

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ

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

-HANEFÎLİK-MÂTURÎDÎLİK-

05-07MAYIS 2017

CİLT 2

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)

978-605-4697-08-3 (2.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 BAŞKANLARI

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. Şemsettin KIRIŞ
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 Üniversitesi 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 Üniversitesi- 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 ŞİK (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 FIDAN, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör. Nuran SARICI, Kastamonu Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

HANEFİ MEZHEBİ FAKİHLERİNDEN İBN ÂBİDİN'İN "ŞERHU UKÛDİ RESMÎ'L-MÜFTİ" ADLI RİSALESİNİN İFTÂ USULÜ BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	6
Ahmet ÖZDEMİR.....	6
BUHÂRÎ'NİN "İKRÂH" KONUSUNDA HANEFÎ FUKAHÂSINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	17
.....	17
Hamit SEVGİLİ.....	17
HANEFÎ MEZHEBİ ŞÜRÛT LİTERATÜRÜ	28
Şenol SAYLAN.....	28
MAVERAÛNNEHİR HANEFÎ HUKUKÇULARININ İSMAİLÎLİK ALGILARINA BİR	47
BAKIŞ	47
Ali AVCU.....	47
EBÛ HANİFE'NİN HAYATINI İBN HACER EL-HEYTEMÎ'NİN KAYIP BİLİNEBİR	55
ESERİNDEN OKUMAK.....	55
Huzeyfe ÇEKER.....	55
HANEFÎ MEZHEBİNİ ANLAMAK.....	66
Yunus Vehbi YAVUZ.....	66
HANEFİLERİN TEFERRÛD ETTİKLERİ GÖRÜŞLERİ EKSENİNDE MEZHEP	80
DÜŞÜNCESİNİN NEVİ ŞAHSINA MÜNHASİR YAPISININ ANALİZİ.....	80
Ayhan AK.....	80
ABDULLAH B. AHMED B. HANBEL'İN ES-SÛNNE ADLI ESERİ EKSENİNDE	90
HANBELİLERİN EBU HANİFE TASAVVURU	90
Muhyettin İGDE.....	90
HANEFÎ-MÂTURİDÎ GELENEKTE HUKUK AHLÂK İLİŞKİSİNE DÂİR NÂDİR BİR	99
YAZMA "KİTÂBÜ'L-CEM"	99
Recep ÖZDİREK.....	99
CANDAROĞLU İSMAİL BEY'İN HULVİYYÂT ADLI ESERİNDE EBU HANİFE VE	107
HANEFİLİK VURGUSU	107
Nail KARAGÖZ.....	107
EBU HANİFE VE CA'FER-İ SÂDİK.....	124
Mehmet ATALAN.....	124
MÂTURİDÎ'NİN ESERLERİNDE EBÛ HANİFE'NİN İZLERİ: ŞEFAAT ANLAYIŞI ÖRNEĞİ	133
.....	133
Ahmet AK.....	133
ŞİÎ KAYNAKLARDA EBU HANİFE ALGISI: DİNİN ANLAŞILMASI VE	153
YORUMLANMASINDA EBU HANİFE'YE YÖNELİK SUÇLAMALAR.....	153
Hanifi ŞAHİN.....	153
EBÛ MANSÛR EL-MÂTURİDÎ VE ŞİİLİK	167
Cemil HAKYEMEZ.....	167
EBÛ HANİFE'NİN SAHABE ANLAYIŞININ EHL-İ SÛNNET'İN TEMEL GÖRÜŞLERİNE	174
ETKİLERİ	174
Yusuf BENLİ.....	174
HADİS TARAFTARLARI İLE HANEFİLERİN SÛNNET VE HADİS KAVRAMLARINA	245
YAKLAŞIM FARKLARI.....	245
Ömer ÖZPINAR.....	245
CANDAROĞLU İSMAİL BEY'İN HANEFİ MEZHEBİNE GÖRE TELİF ETTİĞİ	263
"HULVİYYÂT" ADLI ESERDE "SÛNNET" ALGISI	263
Şemsettin KIRIŞ.....	263
CERH VE TA'DİL İLMİ BAĞLAMINDA İMAM EBÛ HANİFE'YE YÖNELTİLEN	269
ELEŞTİRİLERİN ANALİZİ	269
Fikret ÖZÇELİK.....	269
MEMLÛK DÖNEMİ HANEFİ MUHADDİSLERİ VE ŞAFİLERLE OLAN	280
MÜNASEBETLERİ.....	280
Nagihan EMİROĞLU.....	280
AZERBAYCAN'DA HANEFİLİĞİN YAYILIŞI Expansion Of Hanafism In Azerbaijan	294
Şahin AHMETOĞLU.....	294

KIRGIZİSTAN’ DA HANEFİ-MATURİDİLİĞİNİN TOPLUMSAL SİYASET AÇIDAN DİNİ TEHLİKEYE KARŞI BİR DEĞER OLARAK ELE ALINMASI	304
Timur KOZUKULOV	304
GÜNÜMÜZ İRAN HANEFİLİĞİ VE İRAN’DA HANEFİLİK-MATURİDİLİK ÇALIŞMALARI	312
Habip DEMİR	312
BÜYÜK GÜNAH SAHİBİNİN TEKFİR EDİLMESİ SORUNU İLE İLGİLİ İMAM MÂTURİDÎ’NİN ELEŞTİRİLERİ.....	325
Metin AVCI	325
CÜZ’İ İRADENİN NURETTİN TOPÇU’NUN İSYAN AHLAKI BAĞLAMINDA ELEŞTİRİLMESİ	346
Süleyman DÖNMEZ.....	346
İMAM MATÜRİDÎ’NİN CEZA HUKUKUNA DAİR AYETLERLE İLGİLİ FARKLI YORUMLARI	355
Mustafa YILDIRIM	355
MÂTURİDÎ’NİN İSTİDLAL(ÇIKARIM)’E BAKIŞI.....	360
Cengiz ÇUHADAR.....	360
MÂTURİDÎ’DE TARİHİN TEOLOJİK YORUMU	373
Rıza KORKMAZGÖZ	373
MÂTURİDÎ’NİN DUYULAR VE TECRÜBEYE DAYALI BİLGİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE.....	390
Sıddık KORKMAZ	390
AFGANİSTAN’DA HANEFİLİK.....	398
Mehterhan FURKANİ.....	398
KIRGIZİSTAN’DA HANEFİLİK.....	406
Zaylabidin ACİMAMATOV	406
BELGELERİN IŞIĞINDA SELÇUKLUDAN GÜNÜMÜZE ANADOLU’DA HANEFİLİK... 413	413
Abdurrahman DAŞ	413
MATÜRİDÎ’NİN TE’VİLÂTÜ’L-KUR’ÂN’DA MU’TEZİLE’Yİ TENKİT METODU(Aslah Görüşü Bağlamında Bir Çalışma).....	419
Muhammed Eşref AYTAÇ	419
ABBASİ HALİFESİ EBU CA’FER el-MANSÛR VE EBU HANİFE İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA ULEMA-ÜMERA İLİŞKİLERİNE BİR BAKIŞ	429
Mehmet Nadir ÖZDEMİR	429
MEMLÛK SULTAN VE EMİRLERİNİN HANEFİLİĞE TUTKUNLUĞU ÜZERİNE	440
Fatih Yahya AYAZ	440
ŞEYBANİLER HANEDANI DÖNEMİNDE HANEFİLİK	454
Hamidulla AMINOV	454
HİNT ALT KITASINDA HANEFİ GELENEĞİ: BÂBÜRLÜLER DÖNEMİ	460
Ahmet AYDIN	460
CANDAROĞULLARI BEYLİĞİNDE VE MUASIRI OLAN TÜRK-İSLAM DEVLETLERİNDE HANEFİLİK	489
Cevdet YAKUPOĞLU.....	489
İMAM MÂTURİDÎ PERSPEKTİFİNDEN HZ. İSA.....	514
İsmail BULUT	514
MATURİDÎ’NİN ELEŞTİRDİĞİ “SÜMENİYYE” BUDİZM MİDİR?	527
Hammet ARSLAN	527
ÂHİR ZAMAN BEKLENTİLERİNİN MEZHEBİ AİDİYETLERE YANSIMASI: ALİ el-KÂRİ el-HEREVÎ’NİN “el-MEŞRABU’L-VERDİ fi MEZHEBİ’L-MEHDÎ” İSİMLİ RİSALESİ İŞIĞINDA MEHDÎ’NİN VE HZ. İSA’NIN HANEFİLİKLE İLİŞKİSİNE DAİR İDDİALAR	538
Eyüp ÖZTÜRK	538
THE POTENTIAL IMPORTANCE AND RELEVANCE OF ABU MANSUR AL-MATURIDI’S THOUGHT FOR MUSLIMS IN THE WEST	548
Kemal Enz ARGON.....	548
İMAM MÂTURİDÎ’NİN TE’VİLÂTÜ’L-KUR’AN ADLI ESERİNDE MÜŞKİL AYETLERİ TELİFİ	554
Süleyman PAK.....	554
EBU HANİFE’NİN SİYASET ANLAYIŞINA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM	573
Şaban ERDİÇ.....	573

EBU HANİFE'NİN DİN-SİYASET İLİŞKİSİ AÇISINDAN KONUMU	585
Adem TUTAR.....	585
SELEFÎ ÇEVRELERİN <i>EL-AKÎDETÜ'T-TAHÂVİYYE</i> ÜZERİNDEN HANEFÎ AKÂİDİNE	
SIZMA GİRİŞİMLERİ	594
İhsan TİMÜR.....	594
DİN NİÇİN GÖNDERİLDİ?.....	611
Mehmet EVKURAN.....	611
EBÛ HANİFE'NİN İMAN-AMEL İLİŞKİSİ PROBLEMİNE YAKLAŞIMI VE GÜNCEL	
DİNÎ-TOPLUMSAL SORUNLARIMIZIN ÇÖZÜMÜNE KATKISI AÇISINDAN TAHLİLİ	624
İbrahim KAPLAN.....	624
IV. ULUSLARARASI ŞEYH ŞA'BAN-I VELÎ SEMPOZYUMU (HANEFİLİK-	
MÂTÛRİDİLİK) DEĞERLENDİRME KONUŞMASI	632
Ethem Ruhi FİĞLALİ.....	632

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

III. OTURUM
06 MAYIS 2017 CUMARTESİ
YUSUF HAS HACİB SALONU
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

09:30-09:45 **Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR**
Hanefî Mezhebi Fakihlerinden İbn Abidin'in 'Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî" Risalesinin İfta Usulü Bakımından Değerlendirilmesi

09:45-10:00 **Yrd. Doç. Dr. Hamit SEVGİLİ**
Buhârî'nin "İkrâh" Konusunda Hanefî Fukahâsına Yönelik Eleştirileri

10:00-10:15 **Yrd. Doç. Dr. Şenol SAYLAN**
Hanefî Şürût Literatürü

10:15-10:30 **Doç. Dr. Ali AVCU**
Mâverâünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış

10:30-10:45 **Arş. Gör. Dr. Huzeyfe ÇEKER**
Ebû Hanîfe'nin Hayatını İbn Hacer el-Heytemî'nin Kayıp Bilinen Bir Eserinden Okumak

HANEFİ MEZHEBİ FAKİHLERİNDEN İBN ÂBİDÎN'İN “ŞERHU UKÛDİ RESMÎ'L-MÜFTİ” ADLI RİSALESİNİN İFTÂ USULÜ BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of The Epistle (Tract) Titled “*Şerhu Ukûdi Resmî'l Müftî*” of İbn Âbidîn of The Hanafi School With Regards To Fetwa Procedures

Ahmet ÖZDEMİR¹

Özet

İftâ usulü kavramı, karşılaşılan fikhî bir meseleye fetva verirken uyulması gereken ilke ve metodolojiyi ifade etmektedir. Fetva vermenin ciddiyet ve mesuliyet gerektiren bir çaba olması belirli kurallarının olmasını gerekli kılmaktadır. Fıkıh kitaplarını incelediğimizde Hanefî, Malikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde mukallidlerin uymaları gereken iftâ usulünün her mezhebin kendi sistematiğine ve oluşum sürecine bağlı bir şekilde tespit edildiği görülmektedir.

Hanefî mezhebi son dönem fakihlerinden olan Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn (1252/1836) *Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî* adlı risalesinde Hanefilerde uyulması gereken iftâ usulü konusunu ele almıştır. Bu eserde ichtihad seviyesinde olmayan bir fakihin fetva verirken dikkat etmesi gereken ilkeler ve esaslar özlü bir şekilde sunulmuştur. Bu risale incelendiğinde genel kabul görmüş ve herkes tarafından kabul edilen ilkelerin yanında; tenkit, tartışma ve müzakereye açık yaklaşımların da olduğu görülmektedir. Bu tebliğde; *Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî* adlı risale esas alınarak iftâ usulünde olması gereken ilkelerin tespiti ve isabetli görülme-yen görüşlerin tenkidinin yanında iftâ usulüne dair şahsî kanaatimizin temellendirilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fetva, İftâ Usulü, İbn Âbidîn, Müftü, Hanefî Mezhebi

Abstract

Fetwa procedures refer to the principles and methodology in providing a fetwa (religious law) to an Islamic Matter. Because providing fetwa is a serious matter requiring responsibility, it is necessary to have some rules. Upon examination of the Islamic law books, it is seen that the fetwa procedures required to be followed by imitators of each school as Hanafî, Mâlikî, Shafii and Hanbali have been determined and established according to the systematic and formation process of each school.

Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn (1252/1836) among the recent scribes of the Hanafî school approached the fetwa procedures for Hanafî members in his epistle titled *Şerhu Ukûdi Resmî'l Müftî*. It includes the principles and essentials which are required to be taken into account by a scribe, who is not fully aware of the judicial opinion, while providing a fetwa. Upon examination of this Epistle, aside from the generally recognized and publicly agreed principles, there are approaches open to criticism, discussion, and negotiation. In this paper, it is aimed to determine the principles that must be in the fetwa procedures based on the epistle of *Şerhu Ukûdi resmî'l Müftî* and to criticise the approaches which are not considered to be sagacious and to base our own opinions on the fetwa procedures.

Keywords: Fetwa, Fetwa Procedures, İbn Âbidîn, Mufti, Hanafi School

¹ Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [aозdemir@kastamonu.edu.tr](mailto:aozdemir@kastamonu.edu.tr)

Giriş

Fıkıh ilmi, geniş ictehad hürriyetinin yaşandığı hicri ilk iki asır sonrasında mezheplerin teşekkül etmesi ile yeni bir şekil kazanmış ve fıkıh mezhepleri temeline dayanan bir gelişim ve değişim süreci yaşanmıştır. Mezhep; sözlükte gidilecek yer, gidilecek yol, görüş gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak mezhep kavramı, bir müctehidin fikhî bir meseledeki ictehadı anlamını taşımakla birlikte zamanla sosyal bir olgu olması ön plan çıkarak bir insan topluluğunun benimsediği, kendi içinde sistematığı ve metodolojisi bulunan, belirli bir müctehidin ve öğrencilerinin ortaya koyduğu ictehadlar bütününe ifade etmeye başlamıştır.

Fıkıh mezheplerinin teşekkülünün fıkıh ilminin gelişimi üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkileri olmuştur. Fikhî mezheplerin oluşumunun fıkıh ilmine olumlu etkilerini şu şekilde tespit edebiliriz:

Geniş bir ictehad hürriyetinin mevcut olması kazâî meselelerde de kendisini göstermekte ve aynı olay farklı kadılar tarafından birbirinden farklı şekilde sonuçlandırmakta idi. Bu durum, halk nazarında hukuka güveni zedeleyen bir unsur iken, mezheplerin teşekkülü ve bir bölgede aynı mezhebe mensup kadıların görevlendirilmesi ve meselelere mezhep ictehadları çerçevesinde çözümler bulunması yönteminin benimsenmesiyle, hukukî istikrarı sağlamak mümkün olmuştur. Mezhepleşme olgusu, karşılıklı münazaraları doğurduğundan herkes kendisinin bulunduğu noktayı meşruiyet bakımından sağlamlaştırma gayreti içine girmiş, bu durum da fıkıh usulü ilminin gelişimini sağlamıştır. Geniş bir ictehad yelpazesi içinde fikhin bir bütün olarak öğrenilmesi ve öğretilmesi daha zor iken belirli bir mezhebin benimsenmesi ile bu durum daha kolay hale gelmiştir. Müctehidler ictehadları sonraki asırlara mezhepler aracılığı ile ulaştırmıştır. Bu niteliği kazanamayan ictehadların büyük kısmı unutulup gitmiştir. Mezhepler, bir dönemde ortaya çıkmış olan fıkıh hazinesinin sonraki nesillere ulaştırılmasında etkili olmuştur.

Bütün bu faydalı yönlerinin yanında fıkıh mezheplerinin oluşumunun fıkıh ilminin gelişimine olumsuz etkilerinin de olduğu bir gerçektir. Başlıca olumsuz neticeleri şu şekilde sıralayabiliriz.

Mezheplerin oluşmasından sonra müctehid imamların taklidi yeterli görülmeğe başlanmış ve bütün meseleleri bir mezhep içinde kalarak çözüme kavuşturabiliriz anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Fikhin aslî kaynakları Kitap ve Sünnet ile fakihler arasında fikhî hükme ulaşmada müracaat kaynağı olması bakımından mesafe ortaya çıkmıştır. Taassuba dayalı mezhep tarafgirliğinin ortaya çıkması ile farklı düşüncelere karşı tahammülsüzlük ve düşmanlık gösterilmeye başlanmıştır. İctihad ehliyetine sahip âlimler toplumdan dışlanmış, bununla bağlantılı olarak onların fikhî düşüncelerini açıkça ifade etmelerine mani olunmuştur. Fıkıh eğitiminin genelde kendi mezhebini savunma gayesine yönelik yapılması; özgün fikirlerin ve eserlerin ortaya çıkmasına uygun zemin hazırlanmaması sonucunu doğurmuştur.

Müctehidler arasında birçok fikhî ihtilafların olduğunu göz önüne aldığımızda hukukî istikrarı sağlama adına herkesin bir mezhebe bağlı olarak hareket etmesi, belli oranda istikrarı sağlamaya faydalı olmuştur. Ancak bir mezhepte bazı meselelerde birden fazla ictehadın mevcut olması problemin kısmen de olsa devam etmesi sonucunu doğurmuştur. Bu problemin çözümü için her mezhep kendi iftâ usulü kurallarını tespit etme yoluna gitmiştir. Buna göre; mezhebin müctehid imamlarının ictehadlarından birisi daha sonraki dönemlerde yaşayan fakihler tarafından “müftâ bih”, “aleyhi'l-fetvâ”, “bihî yüftâ” gibi kayıtlar düşülerek tercih edilmiş ve fetvalar buna göre verilmiştir. Mezhep içinde uyulması gereken kuralları açıklamak üzere iftâ usulü konusunda eseler yazılmıştır.

İftâ Usulü Literatürü

İftâ usulüne dair bilgiler fıkıh kitaplarında “resmü'l-müftî, âdâbu'l-müftî, edebü'l-kâdî” başlığı altında ve usul kitaplarının ictehad ve taklid konuları arasında ele alınmasının

yanında bu alanda müstakil eserler de yazılmıştır.² Kâdihân'ın³ “*Risâle fi Resmi'l-Müftî*”, Destinâî'nin⁴ “*Âdâbu'l-Müftin*”, Suyutî'nin⁵ “*Edebü'l-fütya*” Şehâvî'nin⁶ “*et-Tırâzu'l-Müzheb*”, el-Aynî'nin⁷ “*Edebü'l-Müftî*”, İbnü's-Salâh'ın⁸ “*Edebü'l-fetvâ ve şurutü'l-müftî*”, İbn Hamdan'ın⁹ “*Sıfatü'l-fetva ve'l-müfti ve'l-müstefti*”, Nevevî'nin¹⁰ “*Âdâbü'l-fetva ve'l-müfti ve'l-müstefti*” ve İbn Âbidîn'in *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müfti* adlı eserleri iftâ usulünü açıklamak üzere hazırlanmış müstakil eserler arasındadır.

İftâ usulü konusunda çağımızda da araştırmalar yapılmıştır. “*el-Fetva fi'l-İslâm*”¹¹ “*Ahkâmü'l-iftâ' ve'l-istiftâ*”¹² “*Kitabü'l-iftâ ve'l-kaza*”¹³, “*Usûlü'l-iftâ ve âdâbuhü*”¹⁴ “*el-Fetva: neşetuha ve tetavvuruha usulüha ve tatbikatuha*”¹⁵, “*el-Fütya'l-muâsıra*”¹⁶ “*İslam Hukukunda Fetva Usulü*”¹⁷ “*Çağımızda İftâ Usulü*”,¹⁸ *Fetva Usulü ve Âdâbı*¹⁹ adlı eserler ile “*İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı*”²⁰, “*İftâ ve Bir Fetva Defteri Örneği*”²¹ başlıklı makaleleri bu amaçla hazırlanmış çalışmalara örnek olarak gösterebiliriz.

İbn Âbidîn'in Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müfti Adlı Eseri

İbn Âbidîn'in asıl adı Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî'dir. 1784 tarihinde Şam'da doğmuş aynı şehirde 1836 tarihinde vefat etmiştir.²² *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* adlı eseri başta olmak üzere Hanefî fikhına dair birçok eser yazmıştır. *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müfti* risalesi *Mecmûatü Resâilü İbn Âbidîn* adlı eserin içinde bulunmakla birlikte müstakil baskısı da yapılmıştır.²³ Bu risaleyi önemli kılan temel sebep Hanefî mezhebine ait iftâ usulü bilgilerinin büyük çoğunluğunu ihtiva etmesidir.²⁴

Risalede önce genel ilke ya da Hanefî mezhebinde meşhur olan görüş verilmekte daha sonra çoğunlukla fûru fikh kaynaklarından bu konu hakkındaki bilgiler

² Fetva usulü ilkelerini açıklayan eserlerin bilgisi için bkz. Bayder, Osman, “Hanefî Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şehâvî'nin “Et-Tırâzu'l-müzheb” Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi”, *Bilimname* XXIX, 2015/2, s. 211-217; Ahmet Yaman, *Fetva Usulü ve Âdâbı*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, s. 40-45.

³ Fahrudin Hasan b. Mansur b. Mahmud el-Özcendî el-Fergânî (v. 592/1196). Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, No: 3668.

⁴ Muhammed ed-Destinâî (v. 1590). Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü, No: 3782.

⁵ Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman (v. 911/1505). Kahire: Darü'l-Afaki'l-Arabiyye, 2007.

⁶ Muhammed Bedreddin eş-Şehâvî (v. 1576). thk. Ebü'l-Berekat es-Sindi, Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2013.

⁷ Muhammed Fikhî el-Aynî (v. 1147/1735). Dirase, tahkik ve ta'lik: Osman Şahin, Samsun: Ceylan Ofset, 2009.

⁸ Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ Şehrezûrî (v. 643/1245). Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1992.

⁹ Ebü Abdullah Necmeddin Ahmed b. Hamdân el-Harrani (v. 695/1295). thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.

¹⁰ Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri (v. 676/1277). Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1988.

¹¹ Cemaleddin Kasımî (v. 1332/1914). Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.

¹² Abdülhamid Meyhub Üveysi. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Câmii, 1984.

¹³ İzmirli İsmail Hakkı, İstanbul : Evkaf Matbaası, 1338.

¹⁴ Muhammed Taki Osmani. Dımaşk : Darü'l-Kalem, 2014.

¹⁵ Hüseyin Muhammed Mellah. Sayda: e-Mektebetü'l-Asriyye, 2001.

¹⁶ Halid b. Abdullah el-Müeyyeni, Doktora Tezi. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1430.

¹⁷ Osman Şahin, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2002.

¹⁸ Ahmet Özdemir, Yüksek lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2000.

¹⁹ Ahmet Yaman, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.

²⁰ Fahrettin Atar, MÜİF Dergisi, 1985, s.3, sayfa: 19-48.

²¹ Orhan Çeker, SÜİF Dergisi, 1996, s.6, sayfa: 35-54.

²² Hayreddin Zirikli, *el-A'lam*, Daru'l-İlm, Beyrut, 1976, VI, 42.

²³ İbn Âbidîn'in eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, “İbn Âbidîn”, *DİA*, Ankara 1999, XIX, 293.

²⁴ Osman Şahin, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2002, s. 8. Mezhep içinde tercih kuralları hakkında daha önceki dönemlerde yazılan eserlerle benzeyen kuralları için bkz. Aynî, *Edebü'l-müftî*, dirase-tahkik-ta'lik: Osman Şahin, Samsun: Ceylan Ofset, 2009/1430, s. 60-72.

nakledilmektedir. Şahıslardan yapılan alıntılarda doğrudan ve dolaylı anlatımın her ikisine de başvurulmaktadır.²⁵

Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî adlı eser İbn Âbidîn'in, Hanefî mezhebinde fetva verirken uyulması gereken kuralları açıklamak üzere *Ukûdi Resmi'l-Müftî* başlığı ile yazdığı şiirin kendisi tarafından şerhidir.²⁶ Eser, ilim ehli nezdinde ilgi görmüş ve birçok defa basılmıştır. Kendisinden sonra bu sahadaki çalışmalarda müracaat edilen bir kaynak olmuştur. Muhammed İbrahim'in "*el-Mezhep inde'l-Hanefîyye*" eseri ile, Muhammed Reşidi'nin "*el-Misbah fi Resmi'l-müftî ve menahicu'l-iftâ*" adlı eseri İbn Âbidîn'in risalesinden istifade edilerek hazırlanmıştır.²⁷

Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî tercüme, şerh, tahlil, kullanılan metodun tespiti gibi amaçlarla akademik çalışmalara da konu olmuştur. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc'ın "*İs'âdü'l-müftî alâ Şerhi ukûdi resmi'l-müftî*" adlı şerhi, Norman Calder'in "*İbn Âbidîn'in Ukûdi Resmi'l-Müftî' Adlı Risalesi*" adlı bir makalesi, Şenol Saylan'ın "*İbn Âbidîn'inde Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî Örneği.*" yüksek lisans tezi,²⁸ Yusuf Eşit'in "*İbn Âbidîn'in "Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî" Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçi Farklı Görüşleri Karşısındaki Durumu*" adlı yüksek lisans tezi²⁹ bulunmaktadır. İbn Âbidîn'in diğer eserleri hakkında da ilmî çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Bunlar arasında Muhammed Abdüllatif Salih Ferfur'un *İbn Âbidîn ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslami* adlı doktora tezini kapsam ve araştırmanın niteliği bakımından özellikle zikretmek gerekir.

Saylan'ın eserinde tablolar halinde risalenin kaynakları tespit edilmiştir. Buna göre, sekiz usul, elli beş furu kaynağına müracaat edildiği görülmektedir. Atıf yapılan eserler çoğunlukla şerh ve fetva eserleridir. Metin türü esere az müracaat edilmiştir. Başvurulan usul eserlerinin sayısının az olmasının yanında İbn Hümam'ın et-Tahrîr'ine beş defa, İbn Nuceym'in Şerhu'l-Menâr'ına yedi defa diğer usul eserlerine ise sadece bir defa müracaat edilmiş olması risalenin büyük oranda furu kaynaklarına dayalı olarak hazırlandığı sonucuna götürmektedir.³⁰

Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî Risalesindeki İftâ Usulü Kurallarının Değerlendirilmesi

Bu risale üzerinde bugüne kadar birçok çalışma yapıldığı için burada tekrar mevcut tüm kuralların tespiti yapılmayacaktır. Risalede bulunan iftâ usulü kurallarından tenkid, katkı ve yeniden mütalaaya muhtaç olduğunu düşündüğümüz kuralların gruplandırılarak tespiti ve şahsî kanaatimizin beyan edilmesi tebliğimizin temel gayesidir.

A-Mezhebin Teşekkülünden Sonraki Dönemlerde Tercih Edilene Göre Fetva Vermek

1- *Râcih olan³¹ ile amel etmek gerekir. Mercuh olan ile istisnâî durumlar dışında fetva vermek caiz değildir.³²*

²⁵ Yusuf Eşit, İbn Âbidîn'in "*Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*" Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçi Farklı Görüşleri Karşısındaki Durumu, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2009, s. 14.

²⁶ Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc, *İs'âdü'l-müftî alâ şerhi ukûdi resmi'l-müftî*, Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2015, s. 248.

²⁷ Şenol Saylan, *İbn Âbidîn'inde Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 63.

²⁸ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004. Bu çalışma, "Hanefîlerde Mezhep Usulü" ismi ile Klasik Yayınları tarafından yayınlanmıştır.

²⁹ Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2009.

³⁰ Bkz. Saylan, *İbn Âbidîn'inde Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması*, s. 43-48.

³¹ Risaledeki râcih görüşün teorik hiyerarşi ve pratik hiyerarşi şeklinde sınıflandırılması için bkz. Saylan, *İbn Âbidîn'inde Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması*, s.77-104.

³² *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*, s. 10.

2- *Klasik fıkıh kitaplarında görüşler arasındaki kuvvetli görüş doğrudan ya da dolaylı olarak beyan edilir. Buna riayet etmek gerekir.*³³

Risalede tercih ehlinin görüşlerinin fetva verirken esas alınacağı anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Burada üzerinde düşünülmesi gereken hususlar bulunmaktadır. Kendisi müctehid olmayan fakih/fakihlerin icthad salahiyetine sahip bir müctehidin görüşünü *mercu* olarak niteleyerek amel edilemez ve yok hükmünde³⁴ kabul etmelerini yetki aşımı olarak görmek gerekir. Hanefî mezhebinde kabul gören fukaha tabakatındaki sıralamada daha aşağıda olan fakihlere, müctehid imamlardan daha fazla yetki ve otorite tanınmaktadır. “*İctihad, icthadı nakzetmez.*”³⁵ kuralını da hatırladığımızda bir müctehidin icthadını ne başka bir müctehidin ne de tercih ehlinin, amel edilemez olarak vasfetmeye hakkı olmayacaktır. Bir fakihin mevcut icthadlar arasında delilini daha isabetli olarak görüp tercih ettiği icthadlar olabilir. Ancak bu tercih fakihin şahsını ilgilendirmektedir. Bu tercihin umum için bir bağlayıcılığının olmaması gerekir.

Bir meseledeki görüşler arasından birisini kuvvetli ve râcih görebilmek için yeterli ilmi birikime sahip olup konuyu tüm boyutlarıyla araştırmak gerekecektir. Yapılan tercih, şahsî değerlendirme, yorum ve kanaati yansıtacaktır. Bu sebeple icthadlar arasından birisini tercih etmenin kendisi de icthad faaliyeti kapsamında değerlendirilmelidir.

Müctehid hata etmiş olsa bile ecir kazanacağını³⁶ ve Hz. Peygamber’in dışındaki hiçbir kimsenin icthadının vahiy onayından geçmediğini göz önüne aldığımızda ehlinin ortaya koyduğu herhangi bir icthadı zayıf ya da *mercu* olarak niteleyip amel edilemez kabul etmek isabetli olmayacaktır.

3- *Birden fazla görüş tashih edilmiş ise şu esaslara uyulur: Aynı ibare ile tashih olunmuş ise birisi tercih edilir. Farklı ibare ile tashih olunmuş ise el-asah ya da aleyhi’l-fetva lafzıyla tashih edilen tercih edilir.*³⁷

Bir fakihin kendisinden önceki zaman diliminde yaşamış olan müctehitlerden birisinin icthadını “*aleyhi’l-fetva* (fetva buna göre verilir)” kaydı düşerek tercihte bulunması, diğer icthadla hiçbir şekilde fetva verilmesi caiz olmaz manasında olmayıp, mevcut görüşler arasında yaşanan zaman ve şartlara en uygun olanı tespit gayesi taşıyorsa önemli ve itibar edilmesi gereken bir kural olacaktır. Fetvada esas olanı belirlemek, râcih/*mercu*, kuvvetli/zayıf ayırımından farklıdır. Çünkü burada tüm icthadlar bilgi değeri olarak eşit kabul edilmekle birlikte sadece içinden birisinin uygulanmasının mevcut şartlarda daha isabetli olacağı kabul edilmektedir. Buna göre farklı zaman ve bölgelerde aynı konudaki diğer icthadlar da uygulanabilecektir.

Fetva buna göre verilir kaydı konusunda dikkat edilmesi gereken husus fakihin kendi yaşadığı zaman için böyle bir tercihte bulunduğuudur. Bu sebeple geçmiş dönemlerde yazılan fıkıh kitaplarındaki *aleyhi’l-fetva* olarak vasıflanan görüşler daha sonraki fakihler için bağlayıcı olmayacaktır. Onların yapması gereken kendi dönemleri için en uygun hükmü fıkıhtaki icthad zenginliği içinden bulup fetvayı ona göre vermektir. Bu sebeple iftâ usulü kuralı olarak “*aleyhi’l-fetva lafzıyla tashih edilen görüşler tercih edilir*” şeklindeki bu kurala “*mevcut şartlar devam ettiği sürece*” kaydının eklenmesi yerinde olacaktır.

4- *Mezhep imamlarının icthadı olmayan meselelerde sonraki fakihler ittifak etmişse o görüş alınır. İhtilaf etmişler ise çoğunluğun görüşü alınır.*³⁸

5- *Mezhep imamlarının ittifak ettiği konularda farklı icthadı benimsemek caiz değildir.*³⁹

³³Şerhu Ukûdi Resmî’l-Müftî, s. 37.

³⁴Şerhu Ukûdi Resmî’l-Müftî, s. 11.

³⁵Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, Dâru’l-Fikr, Dımaşk 1983, s.115.

³⁶Müslim, Akdiye, 6, 4584.

³⁷Şerhu Ukûdi Resmî’l-Müftî, s. 39.

³⁸Şerhu Ukûdi Resmî’l-Müftî, s. 33.

³⁹Şerhu Ukûdi Resmî’l-Müftî, s. 26.

Bir meselenin hükmünde ittifak olması halinde hüküm tabîi olarak ona göre verilecektir. Ancak ihtilaf halinde çoğunluğa göre fetva verilir yaklaşımı, azınlıkta olanların görüşlerinin değersizleştirilmesi sonucuna götürecektir. Çoğunluğun her zaman hak ve isabet üzere olacakları da tartışmaya açık bir mevzudur. Özellikle ilmî meselelerde şahıs sayısının doğruluk ölçütü olarak temel alınması isabetli değildir.

Esasında çoğunluk kavramının kendisi de yanıltıcı olabilmektedir. Fikhî meselenin ilk çıktığı zaman diliminde birbirine yakın sayıda fakih tahkik ve araştırmaya dayalı olarak iki farklı görüşü savunurken zamanla bu görüşlerden birisi, araştırma ve inceleme yapmaksızın sadece öncekileri taklid ederek savunan kalabalıklar sayesinde çoğunluğun görüşü olarak ortaya çıkabilmekte, diğer görüş ise birkaç müctehidin görüşü olarak kalmaktadır.

Gerek mezhep imamları zamanındaki ihtilafı gerekse de daha sonraki fakihler arasındaki ihtilafı rahmet ve zenginlik olarak görüp yaşanan bölge ve şartlar dikkate alınarak İslam hukukunun amaçlarına en uygun olan görüşün seçilerek fetva da esas alınması en doğru yöntem olacaktır.

B- Temel Kaynaklar Arasındaki Sıralamaya Dikkat Ederek Fetva Vermek

1- *Zahiru'r-rivaye kitaplarındaki görüşlere aksi tercih edilmediği sürece uymak gerekir.*⁴⁰ *Zahiru'r-rivaye kitapları içinde tarih bakımından sonra yazıldıkları görüşler önce yazılana müteahhirinin aksine bir görüşü olmadığı sürece tercih edilir.*⁴¹

Hanefî fikhında el-Asl (el-Mebcut), el-Câmiu's-sağîr, el-Câmiu'l-kebîr, ez-Ziyâdât, es-Siyerü's-sağîr, es-Siyerü'l-kebîr adlı eserler *Zahiru'r-rivaye* olarak tanımlanmakta, güvenilir rivayet tarafından rivayet edilmeleri ve İmam Muhammed'e aidiyetinin sabit olmasından dolayı mezhebin temel kitapları olarak kabul edilmektedir. Buna karşılık olarak İmam Muhammed'in el-Haruniyyat, el-Cürcaniyyat, er-Rakkıyyat, el-Keysaniyyat adlı eserleri, İmam Ebû Yûsuf'un el-Emâli, İhtilafu Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leyla eserleri ile Hasan b. Ziyad'ın el-Mücerred'i nâdiru'r-rivâye olarak tanımlanmakta Hanefî mezhebinde ikinci derecede kaynak değerine sahip olarak kabul edilmektedir.⁴² Nâdiru'r-rivâye olarak isimlendirilen bu eserlerin âhâd yolla rivayet edilmiş olması⁴³ sebebiyle zahiru'r-rivaye ile çelişmesi durumunda fetvada kaynak olarak kullanılmaması tabiidir. Zahiru'r-rivaye'de bilgi bulunmayan meselelerde, nâdiru'r-rivaye olarak vasıflanan eserlerden yararlanarak fetva vermek, o icthadın müctehide aidiyetinde zannı galibe ulaşılması durumunda caiz olacaktır. Bu konudaki zannı galip, mevcut hükmün genel hukuk metodolojisi ve sistematığına uygunluğu, müctehidin benzer konulardaki yaklaşımı ve aynı bilginin bir kaç kaynakta yer alması dikkate alınarak sağlanabilir.

İctihaddan rücu mümkün olduğu için, zahiru'r-rivaye kitapları içindeki yazılı sıralamasına dikkat ederek aynı konuda iki farklı eserde birbirinden farklı görüşler bulunduğu tarih bakımından daha sonra olanın esas alınması doğru bir yaklaşım olacaktır.

Yazma nüshaları nadir olarak bulunan eserlerden yararlanırken günümüze kadar herhangi bir tahrif, istinsah hatası ve değişime uğramadan sağlıklı bir şekilde ulaştığının tespit edilmesi gerekir. Bu eserlerden müellif nüshasına ulaşarak ya da farklı nüshalar incelenerek yararlanma metodu kullanılmalıdır.

Müellifi bilinmeyen, zayıf rivayetlerin toplandığı, konu anlatımı muğlak olan, kitabın yazara aidiyetinde şüphe olan, fikh ilmi dışındaki ilimler için yazılan kitaplar fetvaya kaynak niteliği taşımayacaktır.⁴⁴

⁴⁰Nâdiru'r-rivayedeki görüşlerin tercih edildiği örnekler için bkz. Muhammed Takî Osmânî, *Usûlu'l-iftâ ve âdâbuhu*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2014, s.167-171.

⁴¹*Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî*, s. 10, 20.

⁴²Eyyüp Said Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", *DİA*, Ankara 2006, s. 279.

⁴³Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 24.

⁴⁴Osmânî, *Usûlu'l-İftâ ve Âdâbuhu*, s. 215.

2- *Aksi yönde bir tashih olmadığı sürece metinler şerhlere, şerhler fetvalara tercih edilir.*⁴⁵

Fetva eserleri daha önceki kaynaklar arasından tercihlerde bulunularak ve yaşanan mevcut şartlar göz önüne alınarak hazırlanmasına rağmen buradaki sıralamada, en sona bırakıldığı görülmektedir. Bir metnin şârihinin de kendi zaman ve dönemine göre en uygun olana öncelik vereceğini düşündüğümüzde kanaatimize göre risaledeki bu sıralamayı tam tersine çevirerek iftâ usulü olarak “*Fetva kitapları şerhlere, şerhler metinlere tercih edilir.*” şeklinde bir ilke benimsemek daha isabetli olacaktır.

Bütün fıkıh eserlerini pırlanta madenine benzetirsek fetva o pırlantadan yapılmış bir takı gibidir. Aynı şartlar ve durumlar devam ettiği sürece alıp kullanılmaya hazır niteliktedir. Metin kitapları ise henüz işlenmemiş maden ocağındaki pırlanta gibidir. Onu alıp kullanılabilir hale getirmek daha geniş bir ilmi yeterliliği gerektirecektir. Bu risalenin yazılış amacı iftâ usulü kurallarını beyan etmek olduğuna göre fetva kaynaklarının başvuruda en önde kabul edilmesi daha isabetli olacaktır.

Fetva kitaplarına müracaatta dikkat edilmesi gereken temel nokta, fetvanın kime, ne zaman, niçin, nerede ve nasıl verildiğinin tespit edilmesidir. İç ve dış etkenlerle ortam ve şartların değişmesi durumunda metin kitaplarındaki bilgi işlenerek yeni ve güncel fetvalar verilmesi gerekecektir.

C- Mezhebin Kurucu Müctehidleri Arasındaki Sıralamaya Dikkat Ederek Fetva Vermek

1- *Hanefî mezhebindeki bütün görüşler İmam Ebû Hanîfe'ye dayanır. Öğrencilerinin muhalefet ettiği görüşler, Ebû Hanîfe'nin daha önce savunup sonra rücu ettiği görüşlerdir.*⁴⁶

Bu yaklaşım Ebû Hanîfe'nin değerini yüceltme gayesi taşısa da gerçekte, hem onun ders işleme metoduna aykırılık taşımakta, hem de öğrencilerinin ilmî konum ve seviyelerine haksızlık içermektedir. Ebû Hanîfe, dersleri genellikle anlatım yoluyla değil, ilmî müzakere ortamında işler, gündemdeki fikhî konuları öğrencilerine sunar ve onları araştırmaya sevkederdi.⁴⁷ Herkes bu mesele hakkındaki kendi görüşünü özgürce beyan ederlerdi.⁴⁸ Bu görüşlerin ilmî müzakeresi yapıldıktan sonra bazen ortak bir sonuca ulaşılırken, bazen de öğrencileri ile Ebû Hanîfe'nin görüşü farklı olurdu. Hanefî mezhebi böyle bir süreç sonucunda oluştuğu için tek bir müctehidin ichtihadından meydana gelmeyip istişareye dayanan bir topluluğun mezhebi hüviyetinde olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁹ Uygulanan bu metot sayesinde öğrencilerin ilmî şahsiyetleri ve ichtihad kabiliyetleri daha kendisi hayatta iken teşekkül etmiştir.⁵⁰ Usul ve fûru da müstakil müctehidler yetiştirilmiştir.⁵¹

Risalede ifade edildiği gibi bir durum söz konusu olsa Hanefî mezhebindeki hoca ile öğrencileri arasında ihtilaf edilen yüzlerce belki binlerce meseleden Ebû Hanîfe'nin rücu ettiğine dair bilgilerin bize ulaşması gerekir. Oysa böyle bir bilgi mezhebin temel kaynaklarında bulunmamaktadır. Soner Duman tarafından yazılan Ebû Hanîfe'nin ichtihadından rücu konusundaki makaledeki tespitlere göre Ebû Hanîfe'nin ichtihadındaki rücu sayısı oldukça az olup sadece 42 meseledir.⁵²

⁴⁵Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî, s. 34.

⁴⁶Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî, s. 23.

⁴⁷ Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993, s. 78.

⁴⁸Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayatuhu ve asruhu*, s. 77.

⁴⁹Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irak ve hadîsühüm*, s. 55.

⁵⁰Zeydan, *el-Medhal*, s. 132.

⁵¹Ebû Yûsuf'un mutlak müctehid olduğu hakkında bkz. Ahmet Özdemir, “Ebû Yûsuf'un Fukaha Tabakatındaki Yeri”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Volume 6 Issue 3, p. 491-508, March 2013 .

⁵²Ebû Hanîfe'nin ichtihadından rücu örnekleri için bkz. Duman, Soner, “Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar – Sebepler – Analiz)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.19, 2012, s.441-465.

Ebû Yûsuf'tan nakledilen “Ebû Hanîfe'den farklı söylediğim ne varsa imamın daha önce söyleyip sonra vazgeçtikleridir”⁵³ şeklindeki bilginin mevsukiyeti kabul edilirse Zahid el-Kevserî'nin de beyan ettiği⁵⁴ gibi şu şekilde anlamak isabetli olacaktır. İmam Ebû Hanîfe müzakere esnasında bir mesele ile ilgili farklı sonuçları her birini delilleri ile zikredip sonuçta bir tanesinde karar kılmaktadır. Bunu yapmasındaki amaç öğrencilerinin istidlal melekelerinin gelişmesini sağlamak, bir meseleye farklı bakış açıları ile bakmayı öğretmektir. Buna göre “Ebû Hanîfe'nin söyleyip sonra vazgeçtiği” ile kastedilen fikhî müzakere sırasında Ebû Hanîfe'nin gündeme getirip delillerini beyan ettiği görüşler olmaktadır. Kendi savunduğu nihai sonuç değildir. Dolayısıyla karar kılınıp da rücu edilen bir görüş söz konusu değildir.

2- *Ebû Hanîfe'nin görüşü fetvada esas alınır. Ebû Hanîfe ile bir öğrencisi aynı görüşte ise bu, diğer görüşlere tercih edilir.*⁵⁵ *Bu nitelikte bir görüş olmadığında sırasıyla Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer, Hasan b. Ziyad'ın görüşü alınır. Ancak bir görüş tashih edilmiş ise sıralamaya bakmaksızın tashih edilen görüş alınır.*⁵⁶

3- *İbadet konularında aksi bir görüş benimsenmediği sürece Ebû Hanîfe'nin, kaza ile ilgili konularda Ebû Yûsuf'un, zevi'l-erham meselelerinde Muhammed'in görüşleri ile fetva verilir.*⁵⁷

İmam Ebû Hanîfe hayatta iken bir meselede bir öğrencisi kendisi gibi düşünürken diğer öğrencisi farklı bir görüşü savunmasına rağmen, her bir görüş makbul kabul edilirken, sonraki asırlarda böyle bir öncelik sonralık sıralaması yapılmasının bir temelini olmadığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin benimsemediği bir ilkeyi Hanefî mezhebi iftâ usulü olarak kabul etmek tutarlı olmayacaktır. Liyakatli bir müctehid yeterli bilgisi olmadığı konularda görüş beyan etmeyeceğine ve hüküm verdiği her konuda yeterli bilgi sahibi olacağına göre daha sonra gelenlerin uzmanlık konu taksimi yapıp belli konuları belli müctehitlere tahsis etmesinin meşru bir zemini olmayacaktır.

D- Usul İlkelerine Dayalı Olarak Belirlenen İftâ Kuralları

1- *Müctehidin rücu ettiği ictihad ile fetva verilmez.*⁵⁸

Bir müctehid daha önce savunduğu bir görüşünden çeşitli sebeplerle daha sonra rücu edebilir. Önceki görüşünden vazgeçtiğini beyan etmesinden itibaren o görüş yok hükmünde kabul edilmeli ve artık fetvaya kaynaklık teşkil etmemelidir. Hanefî mezhebi açısından bu yaklaşım doğrudur. Şâfiî mezhebindeki mezhebi kadim- mezhebi cedid ayırımında bazı meselelerde mezhebi kadim ile de fetva verilebileceği savunular bulunmaktadır.⁵⁹

2- *İstihšana ve kıyasa dayanan iki görüş arasında istisnai durumlar dışında istihsan tercih edilir.*⁶⁰

Hanefî fikhında sıklıkla başvuru istihsan metoduna, kıyas metodunun uygulanmasının teşriin genel hedefleri bakımından uygun görülmemesi ve nas ya da zaruri durumlar sebebiyle cüzi bir meseleyi külli kaideden istisna etmenin gerekli olması durumunda başvurulduğu için fetva verirken istihšana dayalı görüşe öncelik verilmesi doğru bir karar olacaktır. Fakih “İstihsanen bu hükmü verdim” dediği zaman kıyası belli gerekçelerle

⁵³İbn Ebi'l-Avvam, Abdullah b. Muhammed, *Fezâilu Ebi Hanîfe ve ahabâruhu*, el-Mektebetü'l-İmdadiyye, Mekke 2010, s. 303.

⁵⁴Muhammed Zahid el-Kevserî, el-İmta' bi sireti'l-İmameyn, Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 114-115.

⁵⁵Kâdihan'ın eserinde bu husus şu şekilde ifade edilmektedir: “Mesele ihtilaflı ise Ebû Hanîfe'nin yanında bir öğrencisi varsa o alınır. Öğrencileri ile Ebû Hanîfe ihtilaf etmişlerse, ihtilaf asra ve zamanın şartlarına dayalı ise öğrencilerinin görüşü alınır...” Bkz. Kâdihan, *Risale fi resmi'l-müfti*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü, v. 2b, No: 3668.

⁵⁶*Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî*, s.25-26.

⁵⁷*Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî*, s.34.

⁵⁸*Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî*, s.34.

⁵⁹Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, Ankara 2010, XXXVIII, 242.

⁶⁰*Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî*, s.34.

terkettiğini de ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla iftâ usulü olarak kıyasın yerine istihsanın tercih edilmesi isabetli bir yaklaşımdır.

3- *Zaruri durumlar varsa zayıf görüşle müfti fetva verebilir, hâkim hüküm veremez.*⁶¹

Burada zaruret ile kastedilen fıkihta tanımlanan zarurî haller ise zayıf diye nitelenen görüş ile cevaz yolu aramaya gerek kalmadan haram olan işi yapmak zaten meşru olmaktadır. O halde burada kastedilen fıkihtaki zaruret hali değildir. Risalede verilen örnekler incelendiğinde zaruret ile kastedilenin ihtiyaca dayalı durumlar olduğu ortaya çıkmaktadır.

Risaledeki bu ilke ile ilgili eleştiri noktamız “zayıf görüş” kavramıdır. İctihad ehliyetine sahip bir kişinin belirli usul çerçevesinde ortaya koyduğu görüş hakkında müctehid olmayan bir kişinin zayıf kararı vermesi meşru olmayacaktır. İlmî bakımından daha alt seviyedekilerin üst seviyede olanlar hakkında böyle bir karar verme gücünün olması eşyanın tabiatına aykırıdır. Bir müctehidin icthadına kendisiyle aynı seviyedeki başka bir müctehid zayıf diyorsa bu kanaat sadece müctehidin kendisini bağlayacaktır. Resulullah’ın icthadları dışında hiçbir icthad vahyin kontrolünde olmadığı için hiyerarşik konum itibariyle aynı seviyededir. Fıkihtaki “İctihadı icthadı nakzetmez”⁶² kuralının ifade ettiği anlam da budur.

Kaza ile fetva arasında önemli farklar bulunmaktadır. Fetva konuları ibadetleri de kapsamakta, vücbiyet hükümlerinin yanında mendup ve mubah hükümleri de bulunmakta, kamu icbarına dayanan bir müeyyidesi bulunmamaktadır.⁶³ Müftinin iftâ usulü ile hâkimin hüküm verme metodu arasında bir farklılığın olması tabiidir. Hükümde istikrarı sağlayıp kamu vicdanında adalet duygusunun tesis edilebilmesi için aynı meselede aynı hükümü vermek gerekecektir. Bu sebeple hâkimin doktrinde olan herhangi bir görüşle hüküm veremeyeceğini karara bağlamak yerinde bir kuraldır.

4- *Hakkında tashih olmayan meselelerde örfe uygun olan tercih edilir.*⁶⁴

Bir kişinin fetva verme salahiyetine sahip olabilmesinin şartlarından birisi de, insanlar arasında yaygınlık kazanmış bulunan söz ve davranışları, toplumda mevcut bulunan örf ve âdetleri bilmesidir.⁶⁵ Bu sebeple örf-âdet İslam hukukunda ferî delillerden birisi olarak kabul edilmiştir. Fetva verirken örfe, zaman ve mekânın şartlarına riayet etmek gerekir. Resulullah'ın fetvalarında örfe dayalı hükümler bulunmaktadır. Sahabenin de fetvalarında örfü esas aldığını gösteren uygulamalar bulunmaktadır.⁶⁶

Fetvayı belli bir çağda, bölgede ve şartlarda yaşayan insanların dini sorularına verilen cevaplar olarak tanımladığımızda fetva ile örf arasında sıkı bir irtibatın olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla risaledeki örfe uygun olanın tercih edilmesi ilkesi iftâ usulü olarak önemli bir ilkeye işaret etmektedir.

5- Fıkıh kitaplarındaki Mefhumu muhalif manaya, başka sarîh bir manaya muarız olmadığı sürece itibar edilir.

Hanefî mezhebi mefhumu muhalif ile şerî naslarda ihticacda bulunmayı caiz görmezken, ticari akitlerde, sözleşmelerde, müelliflerin sözlerinde hüccet olarak kabul edilmektedir. Diğer mezhepler böyle bir ayırma gitmeden mefhumu muhalif ile ihticacda bulunmayı meşru kabul etmektedirler.⁶⁷ Risalede bu ilke ile, fıkıh kitaplarından fetva verirken mefhumu muhalife dayalı olarak da bilgiye ulaşmanın meşruiyetine işaret edilmektedir. Söylenenden hareketle söylenmeyen bilgilere ulaşmak fikhî bilgi zenginliğine ulaşma bakımından önemli ve yerinde bir yöntem olacaktır.

⁶¹ Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî, s.48.

⁶² İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s.115.

⁶³ Osmânî, *Usûlu'l-İftâ ve Âdâbuhu*, s.14.

⁶⁴ Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî, s.40.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, s. 158.

⁶⁶ Abdülhamid Üveysi, *Ahkâmu'l-İftâ ve'l-İstiftâ*, Dâru'l-Kitabi'l-Camii, Kahire 1984.

⁶⁷ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 233-234.

Değerlendirme

Hanefî mezhebi fakihlerinden olan İbn Âbidîn'in *Ukûdi Resmî'l-Müftî* adlı kendi şiirine yazdığı şerh, iftâ usulü bakımından zamanına kadar farklı kaynaklardaki dağınık haldeki bilgiyi toplaması sebebiyle önemli görülmüş birçok defa baskısı yapılmış üzerine şerh, tez ve makaleler hazırlanmıştır. Görebildiğimiz kadarı ile bu çalışmalar risaledeki görüşleri tespit, anlama ve açıklama hedefine yönelik olarak hazırlanmıştır. Bizim bu tebliğde yapmaya çalıştığımız risaledeki iftâ usulü bilgilerinin temelini sorgulamak, eleştiriye açık olan hususlara temas etmek ve isabetli bulduğumuz görüşlere işaret etmektir.

Mezhebin kurucu müctehidlerinin icthadları hakkında daha sonraki asırlardaki müctehid olmayan fakihlere râcih/mercuh, kuvvetli/zayıf kararı verme yetkisi tanınması, sayı çoğunluğunun doğruya ulaşmada ölçüt kabul edilmesi, fetva verirken başvuruda öncelik sırasının fetva kitaplarına verilmemesi, mezhep müctehidlerinin görüşlerinin dışına çıkılmaması, müctehitlere uzmanlık alan tespiti yapılması, Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasındaki ilmî konunun doğru aksettirilmemesi başlıca eleştiri noktalarımızı oluşturmaktadır.

Risaledeki görüşlerden; fetva verirken örfe itibar edilmesi, istihsanın kıyasa tercih edilmesi, mefhumu muhalif ile ihticacda bulunulması, müctehidin rücu ettiği icthadla fetva vermenin caiz olmaması, zahiru'r-rivaye kitaplarında sıralamaya dikkat ederek tarih bakımından sonra yazılana hükümde öncelik verilmesi bizim de katıldığımız iftâ usulü ilkelerindedir. Yapılması gereken, fıkha dayalı uygun çözümlere ulaşabilmek için hem tüm fıkıh hazinesinden istifade etmek, hem de ilmî ehliyeti olanları yeni fikhî çözümler bulmaya yönlendirmektir.

Kaynakça

- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, MÜİF Vakfı Yayınları İstanbul 1992.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- Aynî', Muhammed Fikhî, *Edebü'l-müftî*, dirase-tahkik-ta'lik Osman Şahin, Ceylan Ofset, Samsun 2009.
- Bayder, Osman, "Hanefî Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şehâvî'nin "Et-Tırâzu'l-müzhêb" Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi", *Bilimname* XXIX, 2015/2.
- Duman, Soner, "Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar – Sebepler – Analiz)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.19, 2012, s.441-465.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe hayatuhu ve asruhu*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1976.
- Eşit Yusuf, *İbn Âbidîn'in "Şerhu Ukudi Resmî'l-Muftî" Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçeriği Farklı Görüşleri Karşısındaki Durumu*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2009.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali, el-Fakîh ve'l-mütefakkîh, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Riyad 1969.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî*, y.y., 1243, İsam Kütüphane Demirbaş No: 082515.
- İbn Ebi'l-Avvam, Abdullah b. Muhammed, *Fezâilu Ebî Hanîfe ve ahhârûhu*, el-Mektebetü'l-İmdadiyye, Mekke 2010.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1983.
- Kâdıhan, Fahrüddin Hasan el-Uzcendî el-Fergânî, *Risâle fî resmî'l-müftî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, No: 3668.
- Kaya, Eyyüp Said "Nâdirü'r-Rivâye", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.

Salâah Muhammed Ebü'l-Hâc, *İs'âdü'l-müftî alâ şerhi ukûdi resmi'l-müftî*, Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut, 2015.

Saylan, Şenol, *İbn Âbidîn'inde Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müfti Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004.

Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Fetva Usulü*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, Samsun 2002.

Osmânî, Muhammed Takî, *Usûlu'l-iftâ ve âdâbuhu*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2014.

Özdemir, Ahmet, *Çağımızda İftâ Usulü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Yüksek lisans Tezi, İstanbul 2000.

_____, "Ebü Yûsuf'un Fukaha Tabakatındaki Yeri", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Volume 6 Issue 3, p. 491-508, March 2013.

Özel, Ahmet *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.

_____, "İbn Âbidîn", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1955.

Üveysi, Abdülhamid, *Ahkâmu'l-iftâ ve'l-istiftâ*, Dâru'l-Kitabi'l-Camii, Kahire 1984.

Yaman, Ahmet, *Fetva Usulü ve Âdâbı*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.

Yavuz, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993.

Zahid el-Kevseri, Muhammed, *el-İmta' bi sireti'l-İmameyn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

_____, *Fıkhu ehli'l-Irak ve hadîsühüm*, Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Beyrut 1970.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhal*, Beyrut 1986.

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam*, Daru'l-İlm, Beyrut, 1976.

BUHÂRÎ'NİN "İKRÂH" KONUSUNDA HANEFÎ FUKAHÂSINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

The Criticisms of Bukhari towards Hanafi Jurist about “Compulsion”

Hamit SEVGİLİ¹

Özet

Buhârî'nin "El-Câmi'u's-Sahîh" adlı eserinde Hanefî fukahâsına yönelik eleştiri konularından birini "ikrâh" meselesi oluşturmaktadır. "İkrâh" meselesi, aynı zamanda hadis ekolünün Hanefî fukahâsına yönelik temel eleştiri konularından biridir. Bu eleştiriler, "ikrâh" meselesinin Hanefî fıkıh kaynaklarında müstakil bir başlık altında ve ayrıntılı bir şekilde yazılmasında etkili olmuştur.

Bu çalışmada, öncelikle Hanefîlerin ve Buhârî'nin ikrâh konusundaki temel yaklaşımlarına kısaca değinildikten sonra Buhârî'nin eleştirilerine ve Hanefîlerin bu eleştirilere yönelik cevaplarına yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Ebû Hanîfe, İkrâh.

Abstract

In Bukhari's "El-Cami'u's-Sahih" book, "the compulsion" issue compose one of the criticism topic towards Hanafi jurist. These criticisms have been effective in writing "the compulsion" issue under special title and carefully in the Hanafi fiqh sources. "The compulsion" issue compose one of the main criticism towards Hanafi jurist that is at the same time hadith ecole.

In this study, There are answers to Bukhari's criticism and Hanafi's criticism are given, espeerally after briefly addressing basic approaches to keeping Hanafi and Bukhari under suppression.

Keywords: Bukhari, Hanafi, compulsion.

Giriş

İkrâh, güç sahibi kimse tarafından kişinin istemediği bir fiile veya söz söylemeye zorlanmasıdır.² Kur'ân-ı Kerîm'de, ikrâh altında küfür lafızlarını kullanmak zorunda kalan kimse hakkında, itikâdî açıdan bir sorumluluğun olmadığını bildiren açık âyet bulunmaktadır. Ancak bunun hukuki tasarruflar için de bir kıstas oluşturup oluşturmayacağı ihtilaflıdır. Keza Ümmetten, zorlandıkları şeyler kaldırıldığını bildiren hadislerde sorumluluğun sadece diyaneten mi yoksa hem hukuken hem de diyaneten mi kaldırıldığı hususu, bu ihtilafın ikinci dayanağını oluşturmaktadır. Buhârî'nin de aralarında bulunduğu fakihlerin çoğu, ikinci görüşü benimserken Hanefî fakihler birinci görüşü savunmuşlardır.³ Bu farklı yaklaşım, Hanefîlerin sert eleştiriler almasına neden olmuş, ilk dönemden itibaren klasik Hanefî literatüründe ikrâh konusuna müstakil bir bölüm ayrılmasında etkili olmuştur.

Buhârî'nin, her bir fıkıh mezhebi ile ihtilaf ettiği pek çok konu olmakla birlikte rey ehline olan muhalefeti daha belirgindir. Buhârî'nin kimi zaman "kâle ba'du'n-nâs" ifadesini kullanarak eleştiriye tabi tuttuğu kesimin Hanefî fukahâsı olduğu yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Bu algı, zikredilen ifadenin geçtiği konular hakkında pek çok çalışmanın yapılmasında etkili olmuştur. Buhârî'nin kitabına dâhil ettiği bu tartışmalardan biri de ikrâh

¹ Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. (hamit_sevgili@hotmail.com)

² Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1988, s. 370; *Usûlu'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y., ts., s.355.

³ Bkz. Alâuddîn Ebûbeker b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2003, X, 118.

meselesidir. İlkesel olarak ikrâhın hukuki tasarruflarda doğrudan etkili olduğu kanaatine sahip olan Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh adlı eserinde gerek Kitâbu'l-İkrâh bölümünde gerekse müteferrik bölümlerde oluşturduğu bâb başlıklarında konuyla ilgili görüşlerine yer vermiş, ayrıca farklı görüşteki Hanefî fukahâsına yönelik eleştirilerini ortaya koymuştur. Buhârî'nin ikrâh konusundaki yaklaşımı genel anlamda Hanefîlerin yaklaşımından büyük ölçüde farklılık arz etmekle birlikte, temel eleştirisini üç hususa hasretmek mümkündür. Buhârî'nin eleştirilerinin mantığını daha iyi kavramak için öncelikle Hanefîlerin ve Buhârî'nin ikrâh konusundaki temel yaklaşımı hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

I. Hanefî Fukahâsının İkrâh Konusundaki Genel Yaklaşımı

İkrâh, kuvvet ve etkisine göre mülcî ve gayr-ı mülcî olarak iki kısma ayrılır. Mülcî ikrâh, bir kimseyi yahut bir yakını öldürme veya bir uzvunu yahut malının tamamını yok etmekle yapılan tehdittir. Gayr-ı mülcî ikrâh ise, ölüm yahut uzvu yok etmeye varmayacak ölçüde dövme veya kısa süreli hapis ile yapılan tehdittir. Mülcî ikrâh, ihtiyarı bozup rızayı ortadan kaldırmakta, gayr-ı mülcî ikrâh ise ihtiyarı bozmaz ancak rızayı ortadan kaldırmaktadır. Rıza ile ihtiyar birbirinden farklıdır. Rıza, gönül hoşnutluğu ile yapılan tasarrufu ifade ederken ihtiyar ise bir şeyi yapıp yapmama arasında tercihte bulunmaktır. İkrâh, ister mülcî ister gayr-ı mülcî olsun ilâhî hitâbı düşürmez, ehliyeti ortadan kaldırmaz. Zira ehliyetin şartı akıl ve buluştur. İkrâh halinde de bu iki durum varlığını korumaktadır.⁴

Hanefî fukahâsı, sahîh olmayan akitleri fasîd-bâtıl şeklinde ikili taksime tabi tutmaktadır. Bozukluk akdin rükunlarında olması halinde akit bâtıl sayılırken, vasıflarında olması halinde ise fâsîd sayılmaktadır. İbn Abidin "*Aslen meşru, vasfen gayri meşru olan akidler fâsîd; aslen devasfen de gayri meşru olan akidler bâtıldır.*"⁵ diyerek fesât ile butlân arasındaki farkı açıklamıştır. Bâtıl akitler hiçbir hukuki değer taşımazken, fâsîd akidler bağlayıcı olmamakla birlikte hukuki değer taşımaktadır.

Hanefî fukahâsı, ikrâh halinde gerçekleşen tasarrufları fâsîd kapsamında değerlendirmişlerdir. Zira her iki ikrâh türünde de ihtiyar değil, rıza ortadan kalkmaktadır. Rıza ise sözleşmelerin ne rükünden ne de inikâd şartından olmayıp sadece sıhhat şartını oluşturmaktadır. Dolayısıyla ikrâh altında gerçekleşen akitlerin butlânına değil fesâdına hükmedilir. Buna göre ikrâh halinde gerçekleşen tasarruflar, bağlayıcı olmaksızın hukuki bir değer taşımaktadır. Bu durumda ikrâh sonrası mükrehin akdi onaylama yahut feshetme hakkı mahfuzdur. Hanefî fukahâsı nikâh, talâk gibi feshedilemeyen bazı sözlü tasarrufları bu genel kuraldan istisna etmişlerdir. Bu tür tasarruflar, mülcî ikrâh ile gerçekleşmiş olsa bile sıhhatine hükmedilir.

Hanefî fukahâsı, mükrehin sözlü tasarruflarını, mükrehin mükrihin elinde alet kabul edilebilen ve mükrihe nispeti mümkün olan tasarruflar ile mükrihe nispet edilemeyip hükmün mükreh hakkında sabit olduğu tasarruflar şeklinde iki kısımda incelemişlerdir. Birinci kısım hakkında, mükrehin bilahare fesih hakkı bâki iken, ikinci kısım için bu hak söz konusu olmayıp mükreh hakkında hüküm geçerli kabul edilmektedir. Buna göre, alım-satım vb. tasarruflar, birinci kısma dâhil iken mükrihe nispeti mümkün olmayan nikâh, talak vb. ikinci kısma dâhil olmaktadır.

II. Buhârî'nin İkrâh Konusundaki Genel Yaklaşımı

Buhârî, mükrehi âyette geçen *mustaz'af*⁶ kavramıyla ilişkilendirerek kendisine yönelik baskılara direnemeyen, zorlandığı şeyi yapmaktan imtina edemeyen zayıf kimseler

⁴ Şemsuddîn es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1409/1989, XXIV, 38; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, X, 103.

⁵ İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr, 'ale'd- Dürri'l-Muhtâr*, Dâr Âlemi'l-Kütub, Riyad, 2003, VII, 233.

⁶ Nisâ 4/75, 97.

olarak tanımlamaktadır.⁷ Buhârî'ye göre ikrâh, itikâdî açıdan mükreh hakkında herhangi bir sorumluluk gerektirmediği gibi hukuki açıdan da mükreh hakkında herhangi bir sonuç doğurmamaktadır. Zira tüm bu tasarruflarda niyet esas olup mükreh hakkında niyetin varlığından bahsedilemez. Ancak itikâdî meselelerde azîmetin de hükmünü koruduğu, küfre zorlanan kimsenin baskıya karşı sebât göstermesinin daha faziletli olduğunu belirtmektedir.⁸

Buhârî, Hanefîlerde olduğu gibi hukuki tasarruflarda fâsid-bâtıl ayırımına gitmediği gibi nikâh, talâk gibi *mükrihe* nispeti mümkün olmayan sözlü tasarrufların da hukuki açıdan farklı değerlendirilemeyeceği kanaatindedir. Buhârî, karşılıklı rıza esassından hareketle bu tasarrufların tamamının yok hükmünde olup bunlara herhangi bir sonuç bağlanamayacağı görüşündedir.⁹ Ancak şahısların mali haklarının korunmasına yönelik haklı ikrâh çeşidini bundan istisnâ etmektedir.¹⁰

Buhârî'nin Eleştirileri

Birinci Eleştiri:

Hanefî fukahâsı, ikrâhın gerçekleşmiş sayılabilmesi için tehdidin kişinin şahsına yönelik olması genel kuralından hareketle, başka birini öldürmek yahut mal veya canına zarar vermeye tehdit edilen kimsenin kıyâs açısından mükreh sayılmayacağı görüşündedir. Zira kişinin başkasını koruma zorunluluğu bulunmamaktadır. Ancak, bu hususta istisnâna binaen yakın akrabayı bu genel kuraldan istisna etmişlerdir. Buna göre yakın akrabayı korumak adına mükrehin gerçekleştirdiği tasarrufları, tehdidin kendisine yönelik olması halinde gerçekleştirdiği tasarrufları ile aynı hükmü taşımaktadır. Yabancı Müslüman için ise aynı değerlendirme söz konusu değildir. Hanefîler, yakın akrabasını kurtarmak adına kişinin yaptığı tasarrufu fâsid kapsamında değerlendirirken, bunların dışındaki herhangi bir Müslümanı kurtarmak adına yaptığı tasarrufları ise geçerli ve bağlayıcı saymaktadır.¹¹

Buhârî ise, akraba ve yabancı ayırımının İslâmın ruhu ve nassın genel ilkeleri ile bağdaşmadığı kanaatindedir. Buhârî'ye göre, tehdidin kişinin akrabasına yahut herhangi bir Müslümana yönelik olması arasında bir ayırım bulunmamaktadır. Buhârî, herhangi bir Müslümana zarar verme tehdidi ile alım-satım vb. tasarruflara zorlanan kimsenin, Müslüman kardeşini koruması gerektiği ve bu refleksle yaptığı tasarrufların da herhangi bir hukuki sonuç doğuramayacağı kanaatindedir. Buhârî, konuyla ilgili görüş ve eleştirilerini bir takım delile dayandırmaktadır.¹²

Buhârî'nin Delilleri:

1. Kişinin mükreh sayılması için tehdidin kendisine yönelik olması genel kabulünden sonra, istisnâna binaen yakın akrabasının istisnâ edilmesi Hanefî fukahâsı için bir tenâkuz oluşturmaktadır.

2. Hanefîlerin ikrâh konusunda savundukları akraba ve yabancı ayırımı şeklindeki görüşleri herhangi bir delile dayanmamaktadır.

3. Hz. İbrâhîm (a.s.), (eşi Sâre'yi zalim yöneticinin gasbından korumak için), "Bu benim kardeşimdir." demekle Allah yolunda din kardeşliğini kastetmiştir.

4. Hz. Peygamber (s.a.s.), islâm kardeşliğinin esas olduğunu ve bu kardeşlik hukukunun Müslüman kardeşine yardım etmeyi, onu korumayı ve kendisinden zulmü

⁷ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûr Resûlillâh (s.a.s.) ve Sünenih ve Eyyâmihî's-Sahîh*, Dâr Tavki'n-Necât, Beyrut 1422, Kitâbu'l-İkrâh , IX, 19.

⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 1, IX, 19.

⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 1-7, IX, 19-21.

¹⁰ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 2, IX, 20.

¹¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, X, 103; Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân eş-Şeyhîzâde, *Mecme'u'l-Enhur fi Şerh Mülteka'l-Ebhur*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1997, IV, 40; Muhammed Zekeriyâ b. Yahyâ el-Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-Terâcim li Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1433/2012, VI, 209.

¹² Bkz. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 7, IX, 21.

bertaraf etmeyi gerekli kıldığını bildirmiştir. Buhârî'nin bu hususta zikrettiği naslar şunlardır:

a. "Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez. Onu (zalime) teslim etmez. Kim Müslüman kardeşinin ihtiyacını giderirse Allah da onun ihtiyacını giderir."¹³

b. "Müslüman kardeşine yardım et. İster zalim ister mazlum olsun. (Sahâbî): Zâlim ise nasıl yardım ederim? (Resûlullâh): Onu zulmetmekten alıkoyarsın. Zira bu alıkoyma ona yapılacak yardımdır."¹⁴

Buhârî'nin bu yaklaşımı, aynı zamanda hadisçilerin meselelere dini karakterle yaklaşımlarının bariz bir örneğini oluşturmaktadır. Zira hadisçiler, Müslümanlar arasındaki esas rabıtayı akrabalığın değil İslâm kardeşliğinin oluşturduğu şuurundan hareketle Müslümanın herhangi bir Müslüman kardeşini zorluktan kurtarmasının vâcib olduğunu savunmaktadır.¹⁵

Hanefilerin bu itirazlara yönelik cevapları:

1. Buhârî'nin tenâkuz iddiası yerinde değildir. Zira müctehidin istihsâna binaen kıyâsa muhâlif hükümde bulunması câizdir. İstihsân ise Hanefilere göre hüccettir.¹⁶

2. Hanefilerin yakın akraba ve diğer Müslümanlar arasında ayırım yapmaları yine istihsâna dayanmaktadır. İstihsân ise Buhârî'nin iddia ettiği gibi kitâb ve sünnetin dışında bir delil değildir. "Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar"¹⁷ âyeti ile "Müminlerin güzel gördükleri Allah katında da güzeldir."¹⁸ hadisi istihsânın hücciyetini göstermektedir.¹⁹

3. Hz. İbrâhîm'in (a.s.) ifadesi gereğince din kardeşini himaye etmek vâcib ise istihsânen yakın akrabayı himaye etmek evlâ ile vâcibtir.²⁰

4. Yakın akraba ve yabancı Müslüman arasında eşitlik iddiası doğru değildir. Zira kitâb ve sünnette yakın akraba ve yabancı Müslüman arasında ayırımın gözetildiği konular az değildir. Örneğin yakın akrabaya miras ve nafaka gerekirken, yabancı Müslüman için bu söz konusu değildir.²¹

5. "El-akrab fe'l-akrab"²² (en yakından uzağa doğru) hadisi Hanefilerin yakın akraba ve yabancı Müslüman ayırımını desteklemektedir.²³

6. Buhârî'nin zikrettiği "Müslüman Müslümanın kardeşidir..." hadisi iyice incelendiğinde bizim görüşümüzü desteklediği görülecektir. Zira mükreh, malını satarak kardeşini öldürülmekten kurtarırsa Müslüman kardeşine yardım etmiş olur. Zira kendi zararına rıza göstererek bu zararını Müslüman kardeşinin zararına tercih etmiştir.²⁴

7. Hz. İbrâhîm (a.s.) hadisinde geçen uht (اُخْت) kelimesi mecaz anlamda kullanılmıştır.²⁵

¹³ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 7/6951, IX, 22; Kitâbu'l-Mezâlim 3/2442, III, 128.

¹⁴ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 7/6952, IX, 22.

¹⁵ Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *Dirâse Müt Kane li'l-Mesâil-i'l-Fihîyye el-Hams ve'l-Işrîn Elletî İntekadehâ el-Buhârî fi Sahîhih bi Kavlih fihâ: "Kâle Ba'du'n-Nâs"*, Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, Haleb 1414/1993, s. 30; Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhîyye 'Inde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1399/1979, s.612.

¹⁶ Bedruddîn Ebû Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001, XXIV, 160.

¹⁷ Zümer 39/18.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesü't-Risâle, Beyrut 1996/1416, VI, 84 (3600).

¹⁹ Aynî, *Umde*, XXIV, 160.

²⁰ Aynî, *Umde*, XXIV, 161.

²¹ Muhammed Enver el-Keşmîrî, *Feydu'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, VI, 416.

²² Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad ts., Kitâbu'l-Birr 1/1897, s. 434; Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 1424, Kitâbu'l-Edeb 131/5139, s. 929.

²³ Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-Terâcim*, VI, 623.

²⁴ Keşmîrî, *Feydu'l-Bârî*, VI, 416.

²⁵ Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-Terâcim*, VI, 623.

Değerlendirme:

Zikrettiğimiz ilk iki madde Buhârî'nin istihsâna karşı olduğu ve eleştirisinin Hanefîlerin istihsân anlayışına yönelik olduğu ön kabulünden hareketle verilen cevaplar olduğu görülmektedir. Bu ifade, Buhârî'nin Hanefîlerin istihsân anlayışları konusunda pozitif bir algıya sahip olmadığı düşüncesini desteklemekle birlikte, buradaki eleştirisinin doğrudan istihsâna yönelik olmadığını belirtmek gerekir. Ayrıca el-Câmi'u's-Sahîh incelendiğinde Buhârî'nin istihsân kapsamında değerlendirilebilecek pratiklerinin var olduğu görülecektir.²⁶

Kanaatimizce Hanefî şârihlerin mezhep bağlılığı refleksinden hareketle ortaya koyduğu bu cevaplar kendi içerisinde tutarlı gözükmeyle birlikte bazı zorlama yorumlardan mahfuz değildir. Örneğin, Buhârî'nin zikrettiği "Müslüman, Müslümanın kardeşidir..." hadisine getirilen yorum ikna edici olmadığı gibi maslahata da ters düşmektedir. Zira mükrehin kardeşini koruyabilmesinin ancak kişisel zararını göze almakla mümkün olabileceği yaklaşımının, Müslümanların dayanışma ve birbirlerinin sıkıntılarını yüklenme duygusunu zayıflatabileceği endişesi unutulmamalıdır. Ayrıca, Buhârî'nin zikrettiği hadisleri doğrudan mükreh ile ilişkilendirmek mümkün iken Hanefî fukahâsının zikrettiği hadisleri doğrudan ikrâh ile ilişkilendirilmek mümkün değildir.

İkinci Eleştiri:

İslâm âlimlerinin çoğu, karşılıklı rıza esasından hareketle mükrehin nikâh, talâk vb. sözlü tasarruflarının hukuki açıdan geçersiz olduğu kanaatindedir.²⁷ Hanefî fukahâsı ise konuya farklı yaklaşmışlardır. Onlara göre fesih ihtimali olmayan bu tür tasarruflarda ikrâhın herhangi bir etkisi yoktur. Bu tür tasarrufların ciddiyet veya şaka, ikrâh yahut rıza ile yapılması arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu tasarruflar, ikrâh altında yapılmış olsa dahi hukuki açıdan geçerli ve bağlayıcı şekilde mükreh hakkında hukuki sonuç doğurmaktadır. Hanefîler nikâh, talâk (boşama), itâk (köle azat etme), yemin, nezir (adak), zihâr, îlâ (eşine dört ay yaklaşmamaya yemin etmek), fey (yeminden dönmek), ric'at (ric'î takâkla boşanan kadına dönüş) ve kısâs cezasını affetme şeklindeki sözlü tasarrufları bu sınıfa dâhil etmektedir.²⁸

Buhârî, konuyla ilgili gerek ikrâh bölümünde gerekse diğer bazı bölümlerde oluşturduğu bâb başlıklarında Hanefî fukahâsından farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Buhârî'nin konuyla bağlantılı oluşturduğu bazı bâb başlıkları şu şekildedir:

"Baba, ister bakire ister dul olsun ancak rızalarını alarak kızlarını evlendirebilir."²⁹

"Kızı istemediği halde onu nikâhlayan babanın bu nikâhı geçersizdir."³⁰

"Mükrehin nikâhı geçerli değildir."³¹

"Bir kimse, ikrâh halinde karısına: 'Bu kardeşimdir.' derse bir şey (sorumluluk) gerekmez."³²

²⁶ Buhârî'nin istihsân konusundaki yaklaşımı için bkz. Hamit Sevgili, *Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Diyarbakır 2015, s. 134.

²⁷ Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-Terâcim*, VI, 615.

²⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, X, 117; Şeyhîzâde, *Mecme'u'l-Enhur*, IV, 46; Bedruddîn Ebû Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1400/1980, X, 71, 75; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, XII, 319; İbn Battâl, *Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, VIII, 299.

²⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'n-Nikâh 41, VII, 17.

³⁰ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'n-Nikâh 42, VII, 18.

³¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 3, IX, 20.

³² Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu't-Talâk 10, VII, 45.

Buhârî'nin Delilleri:

1. "Cariyelerinizi zinaya zorlamayınız."³³

Âyette zinaya zorlamanın câiz olmadığı bildirilmektedir. Buhârî'ye göre, bu âyet mefhûm-u muhâlifinden hareketle mükrehin nikâhının câiz olmadığına delâlet etmektedir. Sahîh şârihlerinden İbnü'l-Mülakkın, âyetin bâb başlığı ile ilişkisini bilmediğini, ancak zina gibi haram bir fiile zorlanmanın câiz olmadığı gibi nikâh gibi helal olan bir fiile zorlanmanın da câiz olamayacağı şeklinde bir değerlendirmenin yapılabileceğini ifade etmektedir.³⁴ Diğer Sahîh şârihleri de benzer değerlendirmede bulunmaktadır.³⁵

2. Hz. Peygamber, evlendirilecek bâkire yahut dul kadınların rızasını gerekli kılmış, babası tarafından zorla evlendirilen kadınların nikâhını geçersiz saymıştır. Buhârî, bu hususta şu hadislere yer vermektedir:

a. "Ensâr'dan Hansâ b. Hizâm, Resûlullâha (s.a.s.) dul bir kadın olduğunu ve rızası olmaksızın babası tarafından evlendirildiğini şikâyet etti. Resûlullâh, nikâhı geri çevirdi."³⁶

Buhârî, Hansâ hadisini ikrâh ile ilişkilendirerek ikrâh halinde yapılan nikâhın geçerli olamayacağını savunmaktadır.³⁷ Bu hadis, cumhûr tarafından da mükrehin nikâhının geçerli olamayacağı görüşüne delil olarak zikredilmiştir.³⁸

b. "Hz. Aişe: Resûlullâha (s.a.s.) 'Kadınlar, nikâhları konusunda izinleri alınır mı?' diye sordum. 'Evet' dedi. Bâkire olanların izinleri alındığında utanıp sustuklarını söyledim. Resulullâh: 'Suskunlukları, izinleri sayılır.' cevabını verdi."³⁹

3. Hz. Peygamber, "Ameller niyetlere göredir." buyurmaktadır. Mükrehin niyetinden söz edilemez.⁴⁰

4. Âyetin⁴¹ muktezasınca ikrâh halinde sarf edilen küfür ve şirk lafızları, mükreh hakkında küfrü ve şirki gerektirmediği gibi bundan daha hafif olan talâk da ikrâh halinde verildiğinde hukuki bir sonuç doğurmamaktadır.⁴²

5. Sahâbe ve tâbiîn uygulamaları bu görüş doğrultusunda cereyan etmiştir.⁴³

6. Mükrehin talâkının geçerli olduğu yönündeki rivâyet münker hadislerden olup delil olmaya elverişli değildir.⁴⁴

Hanefilerin Cevabı:

1. Buhârî'nin zikrettiği âyetin bâb başlığı ile doğrudan ilişkilendirilmesinin kolay olmadığı düşüncesinden hareketle bu delile karşı ne Bedruddîn Aynî ne de Keşmîrî herhangi bir cevap verme ihtiyacı hissetmemişlerdir.

2. Nikâh, talâk vb. sözlü tasarruflarda, şakası ve ciddiyeti arasında ayırım bulunmayıp kasıt aranmaksızın belirli lafızların kullanılması hüküm için geçerli sayılmıştır. İkrâh da şaka hükmünde olup bu tür tasarruflarda da kasıt aranmaz.⁴⁵

³³ Nur 24/33.

³⁴ Ebû Hafs 'Umer b. Ahmed b. el-Mülakkın, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, Katar 1429/2008, XXXII, 34.

³⁵ Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî ilâ Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Matba'atü'l-Kubrâ el-Emîriyye, Mısır 1323, X, 98; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XII, 334

³⁶ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 3/6945, IX, 20.

³⁷ Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, X, 98.

³⁸ Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-Terâcim*, VI, 615.

³⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 3/6946, IX, 20.

⁴⁰ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 1, IX, 19.

⁴¹ Nahl 26/106.

⁴² Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu't-Talâk 11, VII, 45

⁴³ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu't-Talâk 11, VII, 45.

⁴⁴ Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1379/1960, VII, 114.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 39; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, X, 117.

3. Mükrehin talâkının geçerli olduğu hususunda rivâyet bulunmaktadır.⁴⁶ Rivâyet şu şekildedir: Adamın biri uykuya yatmış, uyandığında hanımını elinde bir bıçakla göğsüne oturmuş halde buldu. Hanımı bıçağı boynuna dayayarak kendisini boşamasını, aksi halde boğazını kesmekle tehdit etti. Adam yalvardı ise de kadın tehdidinden vazgeçmedi. Kadının ısrarı üzerine adam eşini üç talâkla boşadı. Mesele Hz. Peygambere (s.a.s.) arz edildi. Hz. Peygamber (s.a.s.), "Talâktan dönüş yoktur." buyurdu.⁴⁷

4. İkrâh nedeniyle kasıtsız sarfedilen küfür lafızlarının mükreh hakkında herhangi bir sorumluluk doğurmayacağı hususundaki âyet, itikâd ile alakalı olup hukuki meselelere teşmil edilemez. Zira ciddiyetsiz şekilde eşini boşayan kimse için kasıt söz konusu olmamakla birlikte bu tasarrufu geçerli sayılmıştır.⁴⁸

5. Hansa hadisi, velâyetü'l-icbâr ile alakalıdır. Velâyetü'l-İcbâr ise ikrâhtan farklı bir mevzudur. Zira ikrâhta mükrehin tasarrufu söz konusu iken, zikredilen hadiste ise kızı adına velisinin tasarrufu söz konusudur. Dolayısıyla bu hadis, ne Buhârî'nin ne de cumhûrun görüşünü desteklememektedir.⁴⁹

Değerlendirme:

Mesele hakkında cumhûr ile aynı kanaate sahip olan Buhârî ile Hanefî fukahası arasındaki bu tartışma, esas itibariyle zikredilen Hansa hadisinde düğümlenmektedir. Hansa hadisi ise icbâr kapsamında değerlendirilmesi daha kuvvetli gözükmekle birlikte, mükrehi eş hayatına zorlamaya sürüklemesi itibariyle ikrâh kapsamında da mülâhaza edilmesi mümkündür. Dolayısıyla taraflar arasındaki görüş ayrılığının delilden ziyade yaklaşım farkından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Mükrehin talâkının geçerli olduğu yönündeki rivâyete gelince, Buhârî, hadisin senesinde bulunan el-Ğâz/el-Ğâzî b. Cebele'nin hadisinin münker olduğu görüşündedir.⁵⁰ İbn Hazm da rivâyetin son derece zayıf olup istidlale elverişli olmadığını belirtmektedir.⁵¹

Hanefilerin bu konudaki görüşlerinin bireysel haklar ve kamu güvenliği açısından bir takım riskler taşıdığı mülâhaza edildiğinde ise, Buhârî'nin konuyla ilgili görüşlerinin maslahat prensibi ile daha uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim 1917 tarihli Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesinin 57. Maddesinde ikrâh ile vuku bulan nikâhın fâsid, 105. Maddesinde de böyle bir talâkın muteber olmadığı karara bağlanmıştır.

Üçüncü Eleştiri:

Buhârî'ye göre mali hakların korunmasına yönelik haklı ikrâh çeşitleri dışında mükrehin yapacağı sözlü tasarrufların hiçbir hukuki değeri yoktur. Hukuki sözleşmelerde fâsid-bâtıl ayırımını esas alan Hanefî fukahasına göre ise bu tür tasarruflar, hukuki değer taşımakta ancak fâsid kapsamında değerlendirildiğinden akdin geçerlilik ve bağlayıcılık kazanması, ikrâh sonrasında mükrehin onayına bağlıdır. Buna göre ikrâh ile elde edilen mal, mükrehin bilahare onayına dek bekletilir. Ancak müşterinin ikrâh ile elde ettiği malı nezretmesi yahut mal köle olup bu köleyle tedbir akdinin gerçekleştirilmesi halinde ise ikrâh altında gerçekleşen bu tasarruf geçerli ve bağlayıcı hale gelmektedir. Zira bu tür tasarruflar fesih gerektirmeyen türdendir. Bu durumda mükrehin malın aynısını geri alım hakkı ortadan kalkmakta, kendisine malın kıymeti düşmektedir.⁵²

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 41.

⁴⁷ Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeyla'î, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'r-Rivâye*, Müessesetü'r-Reyyân, Cidde 1418/1997, III, 222.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 41.; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, X, 105.

⁴⁹ Keşmîrî, *Feydu'l-Bârî*, VI, 412; Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-Terâcim*, VI, 615.

⁵⁰ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VII, 114.

⁵¹ Ebû Muhammed Alî b. Sa'îd b. Hazm, *el-Muhalla*, İdâretü't-Tibâ'eti'l-Muniriyye, Kahire 1352, X, 203.

⁵² Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, X, 120; Aynî, *Umde*, XXIV, 154.

Buhârî'ye göre ise ikrâh halinde yapılan tasarruflar hukuki hiçbir sonuç doğurmaz. Buhârî, ikrâh bölümünde konuyla ilgili oluşturduğu bâb başlığında şu ifadelerle yer vermektedir:

"Bir kimse ikrah altında kölesini hibe eder yahut satarsa bu geçerli değildir. *Bazi insanlar (ba'du'n-nâs)* da buna kâildir. Ancak onlara göre, müşteri bu köleyi nezreder yahut onunla tedbir akdini gerçekleştirirse bu câizdir."⁵³

Sahîh şârihlerinin çoğuna göre *ba'du'n-nâs* ifadesi ile genel anlamda Hanefî fukahâsı özelde ise Ebu Hanife kastedilmektedir.⁵⁴ Fâsid-bâtıl ayırımını kabul etmeyen Buhârî, prensip olarak Hanefilerden farklı düşünmekle beraber, buradaki asıl eleştirisi bu ayırıma yönelik değildir. Buhârî'nin esas eleştirisi, Hanefilerin fesih gerektiren ve gerektirmeyen ayırımına yöneliktir.

Buhârî'nin Delilleri:

1. Fesih gerektiren ve gerektirmeyen şeklindeki ayırım Hanefiler için bir tenâkuz arz etmektedir. Zira ikrâh halinde gerçekleşen sözleşmelerde mülkiyet intikalinden bahsedilemez. Mülkiyet intikalinin gerçekleşmiş sayılması halinde ise akdin geçerliliğinin sadece adak ve tedbir sözleşmesine inhisâr edilmesi sağlıklı bir yaklaşım değildir. Zira bu yaklaşım delilsiz bir iddia ve muhassisi olmayan bir tahsistir.⁵⁵

2. Müşterinin, ikrâh ile elde edilmiş bir mal olduğunu bile bile malı satın alması halinde gâsıb sayılır. Bu durumda efendinin kölesini geri alım hakkının olduğu hususunda görüş birliği vardır.⁵⁶

3. "Ensar'dan biri, kölesi ile tedbir akdi gerçekleştirdi. Bu köle dışında bir mala sahip değildi. Durum Hz. Peygambere (s.a.s.) arz edildi. Hz. Peygamber: (sözleşmeyi geri çevirerek) "(bu köleyi) kim benden alır." dedi. Nuaym b. en-Nahhâm sekiz yüz dirhem karşılığında köleyi satın aldı."⁵⁷ hadisinde, kölesi ile tedbir akdini gerçekleştiren Sahâbî, bu köle dışında bir mala sahip olmadığından bu tasarrufu sefihin tasarrufu hükmünde sayılmıştır. Bu nedenle de mülkiyeti sahih olmasına rağmen Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından tasarrufu geçersiz sayılmıştır. Köle üzerinde mülkiyeti sahih olmayan mükrihin yapacağı tedbir akdi de kıyâs-ı evlâ ile geçersiz sayılmalıdır.⁵⁸

4. Hadiste müdebberin satımının câiz olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Hanefilerin tedbir akdinin bozulamayacağı görüşüne karşı bir delil oluşturmaktadır.

5. Ebû Hanîfe, bu tür tasarrufları fâsid bey'e kıyâs etmektedir. Hâlbuki mükrehin satımı ve fâsid bey' arasında açık bir farkın olduğunu unutmamak gerekir. Zira fâsid bey' ile satımı gerçekleştiren kimse buna razı olup gönül hoşnutluğu ile satımı gerçekleştirmektedir. Müşteri ise helal yol ve karşılıklı rıza ile malı almıştır. Ancak satıcı, satımı sünnete muhalif şekilde gerçekleştirdiğinden akid fâsid hükmünde olup satıcıya kıymet düşmektedir. Hibe ve satıma zorlanan mükrehte ise gönül hoşnutluğu söz konusu değildir.⁵⁹

Hanefilerin Cevabı:

1. Buhârî'nin bu itirazı, Hanefî fukahâsının ikrâh konusundaki görüşlerini bilmediğini göstermektedir. Zira Hanefilere nispet edilen bu görüş kendi görüşlerini yansıtmamaktadır. Hanefiler, bu tür tasarrufları sahîh değil fâsid kapsamında saymaktadır.⁶⁰

⁵³ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 4, IX, 21.

⁵⁴ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, XXXII/37; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981, XXIV, 66.

⁵⁵ Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, XIV, 432; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XII, 335; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, XXXII, 38.

⁵⁶ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, XXXII, 38.

⁵⁷ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-İkrâh 4/6947, IX, 21.

⁵⁸ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, XXXII, 38; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, X, 99; Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, XXIV, 66; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XII, 335; İbn Battâl, *Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, VIII, 301.

⁵⁹ İbn Battâl, *Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, VIII, 300; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, XXXII, 37.

⁶⁰ Bedruddîn Aynî, *Umde*, XXIV, 154, 155; *el-Binâye*, X, 49.

2. İkrâh altında olsa dahi satış ve mal tesliminin gerçekleşmesi halinde fâsid mülkiyet intikali de gerçekleşmiş sayılır. Zira akid, ehinden yani âkil bâliğ mal sahibi kimse tarafından mahallinde yani malda gerçekleşmiştir. Alım-satım akdinin fesâdı ise mülkiyetten değil, rıza şartından kaynaklanmaktadır. Bu durumda ikrâh fâsid şartlar hükmündedir. Yani fâsid şartlardan yoksun olma, akdin sıhhat şartlarından olduğu gibi ikrâhtan yoksun olma da akdin sıhhat şartlarındandır. Bu durumda rıza şartı gerçekleşmediğinden sâir fâsid şartlarda olduğu gibi ikrâh sonrasında da mükrehin akdi onaylama yahut cayma hakkı bulunmaktadır. Köle azadı veya tedbir akdi gibi nakzedilemeyen tasarruflar ise ikrâh ile yapılan alım-satımı bağlayıcı kılmaktadır. Bu durumda mükrehin malı geri alım hakkı ortadan kalkmakta mükrehe malın kıymeti düşmektedir. Fâsid alım-satımda ise durum farklıdır. Zira fesâd akdin şartlarından değil şer'î haktan kaynaklanmaktadır.⁶¹

Bu görüş Ebu Hanife ve imâmeyne aittir. Züfere göre ise akdin bağlayıcılığı ikrah sonrası onaya bağlı olduğundan mülkiyet intikali gerçekleşmiş sayılmaz.⁶²

3. Fesih gerektirmeyen meselelerde, ikrâh ile elde edilen maldaki tasarruf ikrâh halindeki tasarrufu geçerli kılmaktadır. Zira bu durumda mal üzerinde hem mükrehin hem de müşterinin hakları sabit olur. Böyle bir teâruz durumunda ise müşterinin hakkının gözetilmesi zorunludur. Zira böyle bir durumda mükrehin hakkının, malın gerçek kıymeti ödenerek giderilmesi mümkün iken müşterinin hakkının giderilmesi mümkün olmamaktadır.⁶³

4. Hadiste geçen köle dışında başka bir mala sahip olmamak alım-satımın cevâzi için illet teşkil etmemektedir. Zira zararın önlenmesi için kölenin kıymetini talep etme şeklinde ikinci bir yol da bulunmaktadır.⁶⁴

5. Zikredilen hadis, mukayyed müdebberin satışına örnektir. Zira hadiste kölenin boynu değil hizmeti ve menfaatinin satışı söz konusudur. Mutlak müdebberin satışı ise Hanefilere göre de câiz değilken mukayyed müdebberin satışı câizdir. Dolayısıyla bu hadis, Hanefilerin görüşlerine karşı bir delil oluşturmamaktadır.⁶⁵

Değerlendirme:

Buhârî'nin "bazı insanlar da buna kâildir." Şeklindeki öz ifadesi ile Hanefilerin de Buhârî ile aynı görüşe sahip oldukları algısından hareketle Buhârî'nin, Hanefilerin ikrâh konusundaki görüşlerini bilmediği iddiası Aynî ve Keşmîrî tarafından ileri sürülmüştür. Ancak gerek *rey* ehlinin ilmine vâkıf olduğu yönündeki ifadelerini⁶⁶ gerekse ilmi konumunu hesaba kattığımızda, Buhârî'nin Hanefilerin fâsid-bâtıl ayırımından haberdar olmadığı iddiasının makul olmadığı gözükmemektedir. Kanaatimizce Buhârî, meselenin Hanefilerce de münakid sayıldığına dikkat çekmektedir. Hanefilere göre fâsid bey' de münakid olarak nitelendirilmektedir.

Tartışmanın düğümlendiği hadise gelince, kanaatimizce bu hadis ne doğrudan Buhârî'nin iddia ettiği gibi ikrâh ile ilişkilendirilebilir. Ne de Hanefilerin iddia ettiği gibi mukayyed müdebberine örnek teşkil edebilir. Her iki cenahtaki yorumlar da, meseleye yaklaşımın tutarlılığını ispat etmeye matuftur.

⁶¹ Bedruddîn Aynî, *Umde*, XXIV, 154, 155; *el-Binâye*, X, 49.

⁶² Bedruddîn Aynî, *el-Binâye*, X, 48.

⁶³ Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., IV/201; Abdülmecîd Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhîyye*, s.30.

⁶⁴ Aynî, *Umde*, XXIV, 155.

⁶⁵ Aynî, *Umde*, XXIV, 155.

⁶⁶ Bkz. Ebû Abdilâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyer A'lâmi'n-Nübelâ*, Beytül-Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan 2004, III, 3325; Tâcuddîn Ebû Nasr Abdüvehhâh b. Abdülkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Dâr İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 1976, II, 216.

Sonuç

Hanefîlerin ikrâh konusundaki görüşleri doktrinde Buhârî'nin de dâhil olduğu cumhûrun görüşüyle büyük ölçüde farklılık arz etmektedir. Hanefî fakihler, ikrâh halinde ehliyetin ortadan kalkmış sayılamayacağı, dolayısıyla teklifin varlığını koruyacağı düşüncesinden hareketle ikrâhın, sözlü ve fiili tasarruflar üzerinde doğrudan etkili olmadığı görüşündedir. Buhârî ise tasarruflarda niyet ve rıza prensibinden hareketle mükrehin tasarruflarının hiçbir hukuki değerinin olamayacağı görüşünü savunmaktadır.

Deliller açısından incelendiğinde Buhârî'nin istidlâlde bulunduğu hadislerin Hanefîlerin istidlâlde bulunduğu hadislere nazaran ikrâh konusuyla daha doğrudan ilişkili olduğu, zorlama yorumlardan daha uzak olduğu görülmektedir.

Metodolojik açıdan her bir yaklaşım kendi içerisinde tutarlılık arz etmekle birlikte, uygulamada doğuracağı olumsuz sonuçlar göz önüne alındığında Buhârî'nin görüşlerinin genel anlamda maslahata daha uygun olduğu görülmektedir. Zira hür iradesi esir alınarak mükrehe yaptırılan tasarrufların meşruiyeti halinde, kudret sahibi kişi veya gruplar için pek çok suiistimallerin yolunun açılacağını gözden kaçırmamak gerekir. Böyle bir durum, İslâmın temel prensipleri ile bağdaşmadığı gibi kamu güvenliği açısından da bir tehdit oluşturmaktadır.

Kaynakça

Abdülmeccîd, Mahmûd Abdülmeccîd, Dirâse Müt Kane li'l-Mesâilî'l-Fıhiyye el-Hams ve'l-'İşrîn Elletî İntekadehâ el-Buhârî fî Sahîhih bi Kavlih fihâ: "Kâle Ba'du'n-Nâs", Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, Halep 1414/1993.

_____, el-İtticâhâtü'l-Fıkiyye 'İnde Ashâbi'l-Hadîs fî'l-Karnî's-Sâlisi'l-Hicrî, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1399/1989.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996/1416.

el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed b. Ahmed, Umdetü'l-Kârî Şerh Sahîhi'l-Buhârî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.

_____, el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1400/1980.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûr Resûlillâh (s.a.s.) ve Sünenih ve Eyyâmihî's-Sahîh, Dâr Tavki'n-Necât, Beyrut 1422.

_____, et-Târîhu'l-Kebîr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1379/1960

Ebû Zehre, Muhammed, (Ö.1974), el-Cerîme ve'l-Ukûbe fî'l-Fıki'l-İslâmî, Dâru'l-Fıki'l-Arabî, Kahire, 1988.

_____, Usûlü'l-Fıkh, (Usûl), Dâru'l-Fıki'l-Arabî, y.y., ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkî, Reddül-Muhtâr, Ale'd- Dürri'l-Muhtâr, Dâr Alemi'l-Kütub, Riyad, 2003

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî, Fethu'l-Bârî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.

İbn Hazm\ Ebû Muhammed Alî b. Sa'îd, el-Muhalla, İdâretü't-Tibâ'eti'l-Muniriyye, Kahire 1352

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs 'Umer b. Ahmed, et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, Katar 1429/2008.

el-Kândehevî, Muhammed Zekeriyâ b. Yahyâ, el-Ebvâb ve't-Terâcim li Sahîhi'l-Buhârî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1433/2012.

el-Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekr b. Mes'ûd, Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2003.

el-Kastallânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hatîb, İrşâdu's-Sârî ilâ Şerh Sahîhi'l-Buhârî, Matba'atü'l-Kubrâ el-Emîriyye, Mısır 1323.

el-Keşmîrî, Muhammed Enver, Feydu'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, Sünen, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad ts.

el-Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî, el-Kevâkibü'd-Derârî Şerh Sahîhi'l-Buhârî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.

es-Serahsî, Şemsuddîn, el-Mebsût, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1409/1989.

Sevgili, Hamit, Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Diyarbakır 2015.

es-Sicistânî, Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as, Sünen, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 1424.

es-Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî, Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

es-Sübki, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdüvehhâh b. Abdülkâfi, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ, Dâr İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Beyrut 1976.

eş-Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân, Mecme'u'l-Enhur fî Şerh Mülteka'l-Ebhur, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1997.

ez-Zehebî, Ebû Abdilâh Muhammed b. Ahmed, Siyer A'lâmi'n-Nübelâ, Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, Lübnan 2004.

ez-Zeyla'î, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf, Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'r-Rivâye, Müessesetü'r-Reyyân, Cidde 1418/1997

HANEFÎ MEZHEBİ ŞÜRÛT LİTERATÜRÜ

Shurût Literature of Hanafî School

Şenol SAYLAN¹

Özet

İslam Hukuku'nda çok erken dönemlerden itibaren muamelelerin belgelendirilmesi ve şer'î açıdan geçerli ve yargı önünde ispat gücüne sahip olacak şekilde belgelerin nasıl yazılacağı ile ilgili kurallar fıkıh ve edebiyat (inşa) ilimleri dikkate alınarak tespit edilmeye başlanmıştır. İlk dönemlerde “fûrû fıkıh” ve “edebü'l-kâdî” eserlerinin belli bölümlerinde ele alınan bu kurallar *ilm-i şürût/tevsîk* (belgeleme ilmi) olarak isimlendirilen müstakil bir ilmin konusunu teşkil etmiş ve bu konuda pek çok müstakil eser telif edilmiş, zengin bir literatür oluşmuştur.

Bildiride, Malikî mezhebi ile birlikte ilm-i şürût konusunda en fazla eser vermiş Hanefî alimlerinin eserleri hakkında bilgi verilecek, özellikle de bu eserlerden matbu veya yazma olarak günümüze ulaşanların tanıtımına yer verilecektir.

Abstract:

From the early periods of Islamic Law, the legal proceedings and documentation were began to be certificated. It was started to determine the rules about how to form valid and strongly proving documents considering the science of Islamic Law and Literature. These rules had been examined by a specific part of Islamic Law science (*ilm al-shurût/al-tavsîk*) and formed a vast literature in this area.

The aim of this paper is to provide information about the works of Hanafi scholars who have studied on ilm al-shurût.

Key Words: Documentation, Shurût, Shurût literature, Hanafî School of law, Tavthîq, Vasîqa

Giriş

Hukukun temel fonksiyonlarından olan insanlar arası muamelelerde ortaya çıkması muhtemel anlaşmazlıklar, zararlar ve hak gasplarının önüne geçmek, hukukî muamelelerde güven ortamının oluşmasını temin etmek üzere, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren muamelelerin yazıyla kayıt altına alınması uygulamasına başvurulmuş, ilerleyen dönemlerde nasslar ve mevcut teâmüller çerçevesinde, düzenlenecek yazılarda bulunması gerekli unsurlar/şartlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Hicri II. yüzyılda fıkıhın tedvini ile beraber fıkıh eserlerinde “kitâbü'l-kaza, kitâbu'd-da'vâ” bölümlerinde veya ilgili muamelenin ele alındığı bölümlerin içerisinde temas edilen belge düzenlenmesi ile ilgili esaslar (*fıkhu'ş-şürût*) daha sonraları “kitâbu'ş-şürût, kitâbu'l-mehâdir ve's-sicillât” başlığı altında tedvîn ve tasnif edilmeye başlanmıştır. İlerleyen süreçte belge düzenleme esaslarını konu edinen ve “İki veya daha fazla şahıs arasında gerçekleşen çeşitli işlem ve tasarrufların, anlaşmazlıkları engelleyecek açıklıkta, tarafların haklarını ortaya koyacak ve koruyacak tarzda, naslara, fakihlerin görüşlerine ve yerleşik örfî kurallara uygun olarak, şer'î açıdan geçerli ve yargı önünde ispat gücüne sahip olacak şekilde nasıl yazılacağını konu edinen ilim dalı”² olarak tanımlanabilecek “ilmü'ş-şürût” veya “ilmü't-tevsîk” olarak isimlendirilen fûru fıkıhın altında bir ilim dalı oluşmuş, bu konuda müstakil eserler kaleme alınmış ve zengin bir literatür ortaya çıkmıştır.

¹ Yrd. Doç. Dr., KTÜ İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı öğretim üyesi, ssaylan@ktu.edu.tr.

² Tanımlar için bkz.; Şenol Saylan, *Celâleddîn el-İmâdî'nin Gürerü'ş-Şürût ve Dürerü's-Sümût Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2012, s. 6-8.

Özellikle Mâlikî coğrafyasında ve modern dönemde, şürût ilmini ifade etmek için daha çok *ilmü't-tevsîk* adı kullanılmıştır. *İlmu'l-vesâik*, *ilmu'l-hüküm* ve *'ş-şürût*, *ilmu'l-ukûd*, *el-kitâbetü bi'l-adl*, *ilmü's-sakk*, *ilmu's-şart*, *ilmu ezkârî'l-hukûk* lafızları ise belgeleme ilmini ifade etmek üzere kullanılan diğer kavramlardır. Mahkemelerde düzenlenen belgelerin konu edildiği ilim olarak ise *ilmu'l-mehâdir* ve *'s-sicillât*, ifadesi kullanılmıştır. Şürût ilminde uzman olan kimseleri ifade etmek üzere daha çok *şürûtî*, *ehlu's-şürût* ve *müvessik* terimleri; belgeyi düzenleyen kişiyi ifade etmek üzere ise *şerrât*, *kâtibu's-şürût*, *sâhibu'l-vesâik*, *vesâikî*, *vessâk*, *kâtibu's-sakk*, *sakkâk*, *udûl*, *kâtibu'l-adl*, *eş-şuhûdü'l-udûl*, *âkid*, *mukâvelât muharriri* terimleri kullanılmıştır.³

Şürût eserlerinde yer alan belgeler genel olarak “âdî belgeler”, “adlî belgeler” ve “idârî belgeler” olmak üzere üç başlık altında sınıflandırılabilir. Adlî ve idârî belgeler genellikle “mehâdir ve sicillât” adını taşıyan bölüm veya eserlerde ele alınır ve daha çok konularına göre örnek belgelere yer verilir. Klasik dönem şürût literatüründe *şart*, *vesîka*, *kitâb*, *hüccet*, *zîkr*, *sakk*, *kabâle* kavramları ile ifade edilen ve kısaca *hukûkî muameleleri kayıt altına almak üzere düzenlenen belgeler* olarak tanımlanabilecek âdî belgeler günümüzde daha çok senet olarak isimlendirilir. Şürût literatüründe âdî belgeler çoğunlukla “şürût, vesâik” başlıkları altında ele alınır. Belge tanzimi ile ilgili teorik tartışmalar daha çok bu adı taşıyan bölümlerde ve eserlerde ele alınır. Bu bölümlerde konularına göre belge tanzim esaslarına, belgenin ispat gücünü ve yazımını etkileyen konuyla ilgili fikhî görüş farklılıklarına, farklı yazım şekillerine ve örnek belgelere yer verilir.

Adlî belgeler ile, mahkemede hazırlanan veya kendisinde kâdının imzâsı veya mührü yer alan “mahdar”, “sıcil”, “vasî, kayyım ve müşrif atama yazıları”, “tezkiye belgesi” ve “kadı yazışmaları” gibi belgeler kastedilmektedir. İdari belgeler ise, halife, sultan veya onların yetkilendirdiği kimseler tarafından, kâdı, kâtib, muhtesib vb. bir göreve yapılan tayini, bir muafiyeti veya iktâ tevcihini bildiren, menşûr/kararname olarak da isimlendirilen belgelerdir.⁴

Şürût eserlerinde belge düzenleme esasları ile ilgili rivâyetleri aktarılan ve görüşlerine yer verilen ilk kişiler Ebû Hanîfe ve öğrencileridir. Kaynaklarda, şürût konusunda eseri olduğu belirtilen ilk kişiler arasında; Kuteybe b. Ziyâd (ö.169), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189), Yûsuf b. Halid es-Semtî (ö.189), Ebû Zeyd eş-Şürûtî (ö. III.yüzyıl), Hilâl b. Yahyâ (ö.245) sayılır. Günümüze ulaşan ilk müstakil sistematik şürût eserleri ise Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö.321) eserleridir. Hicri IV. yüzyıldan sonra müstakil şürût eserlerinin sayısında artış görülmüş farklı mezheplerde pek çok eser kaleme alınmıştır. Şürût ilmi konusunda en fazla eser Hanefî ve Malîkî şürût uzmanları tarafından telif edilmiştir. Şafî müelliflerce kaleme alınan eserler nispeten daha azdır. Hanbelî yazarlar tarafından telif edilen herhangi bir şürût eserine rastlanmamıştır.⁵

Bu tebliğimizde Hanefî şürût uzmanları tarafından telif edilen eserleri tespit etmeye, matbu veya yazma olarak günümüze ulaşabilen eserleri tanıtmaya çalışacağız. Şürût eserlerinin Osmanlı dönemi örnekleri olarak nitelenebilecek *sakk mecmuaları* ile ilgili müstakil bir çalışma⁶ yapıldığından sakk/sukûk eserlerine burada değinilmeyecektir. Ayrıca şürût ilminin bazı konularına temas edilen “*edebü'l-kâdî*” türü eserlere de yer vermeyeceğiz.

³ Celaledin b. Muhammed el-Hanefî, *el-İmâdî, Ğurerü's-şürût ve dürerü's-sümût*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1040, vr.6b, 219b; ZafirKâsımî, *Nizâmu'l-hüküm fi's-şeri'âti ve't-târîhi'l-İslâmî*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1987, s. 433; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Abdülvahid Venşerîsî, *el-Menhecü'l-fâik ve'l-menhelü'r-râik ve'l-ma'ne'l-lâik bi-âdâbi'l-müvessik ve ahkâmî'l-vesâik*; dirase ve tahkik Abdurrahlan b. Hamud b. Abdurrahman el-Atram. Dârü'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, Dubai, 2005, s.16; Fahrettin Atar, “Şürût ve Sicillât” *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 39/271; Abdüllatif AhmedŞeyh, *et-Tevsîk ledâ fukahâi'l-mezhebi'l-Mâlîkî bi-İfrikıyye ve'l-Endelüs mine'l-fethi'l-İslâmî ile'l-karni'r-râbi' aşer el-hicrî*, el-Mecmaü's-Sekafî, Ebû Zabî, 2004, s. 29.

⁴ Belge çeşitleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz; Şenol Saylan, “İslam Hukukunda Belge Tanzimi: İlm-i Şürût (Belgeleme İlmî)”, *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*, İstanbul, 2012, s.382-384.

⁵ Tüm şürût eserleri için bkz.; Saylan, *Celâleddin el-İmâdî*, s.36-56.

⁶ Süleyman Kaya, “Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, c.3, sayı:5, s. 379-416.

I. Matbu veya Yazma Olarak Günümüze Ulaşan Şürût Eserleri veya Bölümleri

1- eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan (ö.189/805), *Kitabü's-Şürût*.

Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî, Ebu Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerindedir. Hanefî mezhebinin tedvininde çok önemli bir rolü vardır. 132/749 yılında Vâsıt'ta doğdu, Kûfe'de yetişti. Ebu Hanîfe (ö.150), Ebu Yusuf (ö.182), İmam Malik (ö.179), Süfyan es-Sevrî (ö.161), Evzâî (ö.157) ve Süfyan b. Uyeyne (ö.198) gibi dönemin önemli âlimlerinden ders aldı. Rakka, Horasan kadılığı görevlerinde bulundu. Rey'de vefat etti. Başlıca eserleri arasında *el-Asl/el-Mebsût*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-kebîr*, *es-Siyeru'l-kebîr*, *es-Siyeru's-sağîr* ve *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne* sayılabilir.⁷

Bağdatlı İsmail Paşa, Şeybanî'ye *Kitâbu's-şürût* isminde bir eser atfeder.⁸ Ayrıca başta Tahâvî (ö.321) olmak üzere Ebu Hafıs en-Nesefî (ö.537), Burhaneddin el-Buharî (ö.616) ve Celâleddin el-İmâdî (ö. 8.yüzyıl) gibi sonraki Hanefî şürût yazarlarının tamamı eserlerinde Şeybânî'den rivayetlere çokça yer verirler. Bu eserlerde “Muhammed *Kitabu's-şürût*'ta şöyle zikretti”, Muhammed *el-Asl*'in şürût bölümünde şöyle zikretti”, “Muhammed bu konuda şöyle söyler” şeklinde ifadeler yer alır.

el-Asl'dayaptığımız incelemelerde “kitâbu's-şürût” başlıklı müstakil bir bölüme rastlamadık. Sadece rehin bölümünde “babu kitâbu's-şürût fi'r-rehn” şeklinde bir başlık ve kaza bölümünde şürût eserlerinin konularından olan “kitâbu'l-kâdî ile'l-kâdî” bölümü yer almaktadır. Ancak eserin özellikle vakıf, havâle, vekâlet, kefâlet, rehin mudârebe vb. muamelatla ilgili bölümlerinin içinde söz konusu muamelelerin yazıya geçirilmesi durumunda nasıl yazılacağı ile ilgili açıklamalara yer verilir.⁹

el-Asl'in da içinde yer aldığı zâhiru'r-rivâye eserlerinin muhtasarı kabul edilen Mervezî'nin (ö.334) *el-Kâfi* adlı eserinde ve bu eserin şerhi kabul edilen Serahsî'nin (ö.483) *el-Mebsût*'unda ise müstakil olarak “kitabu's-şürût” bölümü yer almaktadır. Bu durumda *el-Asl*'in bu bölümünün günümüze ulaşmadığı veya Mervezî ve dolayısıyla Serahsî'nin *el-Asl*'in muhtelif bölümlerinde yer alan konuyla ilgili açıklamaları müstakil bir bölümde topladıkları şeklinde iki ihtimal söz konusu edilebilir. Ancak *el-Kâfi* ve *el-Mebsût*'un ilgili bölümlerinin daha çok alışveriş (buyû') belgeleri ile ilgili olması ikinci olasılığı zayıflatmaktadır.

2- Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö.321/933), *Kitâbü's-Şürûti's-Sağîr*, *Kitâbü's-Şürûti'l-Evsat*, *Kitabü'l-Mehâdir* ve's-*Sicillât*.

Tam adı Ahmed b. Muhammed b. Seleme b. Abdülmelik el-Ezdî et-Tahâvî'dir. Mısır'da doğdu. Dayısı Müzenî (ö.264), Bekkâr b. Kuteybe (ö.270) ve Ebu Hâzım (ö.292) gibi âlimlerden ders aldı. Kahire'de vefat eden Tahâvî'nin şürût eserlerinin dışında *el-Muhtasar*, *Meâni'l-âsâr*, *Müşkilü'l-âsâr*, *İhtilâfû'l-ulemâ*, *Akîdetü't-Tahâviyye* ve *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserleri vardır.¹⁰

Kaynaklarda Tahâvî'ye nispet edilen şürût eserlerinden¹¹ *Kitâbü's-şürûti's-sağîr*'in tamamı ve *Kitabü's-şürûti'l-kebîr*'in bir bölümü günümüze ulaşmış, *Kitabü's-şürûti'l-evsat* ise günümüze ulaşmamıştır. *Kitabü'l-mehâdir* ve's-*sicillât* olarak belirtilen eser ise müstakil bir eser olmayıp mezkûr eserlerin içinde bir bölümdür. Tahavî, *Şürûti'l-kebîr*'i, *Şürûti's-sağîr*'den önce yazmıştır, *Şürûti'l-evsat*'ine zaman yazdığı ile ilgili bir bilgiye sahip

⁷ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV yayınları, Ankara, 2014, s. 24-26.

⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, Babanzade, 1338/1920; *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-üellifin ve âsarü'l-musannafin*. trc. Kilisli Rifat Bilge; tashih İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1955, I/448.

⁹ Muhammed Şeybânî, *el-Asl/el-Mebsût*, thk. Mehmet Boynukalın, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2012, Vakıf (12/66-95), Vekâlet (11/247-254), Rehin (3/182-185), Kefâlet (10/531-533), Mudârebe (4/291)

¹⁰ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 36-38

¹¹ İbn Nedim Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Matbaatü'l-İstikâme, Kahire, t.y., s.306; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I/58; Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah 1067/1657, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Şerefettin Yalçıkaya, Kilisli Rifat Bilge (yay. haz.), 2. Baskı. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971, II/1046

değiliz.Şürûti's-sağîr'in başlangıcında, muhtemelen eseri imlâ ettirdiği öğrencilerinden biri tarafından yazılan “Ebu Cafer b. Ahmed Selâme el-Ezdî şöyle dedi ve bunu ondan Rebiulevvel 305 yılında Mısır Fustât'da dinledim...”¹² ibaresinden anlaşıldığı üzere eserlerin telifi söz konusu tarihten önce gerçekleşmiştir.

Şürûti's-sağîr ve Şürûti'l-kebîr'in bir bölümü Ruhi Özcan tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş ve *el-Hâvi fi Şürûti't-Tahâvî* adıyla beraber neşredilmiştir.¹³ Jeanette Wakin ise Şürûti'l-kebîr'in “kitâbu'l-buyû” bölümünü esas alan bir doktora çalışması yapmıştır.¹⁴ Ayrıca Muharrem Önder *el-Hâvi* merkezli olmak üzere “Ebu Cafer et-Tahâvî (239–321/853-933) ve Şurût İlmi” adıyla bir makale yayınlamıştır.¹⁵

Tahavî'nin eserleri günümüze ulaşan ilk müstakil şurût eserleridir. Söz konusu eserler şurût ilmine önemli katkılarda bulunmuş, Tahavî'den sonra bu konuda yazılan literatürü etkilemiş, başta Hanefî şurût eserleri olmak üzere tüm şurût eserlerine kaynaklık etmiştir. Nitekim daha sonra bahsedeceğimiz Hanefî şurût eserlerinin kaynakları ile ilgili değerlendirmeler de dikkate alındığında Tahavî'nin en temel kaynaklardan biri olduğu görülecektir. Ayrıca şurût ilminin tarihini teşrî, gelişim ve olgunluk/kemâl dönemi olarak üç döneme ayıran Ruhi Özcan da olgunluk dönemini Tahavî ile başlatır.¹⁶

Tahavî'nin şurût ilminde daha fazla uzmanlaştığı bir dönemde yazıldığı ve muhtasar bir eser olduğu için *Şürûti's-sağîr* daha sistematik bir eser görünümündedir. Tahavî burada konuları daha dakik bir şekilde ele alır¹⁷ ve bazı konularda *Şürûti'l-kebîr*'de ifade ettiği görüşleri değiştirerek farklı tercihlerde bulunur.¹⁸ *Şürûti'l-kebîr* ise konuları daha ayrıntılı olarak ele alır.

Birkaç istisna dışında¹⁹ konuları ve tasnifi benzer olan her iki eserde sırasıyla şu bölümler yer alır: *Kitâbu'l-buyû*, *şüf'â*, *icârât*, *ezkârû'l-hukûk ve'r-ruhûn*, *ikrâr*, *berâât*, *vekâlât*, *vesâyâ*, *kısme*, *sadakâtu'l-memlûke*, *hibât*, *sadakâtu'l-mevkûfât*, *nikâh*, *talâk*, *itâk*, *tedbir*, *mükâtebât*, *mudârebe*, *şirket*, *sulh*, *ariye*, *me'zûn lehu fi't-ticâre*, *tahkiyât*, *kefâlât*, *damânât*, *havalât*, *cinâyât*, *emânât*, *müvâlât*, *lûkata*, *velâyâtu'l-kudât*, *mehâdir*, *sicillât*.

Eserlerinde belge tanziminin öğretimini konu edinen ve kendinden önceki şurût eserlerine muttali olan Tahavî, şurût fihî ve yazımı konusunda farklı görüş ve yazım şekillerine değinir, bunların delillerini zikreder, bu konularda açıklamalar yapar, mezhep tercihini ve kendi tercihlerini belirtir. Yeri geldiğinde Ebu Hanîfe de dâhil olmak üzere katılmadığı görüşleri belirtir, naklî ve aklî delillerle tercih ettiği görüşü temellendirmeye çalışır. Belge yazımında kullanılan ibare ve lafızları tefsir eder, ehl-i şurût'un yazımında ihtilaf ettiği meselelerde çözüm üretir ve bu konularda yeni görüşler ortaya.²⁰

Eserlerinde kullandığı kaynaklara baktığımızda Tahavî, fikhî ihtilaflarda atıflar yaptığı fakihlerin dışında, şurût fihî ve yazımı konusunda başta mezhep imamı Ebu Hanîfe, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî, Züfer b. Huzeyl (ö. 158) olmak üzere Yusuf b. Halid es-Semti (ö. 189), İsa b. Eban (ö. 221), Ebu Zeyd eş-Şürûtî (III. yüzyıl), Hilal b. Yahya (ö. 245), Ebubekir el-Hassaf (ö. 261), Bekkar b. Kuteybe, Ebu Hâzım gibi şurût uzmanlarına çokça atıflar yapar.²¹

¹² Ebu Cafer et-Tahâvî, eş-Şürûtu's-sağîr, thk. Ruhi Özcan, s.3

¹³ Ruhi Özcan, *el-Hâvi fi şürûti't-Tahavî*, Yüksek Lisans Tezi, Külliyyetü'l-Âdâb ve Hey'etü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ fi Câmî'ati Bağdâd, Bağdat, 1972.

¹⁴ Jeanette A.Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law: The Chapters on Sale from Tahawi's Kitab al-Shurut al-Kabir*, The University of New-York Press, Albany 1972.

¹⁵ Muharrem Önder, “Ebu Cafer et-Tahâvî (239–321/853-933) ve Şurût ilmi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, 2008, s. 365–397

¹⁶ Özcan, s.151

¹⁷ Özcan, s.351

¹⁸ Tahavî'nin görüşünü değiştirdiği meseleler için bkz. Özcan, s.367

¹⁹ Özcan, s.351

²⁰ Tahavî'nin şurût yazımına katkıları için bkz. Özcan, 362-366

²¹ Tahavî'nin kaynakları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Özcan, s. 1167-1197

3- Hâkimü's-Şehîd el-Mervezî (ö.334/945), *Kitabu's-Şürût*.

Ebu'l-Fadl, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. Abdullah el-Mervezi, el-Belhî. Merv, Kûfe, Mekke, Kahire gibi pek çok ilim merkezine seyahat ederek ilim tahsil etti. Buhara kadılığı ve Sâ mânî Emiri Nuh b. Nasr'a vezirlik yapan Mervezî, bir ayaklanma sırasında şehid edildi. En önemli eseri Muhammed eş-Şeybânî'nin zâhirurrivâye olarak isimlendirilen altı kitabını derlediği *el-Kâfi* adlı eseridir.²²

Kaynaklarda Mervezî'ye atfedilen²³ şürût eseri büyük olasılıkla *el-Kâfi* adlı eserinin *Kitabu's-şürût* bölümüdür. Yaklaşık 10 sayfa olan şürût bölümüne Mervezî, “bir kimse ev satın alırsa şöyle yazar” şeklinde bir ifadeyle başlar ve ev satış muamelesi örneğinden hareketle satış belgelerinin nasıl tanzim edileceği konusuna temas eder. Ardından sırasıyla muhtelif ev türleri ve farklı özelliklere sahip evlerin satış belgesinin nasıl yazılacağı, satışın vekil vasıtasıyla yapılması, çok ortaklı evin satışı, arazi satışı, kiralama, muhâlaa vb. muamelelerin nasıl kayda geçirileceği konularına temas edilir.

Söz konusu konular işlenirken hemen hemen görüşlerin tamamı mezhep imamı Ebu Hanîfe, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e atfedilir.²⁴ Ona hiçbir atf yapmamasından anlaşıldığı kadarıyla çağdaşı sayılan Tahâvî'nin şürût eserlerinin Mervezî'ye ulaşmadığı söylenebilir.

4- Şemsü'l-ime es-Serahsî (ö.483/1090), *Kitâbu's-Şürût*.

Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî'dir. Serahs'da doğdu Buhâra'da eğitim gördü. Hocaları arasında Ali es-Suğdî (ö.461) ve Şemsüleimme el-Halvânî (ö.452) yer alır. Merğînân'da vefat eden Serahsî'nin eserleri arasında Mervezî'nin *el-Kâfi* adlı eserinin şerhi olan *el-Mebsût*, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* ve *Usûlü's-Serahsî* sayılabilir.²⁵

Kitâbu's-şürût, Serahsî'nin müstakil bir eseri olmayıp *el-Mebsût* adlı eserinin bir bölümüdür.²⁶ Serahsî yaklaşık 50 sayfa olan şürût bölümüne ilgili ayet ve hadislerle delillendirerek hukukî muamelelerin yazılmasının gerekliliği ve şürût ilminin önemi ve faydalarına değinerek başlar. Ardından akitler için model akit kabul edilen alışveriş işleminin nasıl belgelendirileceğini ev satış sözleşmesi örneği üzerinden ayrıntılı olarak ele alır. Sırasıyla belgeye başlangıç ifadesi/giriş formülü, tarafların kimlik tespitinin nasıl yapılacağı, satış konusu malın tanımlanması, sınırlarının ve irtifak haklarının tespiti, satış bedelinin tespiti ve yazımı, derek tazminatı²⁷ ve satışa dâhil olan ve olmayan şeyler konularına değinilir. Ardından arazi satışı, kiralama, ortaklık, muhalaa ve deyn ile ilgili muhtelif konuların nasıl kaydedileceğine temas edilir. Mervezî'nin *el-Kâfi* adlı eserinin şürût bölümü ile karşılaştığımızda Serahsî'nin bu bölümde büyük oranda *el-Kâfi*'yi esas aldığı ilave atf ve açıklamalarla konuları daha geniş olarak ele aldığı söylenebilir.

Serahsî muamelelerin nasıl yazılacağı ile ilgili hususları aktarırken başta “şürût ilmini ilk öğreten kişi” olarak vasıflandırdığı Ebû Hanîfe olmak üzere Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybanî, Züfer b. Huzeyl, Sevvâr b. Abdullah (II. yy), Yusuf b. Halid es-Semti, Ebu Zeyd eş-Şürûtî, Hilal b. Yahya, Ebu Cafer et-Tahavî, Ebu Ali eş-Şaşı'nın (ö.344) görüşlerine yer verir. Ayrıca meselelerin fikhî boyutları ile ilgili olarak da bu isimler dışında İbn Şübrüme (ö.144), İbn Ebî Leyla (ö.148), İsa b. Ebân, Halvânî ve İmam Şafii'nin (ö.204) görüşlerini zikreder.

²² Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 39-40.

²³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046

²⁴ Hakimüşşehid el-Mervezi, *el-Kâfi*, Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu, no: 646, vr. 623-628.

²⁵ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 59-60.

²⁶ Ebu Bekr es-Serahsî, *el-Mebsût*, Matbaatü's-Saade, Kahire, t.y., 30/167-208.

²⁷ Şatış konusu olan malda başka bir kimsenin daha önceden hak sahibi olduğunu iddia etmesi durumunda malı tazmin etme.

Tamamı Türkçeye tercüme edilen *el-Mebсут*'un şürût bölümü “koşullar kitabı” adıyla tercüme edilmiştir.²⁸ Ayrıca şürût bölümü üzerine Abdullah Özcan tarafından “İmam Serahsî’de Sözleşme Hukuku”²⁹ adıyla bir makale telif edilmiştir.

5- Ebû Hafs en-Nesefî (ö.537/1142), *el-Fâik fî Şürûti'l-Vesâik*.

Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nesefî, es-Semerkindî. Buhâra ve Bağdat’da Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö.493), Cemâleddin er-Rîğidmûnî (ö.493) ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö.508) gibi âlimlerden ilim tahsil etti. *el-Akâidü'n-Nesefiyye* adlı akâide dair meşhur eserinin yanında başta fıkıh olmak üzere çeşitli konularda yazılmış birçok eseri vardır.³⁰

Sonraki şürût eserlerinde kendisine çokça atıf yapılan *el-Fâik fî şürûti'l-vesâik* adlı eserin sadece tek bir yazma nüshasını tespit edebildik. Söz konusu nüsha Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu 1038 numarada yer alır. Müstensihî belli olmayan ve 1004/1595 yılında istinsah edilen nüsha 164 varaktır ve başında üç sayfalık bir fihrist yer alır. Mukaddimedede müellifin “eseri *el-Fâik fî şürûti'l-vesâik* olarak isimlendirdiğini” belirten ifadelerinin yer alması nedeniyle eserin adı konusunda bir tereddüt yoktur (vr.2a). Vikaye varağında da Celâleddin el-İmâdî’den naklen eserin “*Manzumetü'l-hilâfiyye ve Mecmûu'l-ulûm* sahibi, eş-Şeyh el-İmam ez-Zâhid el-Mücâhid Necmüddin en-Nesefî’nin olduğunu” belirten ibareler yer alır. Eserin başlangıç ifadeleri “...أسأل الله الذي لا إله سواه ولا معبود إلا إياه” şeklindedir.

Eserin mukaddimesinde yer alan ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Nesefî söz konusu eseri bir dostunun talebi ve ısrarı üzerine kaleme almıştır. Belge örneklerini kaydetme, en doğru şekliyle belge yazımında itibara alınan hususlara dikkat çekme, kâtibin ihtiyaç duyduğu; manaları kavrama, yazıyı geçersiz kılan ve yazının üzerine bina edildiği unsurlara hâkimiyet sağlama gibi konulara işaret etme gayesiyle eseri kaleme aldığını belirten Nesefî, muâmelât, münakehât ve benzeri konuların yazımında âdet olmuş, seleften belge yazımı konusunda uzman olanların tercihi olan, kapalı olmayan, anlaşılır bir üslupla eserini telif ettiğini belirtmiştir (vr.2a).

İki mukaddime ve iki kısımdan oluşan eser şu konuları içerir: Birinci mukaddimedede, “çeşitli akitlerde vesika ve belge düzenlemenin gerekliliğine delalet eden deliller” başlığı altında kitap, sünnet, icma ve aklî delillere yer verir (vr.2a). İkinci mukaddimedede ise “kâtibin nitelikleri ve yerine getirmesi gerekli unsurlar” konu edilir (vr.3a).

Birinci bölümde “fıkıh bablarına göre, insanlar arasında cari muamele, akit ve fesih çeşitleri” ana başlığı altında sırasıyla; *bey’, selem, sulh, havâle, şerike, kırâz, vekâlet, el-abdü'l-me’zûn fi’t-ticâre, ikrâr, âriyet, şüf’a, müsâkât, icârât, vakıf, hibe, vesâyâ, nikâh, sîdâk, talâk, ric’at, hul’, firkat, siyer, kasame, itk, tedbîr, kitâbe, ümmühâtü'l-evlâd* muamelelerinin nasıl yazılacağı ile ilgili hususlara ve örnek belgelere yer verilir (vr.4b-102a).

İkinci bölümde “yargılama/kaza ve onunla ilgili belgeler” konu edilir. Bir giriş ve altı başlık altında incelenen bu bölümde şu başlıklar yer alır; Kazanın fazileti ve kâdînin üstünlüğü, kâdînin yerine getirmesi gerekli şeyler (vr.103ab), taahhütnâme (*uhûd*), menşûr ve kayyım atama yazıları (vr.104a), dava ve beyyinât (vr.112a), Kâdîların hükmüne ve hâkimlerin görüşüne bırakılmış özel davalar ve münferit olaylar (vr.119b), mahdarlar ve siciller (vr.128b), kitâbu'l-hükmîler (kâdî yazışmaları) (vr.152a), imza ve mühür çeşitleri (vr.158a).

²⁸ Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî., *el-Mebсут*, Tercüme editör, Mustafa Cevad Akşid, Gümüşev yayınları, İstanbul, 2008, 30/219-271.

²⁹ Özcan, Abdullah, “İmam Serahsî’de Sözleşme Hukuku”, *Diyanet İlmî Dergi*, (Ankara, 2013), cilt:49, sayı:2, s.135-154.

³⁰ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s.66-68.

Mukaddimede ifade ettiği üzere kendinden önceki şürût uzmanlarının görüşlerini ve tercihlerini dikkate alan Neseî, şürût fihkî ve yazımı konusunda farklı görüşlere ve yazım şekillerine yer vermekle beraber çoğunlukla görüş sahiplerini ve kaynaklarını belirtmez.

6- el-Hâkim es-Semerkandî, (ö. 550/1155), *Kitâbü's-Şürût ve'l-Vesâik, Kitâbu's-Şürût ve Ulûmu's-Sukûk, Kitâbu Rusûmu'l-Kudât.*

Ahmed b. Muhammed b. Abdülcilil b. İsmail, Ebu Nasr, es-Semerkandî, el-İbrîsimî. 486 yılı civarında Semerkant'da doğdu. Fıkıh eğitimini burada tahsil etti. İshak b. Muhammed en-Nûhî'den Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tenbîhu'l-gafilîn* adlı eserini okudu. 550'li yıllarda burada vefat etti.³¹

Kaynaklarda adları belirtilmeden şürût ve sicillât konusunda eserleri bulunduğu kaydedilen Semerkandî'nin bu konuda günümüze ulaşan ve tahkik edilen üç eseri vardır. Bu eserler, Irak Müzesi Yazmalar Kütüphanesi 5739 numarada yer alan ve içinde sırasıyla Hassaf'ın *Şerhu Edebi'l-kâdî* adlı eseri ile Semerkandî'nin *Kitâbu rusûmu'l-kudât, Kitâbu's-şürût ve ulûmu's-sukûk, Kitâbu's-şürût ve'l-vesâik* adlı eserlerinin bulunduğu bir yazmada yer alırlar. Her üç eser de bu yazmaya dayanılarak tahkik edilmiştir. Yazmanın müstensihî Ömer b. Ebu'l-Hasan et-Temîmî el-Esferlerî'dir. Müstensih kitabın sonuna istinsah tarihi olarak Zilhicce 509/1116 tarihini kaydetmiştir. Nüshada eserlerin yazım tarihleri belirtilmediği için söz konusu eserleri hangi sırayla yazdığı konusunda bilgi sahibi değiliz.

Söz konusu istinsah tarihi dikkate alındığında yazmanın, müellifin hayatta olduğu bir dönemde kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Ancak istinsah tarihi ve müellifin zikredilen doğum tarihi göz önünde bulundurulduğunda Semerkandî'nin bu eserleri oldukça genç sayılabilecek yirmili yaşlarında telif ettiğini söylememiz gerekir. Bu açıdan istinsah tarihi ve doğum tarihi daha fazla araştırılmaya ve teyide muhtaçtır. İmâdî'nin Semerkandî'ye atfen yaptığı alıntılar (vr. 9a, 107b, 168b, 176b) söz konusu eserlerdeki ibarelerle uyuşması eserin müellife nispeti konusunda bir şüphe bırakmamaktadır.

Kitâbu rusûmi'l-kudât: Semerkandî'nin, adlî belgeler olarak da isimlendirilebilecek kaza faaliyeti ile ilgili belgelere yer verdiği eserin mukaddimesinde hamdele ve salveden sonra belge tanziminin insanlar için faydalarına değinilir ve bu faydalar; yüce Allah'a ve rasûlüne itaat ve ittiba, malların korunması, tartışmaları önleme, ortaya çıkabilecek şüpheleri giderme, akitlerdeki fesat unsurlarını ortadan kaldırma şeklinde sıralanır. Ardından resmi belgelerin zamanın âlimlerinin uygun gördüğü kendisinin doğru bulduğu yazım şekillerini derlediğini belirten Semerkandî, eserde belgelerin yazımında yer alması gerekli unsurları tespiti hedeflediğini ifade eder.

Mukaddimenin ardından on iki bölümde adlî belgelerin yazım şekillerine yer verilir. Birinci bölümde "*rusûmu'l-hükkâm*" başlığı altında kâdî atama yazıları (*kitâbetü'l-menşûr*), önceki kâdılardan teslim alınan dosya ve defterleri teslim yazıları (*kabzu divânu'l-hükm, el-cerâid*) ile imza çeşitleri ve imzaların yazımı (*rusûmu't-tevkî'ât*) konuları ele alınır. Diğer bölümlerde sırasıyla; Dilekçeler (*iltimâsât*), evlendirme kayıtları (*kütübu't-tezvîcât*), evliliği engelleme yazıları (*kitâb fi'l-'adl*), kayyım atama yazıları (*kütübü'l-kavvâm*), nafaka vb. takdîri yazıları (*kütübü't-takdîrât*), borçlanma yazıları (*kütübü'l-istidânât*), aracılık yazıları (*kütübü't-tavassutât*), insanların ve hayvanların dış görünüşlerinin tasviri (*hilâ ve's-şiyât*), mahdarlar, siciller ve kâdîların yazışması (*kütübü'l-hükmiyye*). Eserin sonunda muhtemelen müstensih tarafından düşülmüş kayıta eserin tamamlandığı, devam eden sayfalarda *Kitâbü's-şürût ve ulûmu's-sukûk* adlı eserin yer alacağı belirtilir.

Semerkandî, bölümlerde aynı konuyla ilgili çok fazla farklı görüşlere ve yazım şekillerine değinmez ilgili konuyla ilgili kısaca tercih ettiği örnek yazım şekillerine yer verir. Tercihlerini temellendirmek üzere de olsa birkaç kez mezhep imamlarına yaptığı atıflar

³¹ Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, 775/1373, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kahire, 1978, I/110

dışında herhangi bir atıfta bulunmaz veya kaynak belirtmez. Eser Muhammed el-Hadisî tarafından tahkik edilmiş ve neşredilmiştir.³²

Kitâbü's-şürût ve ulûmu's-sukûk: Semerkandî esere giriş ifadeleri olmaksızın “mutlak alışveriş” başlığı ile başlar. Bu başlık altında öncelikle alışveriş ve diğer akitlerde tespiti ve yazılması gerekli unsurlara değinir ve bu unsurları şu şekilde ifade eder: Tarafların ve akdin konusunun belirli kılınması, akdi ifsat eden veya âlimlerin üzerinde ihtilaf ettiği unsurlardan arındırma, bedellerin tespiti ve kabz edilmesi, şahitlik ve tarihin yazılması. Bu unsurların nasıl tespit edileceği ve yazılacağı ile ilgili açıklamalara yer verir. Örneğin tarafların kimlik tespiti ve bunun belgeye yazımı ile ilgili nesep, baba ve dede adının belirtilmesi, lakap, meslek, dış görünüş, şahit talep etme gibi unsurların hangilerinin gerekli olduğu ve kimlik tespitine etkileri hususlarında açıklamalar ve bu konuda şürût âlimlerinin farklı görüşlerine yer verir.

Ardından bu bölümde tüm akitlerde örnek olmak üzere ev satış belgesinin yazımına temas eden (s.89) Semerkandî, sonra tek tek ifadelerin yazımı ile ilgili açıklamalara yer verir. Giriş formülünün nasıl yazılacağı (s.92), sınırların yazılması (s.93), irtifak haklarının zikredilmesi (s.95), akdin geçerliliğinin ve vasıflarının zikredilmesi (s.102), derek tazminatı (s.103, 186), akde dâhil olan ve olmayan şeyler (s.116) ve alışveriş belgelerinde zikredilen ilave unsurlara değinir (s. 186). Ardından sırasıyla *tevliye, şüf'a, vefâ, ikâlât, selem, icârât, müzâra'ât, muamelât, mudarebât, şerikât, vekâlât, ekârîr, kefâlât, havâlât, berâât, musâlehât, kasemât, nikâh, hul', itâk, tedbîr, kitâbe, hibât ve's-sadakât, ariyet, evkâf, mesârif, vesâyâ* başlıkları altında bu muamelelerin nasıl yazılacağı ile ilgili hususlara ve örnek yazım şekillerine yer verir.

Semerkandî eserinde muamelelerin fikhî açıdan geçerliliği hususunda Hanefî fakihleri dışında Şafiî, İbn Ebî Leyla, İbn Şübrüme gibi âlimlerin farklı görüşlerine de yer verir ve onların görüşleri çerçevesinde belgenin geçerliliğini sağlayacak tarzda yazımına yer verir. Ayrıca Muhammed eş-Şeybanî, Yusuf b. Halid es-Semti, Ebu Zeyd eş-Şürûtî, Hilal b. Yahya, Ebu'l-Kâsım es-Saffâr, Ebu Nasr ed-Debûsî, Hassâf, Tahâvî gibi şürût uzmanlarından atıf ve nakillerde bulunur. Eser Ahmed Bedran tarafından tahkik edilmiş ve neşredilmiştir.³³

Kitâbü's-şürût ve'l-vesâik: Eser herhangi bir mukaddime olmaksızın “bir malı ikrarın yazımı” başlığıyla başlar sırasıyla; *ikrâr, hilâ/hulî, şirâ, icârât, müzâraâ, rehin, sulh, kısmet, şeriket, kırâz, damân, havâle, sadâk, hul', teslimu'l-cihâz, itk, kitâbet, sübûtu'l-istilâd, selem, şüf'â, vakıf, vasiyet* konuları ile ilgili muamelelerin yazım örneklerini ihtiva eder. Farklı yazım şekillerine çok fazla yer verilmeyen eserde kaynaklar da belirtilmez. Sadece çok fazla olmamak üzere Ebu Hanife ve Muhammed eş-Şeybânî'ye atıflar yapılır. Anlaşıldığı kadarıyla bu eserde Semerkandî çeşitli muamelelerle ilgili tercih ettiği ve nispeten kısa sayılan örnek yazım şekillerine yer vermiştir. Eser Yahya Murad tarafından neşredilmiştir.³⁴

7- *el-Fetâva'z-Zahîriyye, Kitâbu's-Şürût, Kitâbu'l-Mehâdir ve's-Sicillât.*

el-Fetâva'z-Zahîriyye içinde yer alan “şürût” ve “mehâdir” bölümlerinin tanıtımına geçmeden önce bu eserin nispeti ve nispet edildiği şahıslar ile ilgili bazı hususlara değinmek gerekmektedir.

Eserin nispet edildiği şahıslardan biri Ebu'l-Mehâsin Hasan b. Ali b. Abdülaziz b. Abdürrezzak b. Ebu Nasr, Zahîrüddin el-Merğînânî'dir (ö.6. yüzyıl). Merğînânî'nin hocaları arasında babası Ali b. Abdülaziz el-Merğînânî (ö. 506), Burhaneddin Abdülaziz b. Ömer b. Maze (ö.518), Şemseddin Mahmud el-Özcendî, Kâdîhân el-Ced ve Mesud b. Hüseyin el-

³² Hâkim es-Semerkandî, *Kitâbu rusûmu'l-kudât*, thk. Muhammed Câsim el-Hadisî, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, Bağdad, 1985.

³³ Hâkim es-Semerkandî, *Kitâbü's-şürût ve ulûmu's-sukûk*; thk. Ahmed Câbir Bedran, Merkezü'd-Dirâsati'l-Fıkhîyye ve'l-İktisâdiyye, Kahire, 2006.

³⁴ Hâkim es-Semerkandî, *Kitâbü's-şürût ve'l-vesâik, Enisü'l-fukahâ* ile birlikte, thk. Yahya Murâd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Kâşânî (ö.520) yer alır. Öğrencileri arasında ise kız kardeşinin oğlu İftiharüddin el-Buhârî (ö.542), *el-Fetâva'l-Hâniyye* müellifi Fahreddin Kâdîhân (ö.592), ve Zahîrüddin el-Buhârî (ö.619) sayılabilir.³⁵ Ölüm tarihi tam olarak bilinmese de babası, hocaları ve öğrencilerinin ölüm tarihleri göz önünde bulundurulduğunda hicri altıncı asrın ortalarında vefat ettiği söylenebilir. Bağdatlı İsmail Paşa'nın ölüm tarihini 616 olarak belirtmesi muhtemelen Zahîrüddin el-Buhârî ile karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. *el-Fetâvâ, Kitâbu's-şürût ve Akziyyetu'r-Resûl / el-Akziyye* adlı eserleri bulunmaktadır.³⁶

Eserin nispet edildiği ikinci isim Ebu Bekr Zahîrüddin Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Buhârî'dir. Babasından ve Zahîrüddin el-Merğînânî'den ders aldı. Mecdüddin el-Usrûşenî (ö.637) öğrencileri arasındadır. Buhâra'da kâdılık ve muhtesiblik yapmış, 619/1222 yılında vefat etmiştir. *Fevâidü'z-Zahîriyye* ve *Fetâva'z-Zahîriyye* adlı eserleri vardır.³⁷

Son dönem kaynaklarının çoğunluğunda *el-Fetâva'z-Zahîriyye*, Zahîrüddin el-Buhârî'ye nispet edilmektedir.³⁸ Anlaşıldığı kadarıyla eseri el-Buhârî'ye ilk olarak Kâtip Çelebi, eserin başlangıç ifadelerini zikrederek nispet eder.³⁹ Muhtemelen sonraki kaynaklar da buna dayanarak eseri Buhârî'ye nispet ederler. Bu nispet, her ikisinin lakaplarının “zahîrüddin” olması veya *el-Fetâvâ* adında eserlerinin bulunmasından kaynaklanıyor olabilir. Ancak önceki Hanefî tabakat eserlerinde Buhârî'ye sadece *el-Fevâidü'z-Zahîriyye* adlı eser nispet edilmekte *el-Fetâva'z-Zahîriyye*'den bahsedilmemektedir.⁴⁰

Türkiye kütüphanelerindeki kataloglarda müellif olarak Merğînânî'nin kaydedildiği *el-Fetâva'z-Zahîriyye* isimli yazmalar Kâtip Çelebi'nin zikrettiği şekilde (الحمد لله المتفرد بالعلاء (المتوحد بالبقاء الدافع ضرر البلاء) ifadeleri ile başlamaktadır. Dolayısıyla Buhârî'ye ve Merğînânî'ye nispet edilen eserler aynı eser gibi görünmektedir. Nitekim incelediğimiz eserler arasında yer alan Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu 1049, 1050, 1051 ve 1052 numaralarda yer alan nüshaların katalog kayıtlarında müellif olarak Zahîrüddin el-Buhârî zikredilmektedir. Oysa 1049 numaralı yazmanın zahriye sayfasında, 1051 numaralı yazmanın istinsah kaydında kitabın müellifinin Merğînânî olduğu belirtilmektedir.

Türkiye kütüphanelerinde yer alan en eski nüsha olan Manisa İl Halk Kütüphanesi 794/1 numarada yer alan 648 yılında istinsah edilen nüshanın sonundaki istinsah kaydında “*Birinci bölümü tamamlanan el-Vâkiât ve'n-nevâzil kitabı, cem ve bir kısmını imlâ ettirme açısından el-Kâdi el-İmam Bedüddin'e, kalan kısmını Muhammed b. Muhammed b. Mesud el-Buhârî'ye*⁴¹ *imlâ ettirme ve kitabın bölümlendirilmesi (tecnîs) açısından oğlu el-Kâdi el-İmam Zahîrüddin'e nispet edilir ...*” ifadeleri yer alır. Bu ifadelerden hareketle eserin Zahîrüddin el-Kebîr Ali b. Abdülaziz el-Merğînânî (ö. 506) ve oğlu Zahîrüddin Hasan b. Ali el-Merğînânî tarafından imlâ ettirildiği, Zahîrüddin el-Buhârî'nin, Merğînânî'nin öğrencisi olması hasebiyle eseri imlâ edenler arasında olduğu bu nedenle de ona nispet edildiği söylenebilir. Ancak eserin müellifinin tam olarak tespiti hususu daha ayrıntılı olarak araştırılmaya muhtaçtır.

Kaynaklarda şürût eseri olan müellifler arasında Merğînânî zikredilmekte, Buhârî'nin isminden bahsedilmemektedir.⁴² Burhaneddin el-Buhârî, Celâleddin el-İmâdî, et-Tarsûsî gibi sonraki şürût yazarları da Merğînânî'nin adını zikrederek atıflar yapmaktadır. Ayrıca el-

³⁵ Kureşî, *el-Cevâhir*, I/198-199; Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, 1304/1886, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-Fevâidü'l-behiyye*, tashih ve talik Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., s.62-63

³⁶ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, I/280

³⁷ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s.156-157; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s.98; M. Esad Kılıçer, *DİA*, 6/376

³⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 156-157; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s.98; Kılıçer, “Zahîrüddin Buhârî”, 6/376

³⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1226

⁴⁰ Kureşî, *el-Cevâhir*, II/20; İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım, *Tacü't-terâcim*; thk. İbrâhim Salih, Dârü'l-Me'mun li't-Türas, Dimaşk, 1992, I/232-233.

⁴¹ Bu kişi Merğînânî'nin hocası Mesud b. Hüseyin el-Kaşânî'nin (ö.520) torunu olabilir. Babası Muhammed b. Mesud el-Buhârî (ö.555) olarak tanınır.

⁴² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, I/280.

İmâdî, et-Tarsûsî'nin eserlerinde ve *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin şürût ve mehâdır bölümlerinde *el-Fetâva'z-Zahîriyye*'nin şürût bölümüne çokça atıflar yapılmaktadır.

el-Fetâva'z-Zahîriyye'de “şürût” ve “mehâdır ve's-sicillât” bölümleri “*Kitâbu'd-da'âvî*” içinde “beyyinnat” bölümünden sonra ikinci ve üçüncü bölümler olarak yer alırlar.⁴³ Şürût bölümünün başında müellif bu bölümü on bir başlık altında ele alacağını söyleyerek bu başlıkların neler olduğunu belirtir (vr. 123a). Birinci başlık olan “Hilâ ve şiyât” kısmına başlamadan önce kısaca şürût ve sakk kelimelerinin anlamlarına değinir. Ardından sırasıyla “1-Hilâ ve şiyât, 2-Nikâh, hul', 3-Itâk, tedbîr, istilâd, kitâbe 4-Eşriye, selem, şüf'a 5-İcârât, müzâraât 6- Şerikât, vekâlât 7-Kefâlât, havâlât, musâlahât 8-Kısmet 9-Hibât, sadakât, 'avârî 10-Evkâf, sukûk 11-Rüsümü'l-hükkâm, müşrif ve vasî atama yazıları (vr.123a-149a)” başlıkları altında söz konusu muamelelerle ilgili yazıların nasıl tanzim edileceği ile ilgili hususlara ve örnek yazım şekillerine yer verir. Mehâdır ve's-sicillât bölümünü ise “mahdar ve sicil yazımının öğretimi (vr.149a)” ve “mahdar ve sicil yazımındaki hatalar (vr. 158b)” şeklinde iki ana başlık altında ele alır. Konuları ele alırken meselelerin fikhî hükümleri ile ilgili farklı görüşlere yer veren müellif belge tanzimi ile ilgili Ebu Zeyd eş-Şürûtî, Tahâvî, Serahsî, Neseî, Semerkandî, gibi şürût uzmanlarının görüşlerine yer verir.

8- Burhâneddin el-Buhârî (ö. 570/1174?), *Kitâbu'ş-Şürût, Kitabu'l-Mehâdır ve's-Sicillât*.

Burhânedin Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer b. Maze el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-Burhânî, ez-Zehîra* ve *Tetimmetü'l-fetâvâ*'nın yazarıdır. *el-Muhîtü'l-Burhânî*'nin neşrinde de olmak üzere birçok kaynakta ölüm tarihi olarak 616/1219 tarihi zikredilir. Ancak Murteza Bedir söz konusu tarihin yanlış olduğunu, hatanın Burhâneddin el-Buhârî'nin aynı aileden Muhammed b. Ahmed ile karıştırılmasından kaynaklandığını belirtir ve 570-580 yılları civarında vefat ettiğini belirtir.⁴⁴

Burhâneddin Buhârî'ye atfedilen şürût ve mehâdır eserleri müstakil eserler olmayıp *el-Muhîtü'l-Burhânî* içinde “Kitabu'ş-şürût” ve “Kitabu'l-mehâdır ve's-sicillât” adıyla yer alan bölümlerdir. Ahmed ed-Dımaşkı tarafından yapılan tahkikte sadece “mehâdır ve sicillât” bölümü bulunmakta “şürût” bölümü yer almamaktadır. Nuaym Eşref Nur Ahmed tarafından yapılan tahkikte⁴⁵ ise 21-22. ciltlerde “şürût” bölümü yer alır.

Eserin şürût bölümünün ilk satırlarında, Buhârî'nin, mezhep imamı Muhammed eş-Şeybânî'ye tabi olmak üzere şürût bölümüne alışveriş akitleri (eşriye) ile başladığını belirten ifadeleri yer alır. Ardından tüm akitler için örnek şablon olmak üzere ev satış belgesinin yazımına yer verilir ve belgede yer alan ifadelerin yazımı ile ilgili tartışmalara değinilir. Eserde sırasıyla *eşriye, ikâle, nikâh, talak, itâk, tedbîr, ümmühâtü'l-evlat, kitâbe, muvâlat, vedâi', 'avârî, hibe ve's-sadaka, evkâf, vesâyâ, şüf'a, kısmet, icâre, ekârîr, vekâlet, kefâlât, havâle, musâlahât, berâât, rehin, müzâraa ve'l-muâmele, mudârebe, şerikât, mukâtaât, muvâdiât, emân, hilâ ve'ş-şiyât* bölümlerine yer verilir ve söz konusu işlemlerle ilgili örnek yazım şekillerine ve bu belgelerin yazımı ile ilgili görüş farklılıklarına temas edilir. Yer yer “bu konuda biz şöyle deriz” ifadeleri ile kendi tercihlerini belirtir. Mehâdır ve sicillât bölümüne ise mahdara yazılması gerekli olan şeylerin neler olduğuna değinilerek başlanır, konularına göre mahdar yazım örneklerine, hemen peşinden de aynı mahdarın sicile nasıl yazılacağına temas edilir ve yaklaşık yetmiş ayrı konuda örnek mahdara yer verilir.

Belge örneklerinin çoğunluğu, şürût eserlerinde genellikle uygulana geldiği üzere belgedeki şahıs, yer ve tarih bilgilerinin “filan kişi, falan yerde, falan tarihte” şeklinde belirsiz olarak aktarıldığı yazım için şablon olarak kullanılacak örneklerdir. Ancak bazı belge

⁴³ Zahîrüddin el-Merğînânî, *Fetâva'z-Zahîriyye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi no:794/1, vr.123a-160a

⁴⁴ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, İsam Yayınları, İstanbul, 2014, s.35-36.

⁴⁵ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, Burhâneddin Ebi'l-Me'alî Mahmûd b. Sadru'ş-Şeri'a İbn Maze el-Buhârî, 551-616, 1'tena bi ihrâcihi ve takdimihi Nuaym Eşref Nur Ahmed, *İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumu'l-İslâmiyye*, Beyrut, 2000, c. 21, 22.

örnekleri ise daha önce düzenlenmiş belgelerin şahıs, yer ve tarih bilgilerinin korunarak aynen aktarıldığı belgelerdir. Bu belgeler fıkıh tarihi ve sosyal tarihçilik açısından yazıldıkları dönem ve bölge hakkında içerdikleri bilgiler nedeniyle oldukça önemlidir. Bu belgelere örnek olarak Karahan Hükümdarı Ebû Nasr, İbrahim b. Yusuf Tamğaç Buğra Karahân'ın (433-460/1041-1068) vakfettiği medrese ve hastane vakfiyeleri (22/51-62) ile Necmeddin en-Nesefî (ö.537) tarafından, komşusu fakih el-Haccâc Muhammed b. Ömer b. Nasr el-Hammâmî, el-İsfihânî'nin ölümü üzerine h.526 yılında yazdığı miras taksim belgesidir (22/92-93).

Buhârî, belge konusu işlemin fikhî hükmü ile ilgili farklı görüşlere yer verdiği için mezhep imamlarının görüşleri yanında İbn Ebî Leyla, İmam Mâlik, İmam Şâfiî gibi diğer müçtehitlerin görüşlerine de yer verir. Konularına göre belge yazım esasları için ise daha önce yazılmış şürût eserlerine ve müelliflerine çokça atıf ve alıntılar yapar. Muhammed eş-Şeybânî, Yusuf b. Halid es-Semfî, Ebu Zeyd eş-Şürûtî, Hilal b. Yahya, Hassâf, Tahâvî, başta olmak üzere Ebu Nasr ed-Debûsî, Nesefî, Ebu Nasr es-Semerkindî, Zahiruddin el-Merğınânî gibi bazen bizzat isimlerini belirterek, bazen ise “Semerkant meşâyihî, şürût ehli, müteahhir şürût ehli şöyle söyler” gibi ifadelerle şürût uzmanlarına atıflar yapar.

9- Şemseddin el-Ekremî, (ö.727/1326), *el-Basît fi's-Şürût*.

Şemseddin Muhammed b. Ali el-Ekremî, şürût ilmi konusunda *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* adlı üç eser telif etmiştir.⁴⁶ Bu eserlerden sadece *el-Basît* günümüze ulaşmış görünüyor. Türkiye kütüphanelerinde tek bir nüshasına⁴⁷ rastladığımız eser, Kâhire'de yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.⁴⁸

Mukaddimede müellif adını “... Şemsü'l-mille ve'd-dîn el-Ekremî ” olarak zikreder. el-Ekremî, mukaddimenin başında, kendileri için hazırladığı *el-Vasît* ve *el-Vecîz* eserlerinden sonra dostlarının şürût konusunda daha geniş bir eser telif etmesini talep etmeleri üzerine söz konusu eseri kaleme aldığını (vr. 2a) ve eserine *el-Basît fi's-şürût* adını verdiğini belirtir (vr. 2b). Eserin başlangıç ifadeleri (... الحمد لله الذي رفع علم الشرع وأعلى قدره) şeklindedir. Kâtib Çelebi, el-Ekremî ve Şemsüleimme el-Halvânî'nin *el-Basît* adlı şürût eserinin başlangıç ifadeleri olarak aynı ibareyi zikreder.⁴⁹

Giriş bölümünde şürût ilminin önemine ve faydalarına değinen el-Ekremî, muamelelerin belgelendirilmesinin faydalarını; malların korunması, ortaya çıkabilecek tartışmaların önlenmesi, akdin tarafları veya konusu hususlarında oluşabilecek şüphelerin giderilmesi, tarafları fasid işlemlerden koruma ve Allah'ın emrine ve resülünün uygulamasına uyma olarak ifade eder (vr. 2ab). Ardından şürût belgelerine kitâb, hüccet, zikr, vesika, sukûk ve kabâle olmak üzere altı isim verildiğini belirtir ve şürût belgesinin unsurlarını da muamelenin tarafları, muamele konusu ve tarih olarak ifade eder (vr. 3a) ve bunların nasıl yazılacağına değinir (vr. 3ab). Ardından kısaca belge yazımının şartları, ahkâmı, sünnetleri ve müstehabları, adâbı ile belgeye tarihin nasıl yazılacağını zikreder (vr. 4a). Bu bölümün sonunda yer verdiği örnek ikrar belgesinde 10 Cemaziyelahir 697 tarihini zikreder (vr. 4b).

Eserinde temel olarak her konu için belgeye yazılması sahih olan ve olmayan, belgeyi geçersiz kılan ve kılmayan şartlarla ilgili meselelere yer verdiğini söyleyen (vr. 2b) el-Ekremî, eserine farz namazlarda yapılan niyetler, nikah, cuma ve bayram hutbeleri ile çeşitli konularda rivayet edilmiş duaları da ilave ettiğini belirtmekle beraber (vr. 3a) bu nüshada bu bölümler yer almamaktadır. Eserde sırasıyla şu konularla ilgili belgelerin yazımlarına yer verilir: *İkrâr* (vr.4b), *şirâ* (vr.15b), *itâk*, *tedbîr*, *kitâbe*, *nikâh*, *talâk*, *mudarebe*, *şeriket*, *selem*, *icâre*, *vekâlet*, *kefâlet*, *sulh*, *havâle*, *hibe*, *âriyet*, *me'zûn*, *şüf'a*, *kısmet*, *rehin*, *müzâraa*, *wakıf*,

⁴⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1047.

⁴⁷ Şemseddin el-İkrîmî, *el-Basît fi's-şürût*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu, 158-18823.

⁴⁸ Şemseddin el-Ekremî, *el-Basît fi's-şürût*, Dirâse, tahkik ve neşr, Muhammed Abdülazîz Emânî, Danışman: Selvâ Ali Mîlâd, Câmi'atü Kâhire, Külliyyetü'l- Âdâb Kısmu'l-Mektebât ve'l-Vesâik ve'l-Ma'lûmât, 2010.

⁴⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046-1047.

vasiyyet (vr.110), kitâbu's-sicillât ve rûsûmü'l-hükkâm (vr.114), kitâb ilâ ba'zi'l-hükkâm (vr.123).

Şürût fihkî konusunda başta Ebu Hanîfe olmak üzere mezhep imamlarının görüşlerine yer veren el-Ekremî, farklı yazım şekilleri hususunda Yusuf b. Halid es-Semfî (vr. 23a), Ebu Zeyd eş-Şürûtî, Hilal b. Yahya (vr. 4b), Hassâf (vr. 23a), Tahâvî (vr. 4b), Ebu Nasr es-Semerkandî (vr. 26b) gibi şürût uzmanlarına atıflarda bulunur.

10- Celâleddin el-Îmâdî (8. yüzyıl), Ğureru's-Şürût ve Dürerü's-Sümût

el-Îmâdî'nin tam adı, Celâleddin b. Muhammed b. Rükneddin el-Îmâdî, el-Fethâbâdî, el-Havârizmî, el-Özbekî, et-Tercümânî'dir. Özbek asıllı olması muhtemel olan el-Îmâdî Buhârâ'nın dış mahallelerinden biri olan Fethâbâd'ta doğdu. Muhtemelen eğitim maksadıyla o dönem önemli ilim merkezlerinden biri olan Harizm Cürcâniyyesi'ne (Gürgenç) gelen el-Îmâdî, hayatının kalan kısmını burada sürdürmüştür. Eserinin birinci bölümünün sonuna düştüğü ferağ kaydından anlaşıldığı kadarıyla 753/1358 yıllarında hayatta olan el-Îmâdî bu yüzyılın son çeyreğine doğru vefat etmiş olmalıdır. el-Îmâdî'nin hocalarının başında el-Hidâye şerhi el-Kifâye sahibi meşhur Hanefî fakihî Celâleddin el-Kurlânî (ö. 767) yer alır. el-Kurlânî dışında kendilerinden icazet aldığı hocaları arasında Fahrüddîn Hasan b. Muhammed el-Âmilî, Şeyhzâde Hüsâmüddîn b. Seyfuddîn el-Usbe, Zeynuddîn el-Makdisî, Radiyuddîn Şeyh Yahya b. Fahrüddîn el-Kasârî sayılabilir.

Eserin mukaddimesinde müellif kendi adını ve eserin adını zikrettiği için eserin müellife nispeti hususunda belirsizlik söz konusu değildir. Ancak başta Brockelmann⁵⁰ olmak üzere bazı fihrist yazarları,⁵¹ muhtemelen kendisinin aynı isimde bir şürût kitabı olması sebebiyle bu eseri Kâdî Celâledin er-Rîğdimûnî'ye (ö.493) nispet etmişlerdir. Oysa Kâtip Çelebi, Rîğdimûnî'nin şürût eserinin başlangıç cümlesini “الحمد لله الملك العلام . . . الخ” şeklinde, el-Îmâdî'nin şürût eserinin başlangıcını ise “الحمد لله الذي وتد الأرض بالاعلام المنيفة ... الخ” şeklinde artarda belirtir.⁵²

el-Îmâdî, bazı dostlarının kendisinden güvenilir şürût ve vesâik eserlerine dayanan, belge düzenleyenlerin ihtiyaç duyduğu konuları içeren ve onların ihtiyacını karşılayan, fihkî ve edebî üslûbun güzelliklerini içinde barındıran, edebî açıdan icâzî düşük olmayan, konuları ayrıntılı olarak ele alan ancak okuyucuyu sıkacak kadar da uzun olmayan bir kitap telif etmesini kendisinden talep etmeleri üzerine eseri telif ettiğini belirtir (vr.4a-6a).

Giriş, dört bölüm ve takrizler olmak üzere altı kısımdan oluşan eser klasik dönem şürût eserleriyle benzer bir içeriğe sâhiptir. 1b-7b varakları arasında yer alan eserin giriş bölümünde “hamdele” ve “salvele”den sonra sırasıyla; ilmin fazileti, fikhî ilminin diğer ilimlere üstünlüğü, kitabın telif sebebi ve süreci, kitabın bölümleri, ilm-i şürûtun önemi ve meşrûiyeti, şürût kâtibinin nitelikleri konularına değinilir.

Eserin en geniş bölümü olan birinci kısımda (vr. 7b-128a) konularına göre şürût belgelerinin nasıl hazırlanacağına değinilir. Bu bölümde konular sırasıyla şu ana başlıkları altında ele alınır; eşriye, nikâh, itâk, vekâlet, kefâlet, havâle, hîbe, vakıf, vesâyet, şüf'a, taksîm, icâre, ikrâr, rehin, sulh, ibrâ, şirket, mudârebe, muzâra'a, müsâkât, vediâ, emân, hilâ ve şiyât. Bu ana başlıkların altında muamele konusuna göre birçok alt başlık yer alır.

İkinci bölümde (vr.128a-154a) en doğru yazım şekilleriyle konularına göre mahdâr ve sicillerin yazımına değinilir. Üçüncü bölümde (vr. 154a-172a) örnekleriyle beraber mahdâr ve sicil yazımında yapılan hatalara ve bunların nasıl giderileceği konularına temas edilir.

⁵⁰Carl Brockelmann, 1868-1956. *Geschichte der Arabischen litteratur: erster supplementband*. E.J. Brill, Leiden, 1937, I/638.

⁵¹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut, 1957, I/265; Ali Rıza Karabulut, Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Mektebe Yayınları Kayseri.

⁵²Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046.

Yöneticilerin dikkat etmesi gerekli kurallar (rusûmü'l-hükkâm), imzâ örnekleri, vasî, kayyum ve müşrif atama yazıları, müzekkîye yazılan yazılar ve müzekkînin cevap yazısı, kâdı, hatîp ve muhtesip atama menşûrları (kararnâmeleri), kitâbu'l-hükmî (kâdının diğer bir kâdıya yazısı) örnekleri ve bunların yazımında dikkat edilmesi gerekli hususlar dördüncü bölümde (vr.172a-225a) ele alınan konulardır. Bölümün sonunda; belgenin düzenlenmesinden ücret alma, ücretin kim tarafından verileceği, yazının tanınmaması veya inkârı durumu, yazı çeşitleri, kâdı kâtibinin nitelikleri ve rüşvet alma gibi belge düzenlenmesi ile ilgili muhtelif konulara temas edilir (vr. 219b-225a). Ayasofya 1040 nüshasında (vr. 226a-235b) ve Yeni Câmi 515 nüshasında (vr. 290b-305a) ana metinden sonra dönemin âlimlerinin kitap için yazdığı 14 takrîzi içeren ilâve bir kısım vardır.

Eserde, kendisinden önce yazılmış Hanefî şürût literatürünün hemen hemen tamamına atıf yapılır ve kaynak olarak kullanılır.⁵³ En çok başvurulan eserler arasında sırasıyla Burhaneddin el-Buhârî, et-Tahâvî, en-Nesefî el-Halvânî ve es-Serahsî sayılabilir. Ayrıca eserde günümüze ulaşamayan şürût eserinden veya müellifinden yapılan nakillere yer verilmesi onu şürût ilmi açısından değerli kılmaktadır.

11- Necmettin et-Tarsûsî (ö.758/1357), *el-İ'lâm fi Mustalahi's-Şühûd ve'l-Hükkâm*.

Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Ahmed, Necmuddin, et-Tarsûsî 721/1321 yılında Dımaşk'ta doğdu. Tahsilini babası İmâdüddin'in müderrislik yaptığı medreselerde sürdüren Tarsûsî çok erken yaşlarda İkbâliyye Medresesi'nde ders vermeye başladı. Oldukça genç yaşta 746 yılında atandığı Dımaşk kâdı'l-kudâtlığı görevini, vefat ettiği 758 yılına kadar devam ettirdi. Çoğunluğu yargılama hukukuna dair ondan fazla eser telif eden Tarsûsî'nin şürût eseri *el-İ'lâm*, Embiya Tunalı tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışıldı ve tahkik edildi.⁵⁴

el-İ'lâm'ın mukaddimesinde öncelikle şürût bilgisinin kendisinden müstağni kalınamayacak bir öneme sahip olduğunu belirten Tarsûsî, kendi zamanında bu konuya ilginin azaldığını, bunun da zamanla şürût bilgisinin zihinlerden silinmesine yol açabileceğini ifade ettikten sonra bu endişesi nedeniyle şürût konusundaki kural ve ıstılahları toplayan bir eser yazma ihtiyacı duyduğunu belirtir. Daha sonra eserini el-adlü'l-kâtib'in ihtiyaç duyacağı bilgiler, kâtibu'l-hükm'ün ihtiyaç duyacağı bilgiler ve kâdının ihtiyaç duyacağı bilgiler şeklinde üç bölüm olarak kaleme aldığını ifade eder.⁵⁵

Birinci bölümde hüccet olarak isimlendirdiği şürût belgelerinin (adî belgeler) konularına göre nasıl yazılacağına ve yazım örneklerine değinir.⁵⁶ İkinci bölümde öncelikle kâdının mahiyetinde çalışan kâtip olan kâtibu'l-hükm'de (mahkeme kâtibi) bulunması gerekli niteliklerden, daha sonra ise sicil, mahdar ve nüsha yazımında kullanılan ıstılahlar, aralarındaki farklar ve çeşitli konularda bu belgelerin nasıl yazılacağı gibi hususlardan bahseder.⁵⁷

Üçüncü bölümde öncelikle kısaca edebü'l-kâdı konularına değinilir. Ardından kâdıların yazışması ve bu yazıların nasıl yazılacağı hususları konu edilir. Tarsûsî bu bölümde ayrıca kendisine ait bir şiirle kâdıların yazışması ile ilgili ilkeleri özetler. Ardından kâdının belgeye imza, alem ve numaraları nasıl yazacağı hususlarına değinir. Bu bölümün sonunda insanların fiziki tanımlamalarının yapıldığı hilâ bölümü ile belgelerde adları yer alan şahısların kimlik tespitlerinde kullanılan künye ve lakaplara yer verilir.⁵⁸

⁵³ Eserin kaynakları için bkz.; Saylan, Celâleddin el-İmâdî, s.144-149.

⁵⁴ Embiya Tunalı, *Hanefî Hukukçu Tarsusi'nin el-İ'lâm fi Mustalahi's-Şuhud ve'l-Hükkâm Adlı Eseri*, Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi SBE İslâm Hukuku Bilim Dalı, İstanbul, 2006.

⁵⁵ Tarsûsî, Necmuddin, *el-İ'lâm fi mustalahi's-şühûd ve'l-hükkâm*, thk. Embiya Tunalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE İslâm Hukuku Bilim Dalı, (İstanbul, 2006), s. 1,2.

⁵⁶ Tarsûsî, *el-İ'lâm*, s. 3-43.

⁵⁷ Tarsûsî, *el-İ'lâm*, s. 44-90.

⁵⁸ Tarsûsî, *el-İ'lâm*, s. 91-136.

İlk iki bölümde kullandığı kaynaklara çok fazla işaret etmeyen ve şürût eserlerine atıf yapmayan Tarsûsî, üçüncü bölümde ise başta Hanefî kaynakları olmak üzere pek çok kaynağa atıfta bulunur⁵⁹ ve Hassâf, et-Tahâvî, es-Serahsî, el-Merğînânî ve Burhaneddin el-Buhari gibi şürût müelliflerinin görüşlerine yer verir.

12- *Fetâva'l-Alemgîriyye (1664-1672), Kitâbu'l-mehâdır ve's-sicillât, Kitâbu's-şürût.*

Eser, Sultan Evrengzîb Alemgîr'in (ö.1707) emriyle, Burhânûrlu Şeyh Nizâm (ö.1679) başkanlığında, onar kişilik ekiplerle çalışan dört yardımcısı Şeyh Vecîhüddin, Şeyh Celâleddin Muhammed, Kadı Muhammed Hüseyin ve Molla Hamid'den meydana gelen heyetin ortak çalışmasıyla 1664-1772 yılları arasında Hindistan'da kaleme alınmıştır. Eser Hanefî mezhebinin muteber kaynakları dikkate alınarak hazırlanmıştır. Hindistan dışında daha çok *el-Fetâva'l-Hindiyye* olarak tanınır. Eser birçok kez basılmış ve Türkçe de dâhil farklı dillere çevrilmiştir.⁶⁰ Kitapta “Kitâbu'l-mehâdır ve's-sicillât” ile “Kitâbu's-şürût” bölümleri yer alır.

Eserde, mehâdır bölümünün başlangıcında dava ile ilgili bazı istilahların anlamları kısaca açıklanır. Ardından ilk olarak her konuyla ilgili davaların mahdar, sicil ve def'i davanın nasıl yazılacağına artarda yer verilir. Ardından çeşitli konulardaki kitâbu'l-hükmî'lerin, kayyım, müşrif ve vasî atama yazıları ve tezkiye yazılarının nasıl yazılacağına değinilir. Bölümün sonunda kendisinde bulunan hatalar nedeniyle konularına göre mahdar ve sicillerin reddine temas edilir.

Şürût bölümüne ise “hilâ ve şiyât” başlığı ve bazı mesleklerde kullanılan lafızların açıklamaları ile başlanır. Ardından sırasıyla “*nikâh, talak, itâk, tedbîr, istîlâd, kitâbet, muvâlât, eşriye, selem, şüf'a, icârât ve'l-müzâraât, şerikât, vekâlât, kefâlât, havâle, musâlahât, kısmet, hibât ve's-sadakât, vasiyye, avârî, vedâi', ekârîr, berâat, rehin, evkâf*” konularında belgelerin nasıl tanzim edileceğine temas edilir. Bölümün sonunda ise kadı atama yazıları (rüsûmü'l-hükkâm) belge yazımı ile ilgili muhtelif konular (mukattaât) ve vakıf senedi örneklerine yer verilir.

Eserde konular ele alınırken, Muhammed eş-Şeybânî, es-Semti, Ebu Zeyd eş-Şürûtî, Hilal b. Yahya, Hassâf, Ebu'l-Kasım es-Saffar, Tahâvî, Serahsî, Sikadüddin Muhammed b. Ali el-Halvânî, Neseffî, Hakim es-Semerkindî, Zahîruddin el-Merğînânî, Kâdîhân, Burhadeddin el-Buhârî, gibi pek çok Hanefî şürût uzmanına ve eserlerine atıflar yapılır.⁶¹

II. Kaynaklarda Şürût İlmî Konusunda Eseri Olduğu Belirtilen Müellifler

1- Kuteybe b. Ziyad el-Horasanî (ö. 169/785), *Kitabü's-Şürût, Kitâbü'l-Mehâdır ve's-Sicillât ve'l-Vesâik ve'l-Uhûd.*⁶²

2- el-Hemedânî Ebû Saîd Yahyâ b. Zekeriyâ el-Kûfî, el-Vâdi'î (ö.183/799), *Kitabü's-Şürût ve's-Sicillât.*⁶³

3- es-Semti, Yûsuf b. Hâlid (ö.189/805), *Kitabü's-Şürût.* Baştaİlmâdî olmak üzere sonraki tüm Hanefî şürût eserlerinde kendisine atıf yapılır.

4- eş-Şürûtî, Ahmed b. Zeyd (3. yüzyıl) *Kitabu Şürûti'l-Kebîr, Kitabu Şürûti's-Sağîr, Kitâbü'l-Vesâik.*⁶⁴ Sonraki tüm Hanefî şürût eserlerinde görüşlerine yer verilir ve kendisine atıf yapılır.

⁵⁹ Eserin kaynakları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Tunalı, *el-İ'lâm*, s. 40-43.

⁶⁰ Ahmet Özel, “el-Âlemgîriyye”, *DİA*, II/365-366.

⁶¹ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2010.

⁶² İbn Nedim, *el-Fihrist* s.305; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/835.

⁶³ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, II/8.

⁶⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist* s.307; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/46; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046; et-Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzi et-Temîmî, 1010/1601, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Dârü'r-Rifai, Riyad,1983, I/106; İbn Kutluboga, s.38-39.

- 5- el-İrâkî**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Abdullâh b. Bekr el-Mahzûmî (ö.230/844), *Kitabü's-Şürût ve's-Sicillât*.⁶⁵
- 6- et-Temîmî**, Muhammed b. Semâa (ö.233/847), *Kitabü'l-Mehâdir ve's-Sicillât*.⁶⁶
- 7- Yahyâ b. Eksem** (ö.243/857), *Kitabü's-Şürût*.⁶⁷
- 8- Hilâl b. Yahyâ** b. Müslim el-Basrî (ö.245 /859), *Kitabu Tefsîri's-Şürût*.⁶⁸ Sonraki Hanefî şürût eserlerinin tamamında kendisine atıf yapılır.
- 9- el-Becelî**, Ahmed b. Muhammed b. Kâdim (ö.247/861), *Kitab fi's-Şürût*.⁶⁹
- 10- el-Hassâf**, Ebû Bekr Ahmed b. Amr (ö.261/875), *Kitabu Şürûti'l-Kebîr, Kitabu Şürûti's-Sağîr, Kitabü'l-Mehâdir ve's-Sicillât*.⁷⁰ Sonrakî Hanefî şürût eserlerinin çoğunda görüşlerine yer verilir.
- 11- es-Selcî**, Muhammed b. Şücâ' Ebû Abdullâh (ö.266/879), *Kitabü's-Şürût, Kitabü'l-Mehâdir ve's-Sicillât ve'l-Vesâik ve'l-Uhûd*.⁷¹
- 12- Bekkâr b. Kuteybe**, es-Sakafî (ö.270/883), *Kitabü's-Şürût, Kitabü'l-Mehâdir ve's-Sicillât, Kitabü'l-Vesâik ve'l-Uhûd*.⁷²
- 13- Ebû Hâzim** Abdülhamid b. Abdülazîz (ö.292/905), *Kitabü'l-Mehâdir ve's-Sicillât*.⁷³
- 14- en-Nîsâbûrî**, Abdullah b. Seleme b. Yezid el-Kâdî Ebu Muhammed (ö.298).⁷⁴
- 15- İbn Abdûn**, Muhammed b. Abdullâh b. Abdûn b. Ebî Nûr er-Ra'inî, el-Hanefî (ö.299/911), *Kitabü's-Şürût*.⁷⁵
- 16- Yahyâ b. Bekr** (4. yüzyıl), *Kitabü's-Şürûtü'l-Kebîr*.⁷⁶
- 17- es-Saffâr**, Ebu'l-Kâsım, Ahmed. b. İsmet el-Hanefî, (ö.336/947)
- 18- et-Tenûhî**, Ali b. Muhammed b. Ebi'l-Fehm Dâvûd (ö. 342/953). Şürût ilminde zirvede idi.⁷⁷
- 19- eş-Şecerî**, Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil el-Bağdâdî, el-Hanefî (ö.350/961), *Kitabu Şürûti'l-Kebîr, Kitabu Şürûti's-Sağîr*.⁷⁸
- 20- eş-Şu'aybî**, Muhammed b. Ahmed b. Şuayb b. Harun b. Mûsâ el-Hanefî (ö.357/967), Nisabur meşayihinin şürût ilmini en iyi bilenlerindendi.⁷⁹
- 21- İbnü'l-Üşnânî**, el-İrakî (ö.4. yüzyıl) *Kitabü's-Şürût*.⁸⁰
- 22- ed-Debûsî**, Ebû Nasr. Burhaneddin el-Buhârî, Hakim es-Semerkindî ve İmâdî kendisine atıflar yapar.⁸¹
- 23- İbn Zenceveyh**, er-Râzî, İsmâil b. Ali b. Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, es-Semmân (ö.445/1053).⁸²

⁶⁵ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II/514

⁶⁶ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II/12; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.303; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.198-199.

⁶⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046.

⁶⁸ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.302; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II/510; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.278-279.

⁶⁹ Kureşî, *el-Cevâhir*, I/305; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.50.

⁷⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.304; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I/49; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046; et-Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, I/123; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.18-19

⁷¹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.305

⁷² Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I/233; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye* I/192; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.74-75.

⁷³ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.306-307; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I/505; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.120.

⁷⁴ Kureşî, *el-Cevâhir*, I/276.

⁷⁵ Kureşî, *el-Cevâhir*, II/189-190; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.218.

⁷⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.307; Kureşî, *el-Cevâhir*, III/583-584; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.289.

⁷⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.157-158.

⁷⁸ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I/64; Bağdatlı, *İzâhü'l-meknûn*, II/305.

⁷⁹ Kureşî, *el-Cevâhir*, II/13; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.180.

⁸⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.308.

⁸¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046; İmâdî, *Ğureru's-şürût*, vr. 87b, 90b.

⁸² et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye* I/179; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.65-66.

24- el-Halvânî, Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed b. Nasr b. Sâlih, Şemsü'l-eimme (ö. 452/1060), *el-Basît*. Başlangıcı şu şekildedir: (الحمد لله الذي رفع علم الشرع وأعلى قدره).⁸³ İmâdî ve Fetâva'l-Hindiyye'de kendisine atıflar yapılır.

25- er-Rîğdımûnî/Rîğadmûnî/Rîğdmûnî, Ahmed b. Abdurrahman b. İshak b. Ahmed b. Abdullâh, Ebû Nasr, el-Kâdî'l-Cemâl (ö. 493/1099), *Ğurerü's-şürût ve durerü's-sümût*. Başlangıç ifâdeleri şu şekildedir: (الحمد لله الملك العلام . . . الخ). 24 bölümünden oluşur.⁸⁴

26- er-Rîğdımûnî, Hamîd b. Muhammed b. Ahmed er-Rîğdımuni, fikhî babası ve dedesi Kâdî Cemâl'den aldı, *el-Mehâdır ve 'ş-Şürût* adlı eseri vardır.⁸⁵

27- es-Simnânî, Ali b. Muhammed b. Ahmed, er-Rahbî, Ebû'l-Kâsım (ö. 499/1105), *Kenzü'l-ulemâ ve'l-müteallimîn*. Simnânî, edebî'l-kâdî konusunda yazdığı *Ravzatü'l-kudât ve tarikü'n-necât* adlı kitabının "kâdî kâtibi" konusunda şürût ilmi konusunda *Kenzü'l-ulemâ ve'l-müteallimîn* adında bir eser tasnif ettiğini belirtir. Eserini, kendinden önce telif edilmiş diğer kitaplardan farklı bir üslupla kaleme aldığını ifade eden Simnânî, uzman, öğrenci hiç kimsenin müstağni kalamayacağı, her belgenin yazımı ile ilgili fikhî görüşlere, delillere ve ihtilaflara yer verdiğini belirtir. Simnânî, tıpkı *Ravzatü'l-kudât* gibi bu eserini de Selçuklu veziri Nizamülmülk için hazırladığını söyler.⁸⁶ Yaptığımız araştırmalarda söz konusu kitabın herhangi bir nüshasını tespit edemedik. Kaynaklarda ise Simnânî'nin şürût eserinin adı *Urvetü'l-vüskâ fi 'ş-şürût* olarak aktarılır.⁸⁷

28- Sadruşşehîd, Ömer b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö.536/1141), *Kitâbü 'ş-şürût*.⁸⁸

29- Kâdîhan, Hasan b. Mansur el-Özcendî (ö.592/1196), *Kitâbü'l-mehâdır*.⁸⁹ İmâdî *Şürütü'l-Özcendî* şeklinde kendisine atıf yapar.⁹⁰

30- Ebû'l-Hattâb, Bereke b. Ali b. Bereke b. Hüseyin b. Ahmed b. Bereke b. Ali (ö.605) *Kâmilü'l-âlet fi sinâ'ati'l-vekâlet*.⁹¹

31- el-Aliyâbadî, Muhammed b. Osman b. Muhammed, Hüsâmeddin es-Semerkandî, (ö. 628/1231). İmâdî, *eş-Şürütü'l-Aliyâbâdiyye*, *el-Mehâdırü'l-Aliyâbâdiyye* şeklinde kendisine atıflar yapar.⁹²

32- Sadru's-Şerî'a, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tacü's-Şerî'a (ö.747/1347), *Kitâbü 'ş-Şürût*.⁹³

33- İbn Sekâkerî, Tâceddin, Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Kâsım b. Ali b. Ebi'l-Fadl ed-Dımaşkî (ö.765/1363).⁹⁴

34- Kadı Mecdüddin, Ebû Muhammed, İsmâil b. İbrâhim b. Muhammed b. Ali b. Mûsâ el-Kinânî (ö. 802/1399).⁹⁵

35- el-Kirmanî, Muhammed b. Murem b. Süfyan Zeynuddin Ebû Mansur (ö. 975/1567), *Kitâbü's-sicillât*.⁹⁶

36- el-İmâm Nasîruddin (?), İmâdî, *Nüzhetü'l-vesâiki'l-müştemile ale'l-ahkam ve'd-dekâik / eş-Şürütü'n-Nasîriyye / eş-Şürût İmam Nasîruddin* şeklinde ona atıflar yaparlar.⁹⁷

⁸³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I/577-578.

⁸⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046.

⁸⁵ Leknevi, *el-Fevaidü'l-behiyye*, s. 102.

⁸⁶ es-Simnânî, Ali b. Muhammed, *Ravzatü'l-kudât ve tarikü'n-necât*, thk. Selahaddin Abdüllatif en-Nahî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984, s.117.

⁸⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1133; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I/694.

⁸⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1046.

⁸⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1456; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I/280.

⁹⁰ İmâdî, *Ğureru's-şürût*, vr. 172a.

⁹¹ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye* I/188; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s.71.

⁹² İmâdî, *Ğureru's-şürût*, vr. 129b, 133a, 134a, 162b.

⁹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1047..

⁹⁴ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, I/157

⁹⁵ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, I/173.

⁹⁶ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II/250.

⁹⁷ İmâdî, *Ğureru's-şürût*, vr. 8a, 16b, 18b, 21b, 41b, 42a ...

37- et-Tarâifi, Ziyaüddin Muhammed b. Ali et-Tarâifi (?): İmâdî kendisine *Şürûtu't-Tarâifiyye* adıyla atıflar yapar.⁹⁸

38- el-Ferâhî, el-Irakî (ö.?), *Kitabü 'ş-Şürût*.⁹⁹

39- İbn Mevsıl, el-Hanefî, *Kitabü 'ş-Şürûti'l-Kebîr, Kitabü'l-Vesâik ve 's-Sicillât*.¹⁰⁰

40- Kâdî İmâdüddin, Abdurrahman b. Sâlim b. Nasrallâh ed-Dımeşkî (?), *Nehcu't-Tarîk fî İlmi't-Tevsîk/Tevrîk*. Kitabın başlangıç ifadeleri şu şekildedir: **الحمد لله الذي علم بالقلم علم ... الخ**¹⁰¹

Sonuç

Hakların/malların korunması ve bunların zâyî olmasının önüne geçilmesi, taraflar arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklara ve bunların yol açacağı davalara engel olmak, taraflar arasında düzenlenecek sözleşmelerin hukuka uygun olarak düzenlenmesini sağlamak, insanlar arası muamelelerde güven ortamının oluşmasına katkıda bulunmak gibi gayelerle Müslüman hukukçular çok erken dönemlerden itibaren muamelelerin belgelenmesi ile ilgili esasları tespit etmeye çalışmışlardır. Hazırlanacak belgeler, başka mezheplerin hâkim olduğu bölgelerde de geçerliliğini temin etmek üzere, söz konusu muamele ile ilgili fıkhi görüş farklılıkları da dikkate alınarak düzenlenmiş, uygulama birliğini sağlayacak üslup ve içerikte örnek belgeler tanzim edilmiştir. Belgelerin taklit ve tahrifini önlemek üzere belge tanziminde şürût uzmanları tarafından bilinen ve anlaşılan ortak bir dil/kavramsallaştırma oluşturulmaya çalışılmıştır.

Hicri II. yüzyıldan itibaren *ilmü 'ş-şürût* başlığı altında ele alınan söz konusu esasları konu edinen ve örnek belgeleri ihtiva eden eserler telif edilmiş zengin bir literatür oluşmuştur. Şürût konusunda görüşleri aktarılan ve şürût eserlerinde rivâyetlerine yer verilen ilk kişiler Ebû Hanîfe ve öğrencileridir. Günümüze ulaşan ilk sistematik şürût eserleri yine Hanefî bir hukukçu olan Tahâvî tarafından telif edilmiştir. Şürût konusunda en fazla eser Hanefî ve Malikî hukukçular tarafından kaleme alınmıştır. Belge yazımının meslek olarak itibâr görmesi ve resmî olarak yapılan görevlendirmelerin etkisi ile Endülüs'te dikkat çekecek sayıda şürût eseri telif edilmiştir. Şafîî hukukçular tarafından nispeten daha eser telif edilmiştir. Hanbelî hukukçular tarafından yazılan herhangi bir eser tespit edilememiştir.

Kaynaklarda ellinin üzerinde Hanefî şürût uzmanından ve eserlerinden söz edilir. Tespitlerimize göre bu eserlerden veya bölümlerden on iki tanesi matbu veya yazma olarak günümüze ulaşabilmiştir. Bu eserlerden olan Tahâvî'nin eserleri daha sonra yazılan Hanefî şürût eserleri ile başta Endülüslü Mâlikî fakihlerin eserleri olmak üzere diğer şürût eserlerine içerik ve tasnif açısından kaynaklık etmiştir. Muhammed eş-Şeybânî, Yusuf b. Halid es-Semtî, Ebu Zeyd eş-Şürûtî, Hilâl b. Yahya ve Hassâf eserleri günümüze ulaşmasa da sonraki tüm şürût eserlerinde görüşlerine yer verilen ilk şürût uzmanları olarak dikkat çeken isimlerdir.

Toplumsal hayatta önemli bir yer işgal eden, zaman ve zeminin değişimi ile hükümlerinin değişmesi olasılığı en fazla olan konulardan olan hukûkî muameleleri konu edinen şürût ilmi ve eserleri hukuk tarihi ve sosyal tarih açısından oldukça zengin malzemeler içermektedir. Farklı toplumlarda ve zamanlarda teorik hukukî hükümlerin uygulamada nasıl yer bulduğunu keşfetmek, muamelât sahasında yaşanan hukukî değişimlerin izini sürmek ve anlamlandırmak adına şürût eserleri üzerinde yapılacak çalışmaların oldukça faydalı olacağı kanaatindeyiz.

⁹⁸ İmâdî, *Ğureru 'ş-şürût*, vr. 11a, 19b, 21b, 33b ...

⁹⁹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.308.

¹⁰⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.307.

¹⁰¹ Bağdatlı, *İzâhü'l-meknûn*, II/694; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/1993.

Kaynakça:

- Atar, Fahrettin, “Şürût ve Sicillât” *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 39/271.
- Bağdatlı, İsmail Paşa, Babanzade, 1338/1920, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsari'l-musannağîn*, trc. Kilisli Rifat Bilge; tashih İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1955.
- Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu*, İsam Yayınları, İstanbul, 2014.
- Brockelmann, Carl, 1868-1956. *Geschichte der Arabischen litteratur*: erster supplementband. E.J. Brill, Leiden, 1937.
- Buhârî, Burhâneddîn Ebi'l-Me'alî Mahmûd b. Sadru's-Şeri'a İbn Maze, 551-616, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, İ'tena bi ihrâcihi ve takdimihi Nuaym Eşref Nur Ahmed, İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumu'l-İslâmiyye, Beyrut, 2000, c. 21, 22.
- Ekremî/İkrimî Şemseddin, *el-Basît fi's-şürût*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu, 158-18823.
- İbn Kutluboga, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım, 879/1474, *Tacü't-terâcim*; thk. İbrâhim Salih, Dârü'l-Me'mun li't-Türas, Dimaşk, 1992.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Matbaatü'l-İstikâme, Kahire, t.y.
- İmâdî, Celaleddin b. Muhammed el-Hanefî, *Ğurerü's-şürût ve dürerü's-sümût*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1040
- Karabulut, Ali Rıza, Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Mektebe Yayınları, Kayseri.
- Kâsımî, Zafir, *Nizâmu'l-Hükm fi's-Şeri'âti ve't-Târîhi'l-İslâmî*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1987.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah 1067/1657, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (yay. haz.), 2. Baskı. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.
- Kaya, Süleyman, “Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, c.3, sayı:5, s. 379-416.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut, 1957.
- Kılıçer, M. Esad, “Zahîrüddin Buhârî” *DİA*, 6/376.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, 775/1373, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kahire, 1978.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, 1304/1886, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye*, tashih ve talik Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- Mergînânî, Zahîrüddin, *Fetâva'z-Zahîriyye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 794/1.
- Mervezi, Hakimüşşehid, *el-Kâfî*, Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu, 646.
- Önder, Muharrem, “Ebu Cafer et-Tahâvî (239–321/853-933) ve Şürût ilmi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, 2008, s. 365–397.
- Özcan, Abdullah, “İmam Serahsî'de Sözleşme Hukuku”, *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 2013, c.49, sayı:2, s.135-154.
- Özcan, Ruhi, *el-Hâvî fi şürûti't-Tahavî*, Yüksek Lisans Tezi, Külliyyetü'l-Âdâb ve Hey'etü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ fi Câmî'ati Bağdâd, Bağdat, 1972.
- Özel, Ahmet, “el-Âlemgîriyye”, *DİA*, II/365-366.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV yayınları, Ankara, 2014, s. 24-26.
- Saylan, Şenol, *Celâleddîn el-İmâdî'nin Ğurerü's-Şürût ve Dürerü's-Sümût Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli*, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2012.
- “İslam Hukukunda Belge Tanzimi: İlm-i Şürût (Belgeleme İlmî)”, *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*, İstanbul, 2012, s.382-384.

Semerkindî, Hâkim, *Kitâbu rusûmu'l-kudât*, thk. Muhammed Câsim el-Hadisî, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, Bağdat, 1985.

----- *Kitâbü's-şürût ve ulûmu's-sukûk*; thk. Ahmed Câbir Bedran, Merkezü'd-Dirâsati'l-Fıkhîyye ve'l-İktisâdiyye, Kahire, 2006.

----- *Kitabü's-şürût ve'l-vesâik, Enisü'l-fukahâ* ile birlikte, thk. Yahya Murâd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Serahsî, Ebu Bekr, *el-Mebsût*, Matbaatü's-Saade, Kahire, t.y., 30/167-208.

Simnâni, Ali b. Muhammed, *Ravzatü'l-kudât ve tarîkü'n-necât*, thk. Selahaddin Abdüllatif en-Nahî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.

Şeybânî, Muhammed, *el-Asl/el-Mebsût*, thk. Mehmet Boynukalın, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2012.

Şeyh, Abdüllatif Ahmed, *et-Tevsîk ledâ fukahâi'l-mezhebi'l-Mâlikî bi-İfrîkiyye ve'l-Endelüs mine'l-fethi'l-İslâmî ile'l-karni'r-râbi' aşer el-hicrî*, el-Mecmaü's-Sekafi, Ebû Zabî, 2004.

Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2010.

Tahâvî, Ebu Cafer, *eş-Şürûtu's-sağir*, thk. Ruhi Özcan, Y. Lisans Tezi, Külliyyetü'l-Âdâb ve Hey'etü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ fi Câmî'ati Bağdâd, Bağdat, 1972.

Tarsûsî, Necmuddin, *el-İ'lâm fi mustalahi's-şuhûd ve'l-hükkâm*, thk. Embiya Tunalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE İslâm Hukuku Bilim Dalı, İstanbul, 2006.

Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzi, 1010/1601, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefîyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Dâru'r-Rifai, Riyad, 1983.

Tunalı, Embiya, *Hanefî Hukukçu Tarsusi'nin el-İ'lam fi Mustalahi's-Şuhud ve'l-Hükkam Adlı Eseri*, Basılmamış, Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi SBE İslâm Hukuku Bilim Dalı, İstanbul, 2006.

Venşerîsî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Abdülvahid, *el-Menhecü'l-fâik ve'l-menhelü'r-râik ve'l-ma'ne'l-lâik bi-âdâbi'l-müvessik ve ahkâmi'l-vesâik*, dirase ve tahkik Abdurrahlan b. Hamud b. Abdurrahman el-Atram. Dâru'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, Dubai, 2005.

Wakin, Jeanette A., *The Function of Documents in Islamic Law : The chapters on sale from Tahawi's Kitab al-Shurut al-Kabir*, The University of New-York Press, Albany 1972.

MAVERAÜNNEHİR HANEFÎ HUKUKÇULARININ İSMAILÎLİK ALGILARINA BİR BAKIŞ

An Approach to Hanafi Jurists of Transoxiana on Their Perceptions of Ismailism

Ali AVCU¹

Özet

Ortaçağda İsmailîlik, İslam âleminin bütün bölgelerinde olduğu gibi Maverâünnehir'de de önemli bir iz bırakmıştır. Onların bölgedeki izleri siyasal alanda görülebileceği gibi ilmi çevrelerde de karşımıza çıkmaktadır. İlmî çevrelerde daha ziyade kelamcılar tarafından dikkate alınan ve çoğunlukla reddedilen İsmailiye, bölgedeki Hanefî hukukçuların da dikkatinden kaçmamıştır. Onların vermiş oldukları fetvalar diğer bazı kaynaklarda özetlenmiş olmakla birlikte, Ebû 'İsme Sa'd b. Muaz el-Mervezî'nin eserinde bir araya getirilmiştir. Bu eser günümüze ulaşmamışsa da Hasîrî (505/1111) *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* adlı eserinde bu fetvaları özetleyerek aktarmıştır.

Maveraünnehir ulemasının İsmailîlerle ilgili vermiş olduğu fetvaları içeren bu belgeler, dönemin Hanefî-Maturidi ulemasının meseleye hukuki olarak nasıl yaklaştığını göstermenin yanında bâtinî epistemolojinin temel sorunlarına işaret etmesi açısından da önem arz etmektedir. Zira fetvalar, her zahirin altında bir bâtinî anlam aramanın ve takiye yapmanın bâtinî epistemolojinin temelsizliğinin ve çürüklüğünün bir göstergesi olduğuna işaret etmektedir. Bu açıdan fetvalar, güncel bazı sorunların çözümü noktasında bakış açısı geliştirilmesine yardımcı olabilecek bir mahiyet arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İsmailîlik, Maverâünnehir, Şia

ABSTRACT

In medieval times Ismailism, as in all the regions of the Islamic world, it has made an important effect on Transoxiana too. Their effects on region can be seen in the political arena, as well as in the scientific circles. In the scientific circles, Ismailism which was often considered and rejected by the theologians, has not escaped the attention of the Hanafi jurists in the region. Although their fatwas are summarized in some other sources it's collected on the book of Abû 'İsma Sa'd b. Mu'az al-Marvazî.

These documents containing the fatwas of the Transoxiana scholars about the Ismailis are also important in pointing to the fundamental problems of the esoteric epistemology as well as showing how the Hanafi-Maturidi scholars were lawfully approaching the issue. Because fatwas points out that the looking for an esoteric meaning below each text and denying of religious belief (taqiyya) is a sign that esoteric epistemology is baseless and weak. From this point the fatwas is capable of helping to develop the point of view of the solution of some current problems.

Key Words: Ismailism, Transoxiana, Shiism

GİRİŞ

İsmailîliğin Maverâünnehir'e girmesi Horasan'a oranla biraz daha gecikmeli olmuştur. İsmailî davet bölgeye Horasan üzerinden III/IX. asrın sonlarında intikal etmeye ve IV/X. asrın başlarında görünür hale gelmeye başlamıştır.

¹ Doç. Dr, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, aliavcu01@hotmail.com

Samani emiri II. Nasr b. Ahmet'in (331/943) davete kazandırılmasından önce Maverâünnahir'deki İsmailî faaliyetler bölgedeki hâkim mezhebî zümre olan Hanefiler tarafından ciddi bir tehdit olarak algılanmamıştı. Ancak Nasr b. Ahmet'in İsmailî davete geçmesi ile birlikte bölgedeki Hanefiler dikkatlerini İsmailî hareket üzerinde yoğunlaştırmaya başladılar. Zira sarayın İsmailîler tarafından kısa süreli de olsa ele geçirilmiş olması bölgedeki Hanefiler açısından İsmailîliği itikadî yönü ön planda olan bir cereyan olmaktan çıkarmış, sosyopolitik bir tehlikeye dönüştürmüştü. Algı biçimindeki bu değişim, İsmailîler'e karşı çok yönlü bir mücadelenin başlatılması sonucunu doğurmuştur. Onlara karşı bir taraftan sosyopolitik bir tehlike olarak siyasi arenada tedbirler alınırken, diğer yandan ilmi ve kelamî düzlemde mücadele edilmiştir. (Krş. Kalaycı: 2011, 248.)²

Maverâünnahir'deki İsmailîler'i mezhebi bir tehdit olarak gören ilmi düzlemde onlara karşı ciddi bir eleştiri yönelten ilk Hanefî âlim İmam Mâturîdî'dir (333/944). Onun, II. Nasr b. Ahmet'in İsmailî saflarına geçtiği dönemde hayatta ve Maverâünnahir'de olması, tehlikeyi çok daha canlı bir şekilde idrak etmesi sonucunu doğurmuştur. O, İsmailîler'e reddiye olarak yazdığı *er-Redd 'alâ'l-Karâmita* adlı iki ayrı eserinden birincisinde onların usulünü, ikincisinde fûruunu eleştirmiştir. (en-Neseffî: 2004, I, 472.) Günümüze ulaşmamış olan bu iki eser, İsmailîler'e yönelik olarak yapılan Hanefî-Mâturîdî eleştirilerin ana malzemesini oluşturmuştur.

Her ne kadar İsmailîler'e karşı yazılan bu iki eser günümüze ulaşmamışsa da, İmam Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* (el-Mâturîdî: 2004.) ve *Tevîlât*'ında (el-Mâturîdî: 2004.) İsmailîler'e karşı yapmış olduğu eleştirilerden hareketle onun kullandığı temel malzemeyi tespit etme ve yapmış olduğu eleştirilerle ilgili fikir yürütme imkânı ortaya çıkmaktadır. Yapmış olduğu alıntılardan hareketle onun eleştirilerinin sosyopolitik bir mahiyet arz etmekten ziyade doğru bilgiye ve birinci el kaynaklara dayandığını söylemek mümkündür. Bu doğru bilgiye dayalı eleştirinin merkezinde İsmailîliğin usul ve fûruunu çökerterek İsmailî epistemolojinin zayıflığını ortaya çıkarma çabası vardır.³

İmam Mâturîdî'nin fikirleri kendisinden sonraki Hanefî-Mâturîdî çevrelerin İsmailîlik eleştirilerinin ana malzemesini oluşturmuştur. Mâturîdî'den sonra İsmailîler'e yönelik ikinci ciddi eleştirinin Ebû Mu'in en-Neseffî'den (508/1114) geldiği anlaşılmaktadır. O, İsmailîler'e karşı *er-Redd 'ale'l-Bâtuniyye* adlı bir eser yazdığını ifade etmiştir. (en-Neseffî: 2004, II, 446.) Ancak bu eser günümüze ulaşmadığı gibi eserden yapılan herhangi bir alıntı da tespit edilememiştir. Bu nedenle Hanefî-Mâturîdî çevrelerin İsmailîlik eleştirisinde bu eserin yeri ve önemini tespit edebilmek mümkün gözükmemektedir. Ancak onun *Tebşıra*'sında yaptığı İsmailîlikle ilgili alıntılar, yapmış olduğu reddiyenin Mâturîdî'nin ortaya koyduğu literatüre ciddi bir ilave getirmediğini düşündürmektedir. Zira *Tebşıra*'daki İsmailîlik'le ilgili sınırlı sayıdaki alıntı İmam Mâturîdî'nin eleştirilerinin bir özeti mahiyetindedir.

Saffar el-Buharî (543/1139) gibi diğer bazı Hanefî-Maturidiler tarafından yapılan eleştiriler⁴ de genelde İmam Mâturîdî'nin eleştirilerinin özeti mahiyetindedir. Kanaatimizce sonraki süreçte İmam Mâturîdî'nin eleştirilerinin ciddi anlamda geliştirilememiş ve üzerine çıkılamamış olmasının temel sebebi, dâî Neseffî'den (332/943) sonra İsmailîliğin bir daha Maverâünnahir'de ciddi bir tehlike olarak ortaya çıkmamış olmasıdır. Zaman zaman İsmailî kıpırdanmalar hissedilmiş olsa da mesele siyasi arenada çözüme kavuşturulmuştur. Diğer yandan her ne kadar Alamut'ta Nizarî İsmailîliği ortaya çıkmışsa da bunların Maverâünnahir üzerindeki etkileri oldukça sınırlı kalmıştır. Sonraki süreçte gerek İsmailîliğin siyasi bir

² Onlara karşı yürütülen sosyopolitik mücadele için bkz. Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnahir'de İsmailîlik*, Asitan Kitap, Ankara 2014, 156-160; *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011, 308-324.

³ İmam Maturidî'nin Şia'ya yönelttiği eleştirilerle ilgili bkz. Sıddık Korkmaz, "İmam Maturidî'nin Şia'ya Yöneltilmiş Eleştiriler", *İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik Sempozyumu*, Nşr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, 275-301.

⁴ Saffar'la ilgili olarak yapılan bir çalışma için bkz., Abdullah Demir, *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2014.

tehlike arz edememiş olması, gerekse İmam Mâtûrîdî'nin eleştirilerinin kapsamlı ve doyurucu olması konu üzerinde daha fazla kelamî tartışma yürütülmesini engellemiştir.

Her ne kadar İsmailîler Maverâünnehir'de ciddi bir siyasi alternatif oluşturamıyorlarsa da bölgede kurmuş oldukları gizli davet ağıyla propagandalarını yürütmeye devam ediyorlardı.⁵ Bu faaliyetler neticesinde İsmailî olduğu tespit edilerek tutuklanan davetçilerin fihki durumlarıyla ilgili tartışmalar, İsmailîlik konusunun hukuki bir soruna dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Onlarla ilgili verilen fetvalar ve yapılan hukuki tartışmalar kelam ve hukuk kitaplarına yansımış ve İsmailîler'e yönelik eleştirilerin ikinci önemli kaynağını teşkil etmiştir. Bölgenin Hanefî-Maturidi âlimlerinin İsmailîlerle ilgili vermiş oldukları fetvalar Ebû 'İsme Sa'd b. Muaz el-Mervezî'nin eserinde bir araya getirilmiştir. (el-Hasîrî: Nu: 402, 254a-255b.) Bu eser günümüze ulaşmamışsa da Hasîrî (505/1111) *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (el-Hasîrî: Nu: 402, 254a-255b.) adlı eserinde bu fetvaları aktarmıştır.

Maverâünnehir ulemasının İsmailîlerle ilgili vermiş olduğu fetvaları içeren bu belgeler, dönemin Hanefî-Maturidi ulemasının meseleye hukuki olarak nasıl yaklaştığını göstermenin yanında bâtinî epistemolojinin temel sorunlarına işaret etmesi açısından da önem arz etmektedir. Zira fetvalar, her zahirin altında bir bâtinî anlam aramanın ve takiye yapmanın bâtinî epistemolojinin temelsizliğinin ve zayıflığının bir göstergesi olduğuna işaret etmektedir.

1. HANEFİ HUKUKÇULARIN FETVALARA YANSIYAN İSMAİLİLİK ALGILARI

İsmailîlerle ilgili olarak verilen fetvaların hukuki değeri, devrin sosyopolitik şartları içerisinde değerlendirilmesi gereken bir olgudur⁶ ve tebliğ konumuzun sınırlarını aşmaktadır. Ancak fetvalara yansımış olan İsmailîlik algısı ve bu algıda ortaya çıkan İsmailîler'e karşı aşırı güvensiz ruh hali bu tebliğde ele alınacaktır. Bu aşırı güvensizliğin kaynağı sadece sosyopolitik bir İsmailîlik algısına indirgenemeyecek kadar önemlidir⁷ ve İsmailî epistemolojinin bazı reel sorunları bünyesinde barındırdığına işaret etmektedir. Bu sorunların daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle Hasîrî'nin eserinde özetlenen İsmailîlikle ilgili fetvalara göz atalım.

1.1. Fetvaların Genel İçeriği

367/977 yılında Semerkant'ta yaşanan bir olay, devrin Hanefî ulemasının İsmailîliğe karşı nasıl bir psikolojik tavır içerisinde olduğunu göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Rivayete göre diğer Hanefîlerle içiçe yaşayan ve İsmailî kimliğini gizleyen bir adam İsmailî dâîsi olma şüphesiyle yakalanıp tutuklanmıştı. O, İsmailî olduğunu inkâr ettiyse de baskılar karşısında gerçek kimliğini açıklamak zorunda kalmıştı. Bu adam her ne kadar İsmailî olduğunu itiraf etmişse de tevbe ederek Ehl-i Sünnet'e geri döndüğünü iddia ediyordu. Önde gelen Semerkant ulemasına bu adamın fihhî hükmü soruldu. Tevbesinin kabul edilip edilmeyeceği, malı, canı ve diniyle ilgili hükmün ne olduğu merak ediliyordu.

Ulemeden Ebû Muhammet Abdülkerim b. Muhammet şu fetvayı verdi:

“İsmailîler'in topyekûn öldürülmeleri vaciptir ve köklerinin kazınması farzdır. Çünkü onlar, gerçekte dinden dönmüş kâfirlerdir. Onların İslam diniyle ilgili fesatları, fesatların en büyüğü, zararları da zararların en aşırısidir. Tutuklanan bu kişinin durumuna gelince: Bazı büyüklerimiz onun gerçek mezhebinin ne olduğunu anlayabilmek için sorguya çekildikten sonra öldürülebileceğine hükmetmişlerdir. Bazı büyüklerimiz ise, onun mezhebini anlamaya

⁵ Bölgedeki İsmailî faaliyetlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmailîlik*, 149-198.

⁶ Hasîrî şöyle demektedir: “Dönemin Hanefî fakihleri, artık İsmailîler'i takip edip ortaya çıkarmayı ve tamamını öldürmeyi vacip telakki ediyorlardı.” Bkz. el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, 254a.

⁷ Din ile sosyopolitik ortam arasında her zaman yakın bir ilişki olmuştur. Bkz. Şaban Erdiç, “Türkiye’de Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Katılım” *CÜİFD*, C. 20, S. 2, Sivas 2016, s. 73-100.

çalışmak ve benzeri faaliyetlerin abesle işteğal olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü o, bu mezhebi benimsemiş ve insanları ona davet etmiştir. Bu saatten sonra onun tevbe ettiği ve İslam'a döndüğü iddiaları doğru kabul edilmez ve tevbesinin yalan olduğuna hükmedilir. Zira onlar, daha önce vaki olmadık bir şekilde topyekûn İslam'ı yıkmış ve Müslümanları saptırmışlardır. Ben ikinci görüşün doğruluğuna meylediyorum.” (el-Hasîrî: Nu: 402, 254a.)

Ebû'l-Hasen Ali b. Saîd ise bu kişinin dini durumunu Ebû Hanîfe'ye atfedilen bir olaydan hareketle çözmeye çalışmıştır. Bir Kaderî Ebû Hanîfe'ye gelerek Kaderî olmaktan vazgeçip tevbe ettiğini söylemiş; Ebû Hanife ona tevbe etmiş olması için Kaderîye'ye ait bütün düşüncelerden vazgeçtiğini ilan etmesi ve Ehl-i Hakk'ın görüşlerini benimsediğini itiraf etmesi gerektiğini söylemiştir. Bu İsmailî de şayet İsmailîliğe ait bütün görüşlerden döner ve tamamen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ilkelerine bağlanırsa tevbesi kabul edilir. Aksi takdirde fesadın önlenmesi için öldürülür. (el-Hasîrî: Nu: 402, 254a.)

Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Hasan es-Saffar bu şahsın durumunda olanların devlet tarafından yakalandığında öldürülmelerinin vacip olduğunu ileri sürmüştür. Takiyeye inandıkları için fukahanın onların tevbelerine aldanmamaları gerekir. Ebû Bekr Muhammet el-Mâtûrîdî de benzer şekilde şöyle demiştir: “Bunlar kâfir bir mezhebin mensuplarıdır. Onların Müslüman halka zararları ve dine saldırıları çoktur. Onlardan birisi esir edildiği zaman uzuvları kesilir. Bu esnada yapacağı tevbe dikkate alınmaz ve takiye olarak algılanır.” Ebû İsmâ Sa'd b. Muaz el-Mervezî de bu fetvalara yer verdiği kitabında İsmailî mezhebine girip insanları bu mezhebe davet eden kişinin tevbesinin kabul edilmeyeceğini, zira onun malını, canını ve ailesini kurtarmak için takiye yaptığını, böyle kişilerin yakalandığında katlinin vacip olduğunu kabul etmiştir. (el-Hasîrî: Nu: 402, 254a-255b.)

Anladığımız kadarıyla bu ağır fetvalar sadece Semerkant ulemasına ait değildir. Zira bazı Hanefî âlimleri, Belh fukahasının da İsmailîler'in kanlarının akıtılmasının ve evlerinin yakılmasının helal olduğuna fetva verdiklerini rivayet etmişlerdir. Buradaki İsmailîler tutuklandıklarında bunların bir kısmı kırbaçla dövüldüler ve öldürüldüler. Onlara verilen en hafif ceza, tevbelerinin kabul edilerek ebedi olarak hapse mahkûm edilmeleri olmuştur. (el-Hasîrî: Nu: 402, 255b.)

Ebû Seleme Muhammet b. Muhammet b. Davut eş-Şâfî, bu mezhebe mensup birisinin tutuklandığında tevbe ederek dua ettiğine, ancak tevbesinin kabul edilmeyerek öldürüldüğüne şahit olduğunu ifade etmiştir. Hanefiler'den Ebû Saîd el-Istahrî İsmailîlerle ilgili fetva sormuş, Ebû Ca'fer Muhammet b. Sâlih el-Isbe, Ebû Seleme'nin verdiği cevabı vermiştir. Ebû Bekr Muhammed b. Ali eş-Şâfî, İsmailîler'e mensup birisi tutuklandığında şayet dâî ise tevbesinin kabul edilmeyerek öldürüleceğine hükmetmiştir. Eğer bu kişi dâî değilse sultan onu te'dip edip tevbesini kabul eder. Bu kişi öldürülmez. Şâfî bu görüşün Hadis taraftarlarından birisine ait olduğunu söylemiştir. (el-Hasîrî: Nu: 402, 255b.)

Hanefîlerin bir kısmı, dinden dönenle İsmailîliğe mensup olan birisinin tevbelerini birbirinden ayırmıştır. Zira bir İsmailî, lafızların zahirini inkâr edip bâtınını kabul eder. Bu nedenle şayet diliyle tevbe ederse, takiye yaptığı için diliyle söylediğiyle, iddia ettiği bâtınî anlamı gizlediğine hükmedilir. Zira zahiren tevbe etmiş olsa da bâtinen başka bir anlam kastetmiş olabilir. Bu nedenle onun hakiki anlamda tevbe edip etmediği bilinmeyeceği için Müslüman olduğuna hükmedilmez. Dinden dönen ise, İsmailîler gibi lafızlara bâtınî bir anlam yüklemeyebilir. Bu nedenle tevbe ettiğinde hakiki Müslümandır. Tevbe edip İslam olduğunu söyleyince onun tevbe ettiğini anlar ve tevbesini kabul ederiz. (el-Hasîrî: Nu: 402, 255b-255a.)

Sâlimî (V/XI. yüzyılın İkinci Yarısı) de benzer bir fetvaya yer vererek, İsmailîler'in ve Filozofların Zenadıkası'nın tevbelerinin, nasıl yaparlarsa yapsınlar, kabul edilmeyeceğine işaret etmiştir. Ona göre tevbeden sonraki durumları tevbeden önceki durumları gibi kabul edilir. Çünkü onlar bir yaratıcıya inanmıyorlar ki ona tevbe edip yönelsinler. (Sâlimî: Nu: 587, 195b)

1.2. Fetvalara Yansıyan İsmailîlik Algısının Temel Özellikleri

Verilen fetvaların sertliği kadar, bölgedeki Müslüman ulema nezdinde ortaya çıkan İsmailîlik algısı da dikkat çekicidir. Aşağı yukarı bütün fetvaların temel dayanak noktasını İsmailîler'e duyulan güvensizlik ve onların mezhebî kimliğini dinle özdeşleştirmiş olmaları oluşturmaktadır. Bu derin güven bunalımı, bölgedeki başta Hanefîler olmak üzere Müslüman ulemayı İsmailîler'e karşı son derece güvensiz hale getirmiş, onlar bu güvensizlik psikolojisi ile İsmailîlerle aynı toplumda yaşamanın imkânsızlığına kanaat getirmişlerdir. Mürtedin bile tevbesinin kabul edilebildiği bir ortamda İsmailîliğe mensup birisinin tevbesinin kabul edilmemesi, ulemanın genetik kodlarında oluşan derin güvensizliğin dışavurumundan başka bir şey olmasa gerektir. Bu güvensizlik siyasi arenaya da yansıtılarak belli dönemlerde İsmailîler'e karşı adeta süreklilik avı başlatılarak bölgede onların kökleri kazınmaya çalışılmıştır. Fakat İsmailîler yüksek kamufle olabilme becerileri ile varlıklarını koruyabilmiş ve her seferinde yeniden ortaya çıkmayı başaramışlardır. (Avcu: 2014, 89.)

Fetvalardan anlaşıldığı kadarıyla İsmailîler'e duyulan derin güvensizliğin arka planında İsmailî epistemolojiden kaynaklanan iki önemli sebep yatmaktadır. Bunlardan birincisi zahir-bâtın ayrımı, ikincisi ise takiye ve sır saklama anlayışıdır.

Bâtınî tevil anlayışı zahir-bâtın ayrımına dayanmaktadır. Bu anlayışta zahir, içerisinde bâtınî hakikatleri gizleyen kabuk görevi görmektedir. Bâtın ise, kişinin nefsinin kurtararak beden hâşimhanesinden kurtulup ilahî vatanına tekrar dönmesini sağlayan kurtarıcı bilgiler içermektedir. Bu çerçevede Kur'an metninin bir zahir, bir de bâtın anlamı vardır. Aslıolan zahirin arkasındaki bâtınî hakikatleri elde etmektir. İsmailîler zahir-bâtın ayrımına dayalı bu düalist algı biçimini sadece kutsal metinle sınırlı tutmamışlar, hayatın her alanına teşmil etmişlerdir. Bu anlayış çerçevesinde içinde yaşadığımız maddî âlem zahir, ilahî âlem ise bâtın olarak algılanmaktadır. Yine insan bedeni zahir, ruhu ise bâtın olarak görülmüştür. (Bkz. Avcu: 2014, 279-294)

Düalist bir mahiyet arz eden bu algı biçimi zahirin anlamını yitirmesi ve değersizleştirilmesi gibi bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Zira hakikat bâtında ise bu durumda ilahî âlem karşısında maddî âlemin, nefis karşısında beden ve Kur'an'ın bâtını karşısında zahirinin bir önemi kalmamakta, en azından zahir sorgulanır hale gelmekte ve görece bir değer ifade etmektedir. Çünkü asıl gerçeklik ifade eden yegâne hakikat bâtındır.⁸ Verilen fetvalar tam da bu noktada İsmailî epistemolojinin içerisine düştüğü çıkmaza işaret etmektedir. Zira İsmailîler'e göre hakikat bâtında ve maddî olmayanda gizli ise zahirin, maddenin ya da beden her hangi bir hakikatinin olmaması elzemdir. Bu durumda onların epistemolojisiyle hareket ettiğimizde tevbe ettiğini söyleyen bir Bâtınî'nin zahiri sözü hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Zira hakikat zahirin altında gizli olduğu için, Bâtınîler'in söyledikleri sözün zahiri değil de onun altında gizli olan gerçek anlam hakikat ifade etmektedir. O anlamın ne olduğunu da biz bilemeyeceğimiz için onların zahiren yapmış oldukları tevbenin hakikat ifade etmesi söz konusu olmayacaktır. İşte bu noktadan hareketle onların zahiren yapmış oldukları tevbenin hiçbir anlam ifade etmeyeceği üzerinde durulmuş ve verilen fetva ile bâtınî epistemolojinin tutarsızlığına işaret edilmiştir.

Bu bakış açısının polemikten arı olmadığı ve bir miktar çarpıtma söz konusu olduğu aşikârdır. Ancak bâtınî epistemolojinin üzerine inşa edildiği zahir-bâtın ayrımı tezinin ciddi sorunlar içerdiğini ortaya koyması açısından son derece dikkat çekicidir. Zira her halükarda görünmeyen, bâtının, nesnel olmayanın, duyu organlarıyla idrak edilemeyen görünene, tecrübe edilene, zahire, maddî ve nesnel olana tercih edildiği bir hakikat anlayışı geliştirilmiştir. Bu anlayışta madde ya da zahir sadece hakikatın bir yansıması olarak görülmekte ve ona görece bir değer atfedilmektedir. Maddenin ve zahirin fonksiyonu manaya

⁸ "Bâtın"ın yegâne gerçek olduğuyula ilgili örnek olarak bkz. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistanî (360/970'ten sonra), *Tuhfetü'l-Müstecibîn*, Thk. Ârif Tâmir, *Selâsu Rasâili İsmâiliyye* içerisinde, Beyrut 1983, 17.

ya da bâtına ulaşmaya yardımcı olmasından ibarettir. Bu görevini icra ettiğinde maddenin ya da zahirin herhangi bir önemi kalmayacak, en azından değersiz hale gelecektir.⁹

Verilen fetvalarda İsmailî epistemolojiye yöneltilen temel eleştiri noktalarından ikincisi sır saklama ve takiye anlayışı ile alakalıdır. Aslında zahir-bâtın ayrımı ile sır saklama ve takiye birbirini tamamlayan iki unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira zahir-bâtın ayrımı zahiri anlamsız ve değersiz hale getirdiği için, ya da en azından bâtın denilen alanda üretilen bilgiler zahire muhalefet ettiği ya da zahirden tamamen bağımsız bir alan oluşturduğu için bâtınî hakikatlerin gizlenmesi bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bâtınî hakikatlerin ifşa edilmesi muhalifleri tarafından zahirin inkâr edilmesi olarak algılanacak ve bu algı biçimi mezhep mensuplarını ciddi anlamda sıkıntıya sokacaktır.¹⁰

Diğer yandan sır saklamanın zorunluluğu teolojik bir gerekçeyle de desteklenmiştir. Buna göre Nur ve Zulmet, ya da iyi ile kötünün mücadelesinde İsmailîler Nur'un taraftarları iken, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi zahir ehli olanlar Zulmet'in ya da Şeytan'ın taraftarlarıdır. Bu nedenle de Nur'a ait olup ilahî âlemde tecelli eden hakiki ve kutsal bilginin Zulmet taraftarlarının eline geçmemesi gerekmektedir.¹¹ İşte bu noktada sır saklama ve bunun bir sonucu olarak da takiye anlayışı devreye girmekte; kutsal ve ilahî kaynaklı olan bâtınî bilgilerin korunup saklanabilmesi için kişinin takiye yapması zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır.¹²

Bâtınî epistemolojinin sonucu olan bu din algısı çift kimlikli bir insan ortaya çıkarmıştır. Bu insan için önemli olan, elde ettiği ve korumak zorunda olduğu bâtınî hakikatlerdir. Onun asıl ve gerçek kimliğini de bu bâtınî yönü oluşturmaktadır. Bu insanın bir de zahiri yönü vardır ki bu boyutunun tek gayesi, tıpkı Kur'an'ın zahirinin bâtınî hakikatleri kamufle etmesi gibi, bâtınî boyutunu gizlemekten ibarettir. Hakiki yönünü gizlemek için zahiren her kılığa ve kimliğe girmesi caizdir, hatta dini bir zorunluluktur.

İsmailî epistemolojinin ortaya çıkardığı bu çelişkili insan modeli onlara duyulan güvensizliğin de temel sebebinin oluşturmaktadır. Bu insan öncelikle kendisine karşı dürüst değildir. Zira onun, inandığıyla söylediği birbirinden farklı, çoğu zaman da birbiriyle çelişkilidir. Öte yandan bu kişi diğer insanlara karşı da dürüst değildir. Zira onlarla olan diyalogu samimiyet ve dürüstlük üzerine değil de bir kandırmaca ve yalan üzerine oturmaktadır. Örneğin kendisini bir Hanefî olarak gösterip ona göre yaşarken aslında bâtınî bir söyleme sahiptir ve Sünnî bile değildir. İşte bu noktada İsmailî öğretisi kendisine ve çevresine karşı güvensiz, çelişkileri bünyesinde barındıran ve çevresine güven vermeyen bir insan ve müslüman modeli ortaya çıkarmıştır. Bu müslüman tipinin güvensizlik üzerine inşa ettiği tavır ve tutumları çevresinde ona ve mezhebine karşı zamanla güvensiz bir psikolojik tavrın ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Oysa toplumlar bireysel ve toplumsal ilişkilerini yüksek bir güven kültürüne dayandırmak isterler. Verilen fetvalar İsmailî epistemolojinin

⁹ Belki de bâtınî düşüncenin en zayıf noktalarından birisi olan bu hususta bâtınî ekoller zahirle ilgili olarak farklı çözüm önerileri geliştirmişlerdir. Bazıları bâtına ulaştıktan sonra zahirin önemini tamamen biteceğini iddia ederken, zahir-bâtın dengesi kurmaya çalışarak her ikisine de değer atfetmeye çalışan ve bâtına ulaştıktan sonra da zahirle amel etmek gerektiğini söyleyen gruplar da olmuştur. Bu derin tartışma aynı grup içerisinde bile zahirle ilgili farklı eğilimlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. (İsmailîler'in zahirin değeri konusundaki farklı yaklaşımlarıyla ilgili olarak bkz. Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâilîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *CÜİFD*, C. XIII, Sivas 2009, S. 2, ss.267-287.) Ancak mevcut epistemik temellerden hareket edildiği sürece zahir ne kadar değerli hale getirilmeye çalışılırsa çalışılırsın sonuçta zahirin bâtın karşısındaki değersizliği epistemik temellerin zorunlu bir sonucu olarak karşımızda durmaktadır.

¹⁰ Bunun içindir ki İsmailîlik, Nusayrîlik, Yezidîlik, Dürzîlik gibi bütün bâtınî ekollerde sır saklamak önemli bir ilke olagelmiştir.

¹¹ İsmailîlik'te orucun bâtınî anlamı genellikle "sır saklamak" olarak ifade edilir. Buna göre bir İsmailî'nin Ehl-i Zahir arasında susması ve ehli olmayana sırlarını söylememesi orucun bâtınî anlamının bir gereğidir. Bkz. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistanî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-İftihâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, 1980, 128.

¹² İsmailîlik'te sır saklama ve takiyeyle ilgili olarak bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003, 216-217.

açığa çıkardığı bu insan tipine karşı duyulan aşırı güvensizliğin bir dışavurumu olarak okunmalıdır.

Fetvalarda doğrudan İsmailî epistemolojiyle alakası olmayan üçüncü bir eleştiri daha vardır. Buna göre İsmailîler, gerçekte müslüman olmayan fakat kendilerini müslüman gibi gösteren düzenbazlar olarak algılanmaktadır. Aslında bu bakış açısının büyük oranda yukarıdaki iki epistemik temelin ortaya çıkardığı bir sonuç olduğunu iddia edebiliriz. Zira inandığıyla söylediği yahut yaptığı farklı olan, ya da gerçek inancını gizleyerek sahte bir kimlikle olduğundan farklı gözüken insanların zahiren emirlerini yerine getirdikleri dine inanmadıkları sonucunu çıkarmak çok da yadırganacak bir durum değildir. Bölgedeki Hanefîler, hakikati bâtında arayan İsmailî bireylerin zahiren yapıp ettiklerini görmezden gelerek, bâtinen inandıkları şeyin de İslam olmadığını öne sürmüşlerdir. Zira hakikat olarak takdim edilen bâtınî bilgiler zahirden büyük oranda, çoğu zaman da tamamen bağımsız bir takım iddialar olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa insanlar beşeri ilişkilerini zahire göre düzenlemektedirler.

Diğer yandan Maveraünnehir Hanefîleri'nin fetvalara yansımış olan bu iddiaları, bölgedeki İsmailîliğin önünü kesmek ve yayılmasını engellemek için geliştirilmiş sosyopolitik bir algının bir sonucu olarak da okunabilecek mahiyettedir. Bölgedeki Hanefîler, İsmailî öğretinin epistemik zayıflığından hareket ederek onları ötekileştiren sosyopolitik bir algı biçimine kapı aralamışlardır. Bu bakış açısının ortaya çıkmasında İsmailîliğin sosyopolitik bir tehdit olarak algılanmasının da etkisi vardır.

Sonuç

İsmailîlik, İslam'da bâtınî düşüncenin mezhebi formda açığa çıkararak kurumsal bir kimlik kazandığı önemli bir harekettir. Bu hareket, geliştirmiş olduğu bâtınî düşünme biçimini kullanarak kendisine ait özgün bir epistemoloji oluşturmuştur. Ancak bu epistemoloji kendi içerisinde bazı sorunlar barındırdığı için İsmailîler'in kendilerine muhalif çevrelerle bir arada yaşamalarının önünde ciddi bir engel teşkil etmiştir.

İsmailî öğretinin temel unsurlarından birisi olan zahir-bâtın ayrımı, İsmailîler'in kendileri ve çevreleriyle yaşamış oldukları sorunların temel teolojik nedeni olarak görülebilir. Bu anlayışta hakikat bâtında gizli olduğu ve zahir, bâtını gizleyen bir kabuk olarak görüldüğü için bâtınî bilgi her zaman için daha üstün kabul edilmiştir. İsmailîler tarafından ilahî kaynaklı olduğu düşünülen bu bilginin zahirle doğrudan bir alakası yoktur. Sadece Allah'ın yetki ve izin verdiği kişiler tarafından elde edilebilecek olan bu bilginin idrak edilebilmesinin belli bir usul ve yöntemi de söz konusu değildir.

Zahir, beşeri kabul edilip kurtarıcı bilgi olarak görülmezken bâtınî bilginin ilahî kaynaklı olduğunun düşünülmesi ve kurtarıcı bir mahiyet arz etmesi İsmailî çevrelerde önemli bir sorun ortaya çıkarmıştır. Kişi kendi içinde çift kutuplu bir yapıya bürünerek bir kimlik sorunu yaşamak durumunda kalmıştır. Çünkü o, dışa dönük boyutunda çevresiyle zahiri bir ilişki içerisinde olmuş ama zahir kurtarıcı bir mahiyet arz etmediği için bu ilişkiye sanal bir anlam yüklemiştir. Diğer yandan içe dönük boyutunda zahirle alakası olmayan ve zaman zaman da çelişen bâtınî bir yön geliştirmiş ve bu yöne kurtarıcı bir anlam yüklemiştir. O, dış dünyayla kurduğu bu suni ilişkiyi bir sorun olarak görmediği gibi dini bir zorunluluk olarak kabul etmiştir. Bu durum fenomenolojik perspektifin yabancılaşma olarak ifade ettiği bir sonuç ortaya çıkarmış ve kendi içinde suni bir dünya yaratmıştır. İsmailî birey artık kendi oluşturduğu bu sanal âlemden yaşarken, dış dünyayla suni, yapay, yapmacık ve güven vermeyen bir ilişki biçimi geliştirmeye bağlamıştır.

Kendisine ve çevresine karşı yabancılaşmış olan İsmailî birey, sır saklama ve takiye anlayışının sağladığı manevra alanı ile zahir-bâtın çelişmesini dini bir temele oturtmuş ve dış dünyayla ilişkisini bu ilkenin sınırları içerisinde geliştirmiştir. Buna göre o, dış dünyayla kurduğu ilişki biçiminde gerçek itikadını saklamak ve bunu temin edebilmek için de takiye yapmak durumundadır. Takiyenin caiz görülmesi onu kendisine ve çevresine karşı daha da

yabancılaştırmıştır. Zira kendisi ve çevresiyle yalan üzerine oturtulmuş bir ilişki biçimi geliştirdiği için bu durum onun karakterini de etkilemiş ve bir süre sonra kuşkucu ve güven vermeyen bir tip açığa çıkarmıştır.

İsmailî öğretinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu derin bunalım Maverâünnehir'deki Sünnî çevrelerin onlarla olan ilişkilerini güvensizlik üzerine oturtmuştur. Bu aşırı güvensizlik bölgedeki Hanefî hukukçuların İsmailîler'le ilgili fetvalarına da yansımıştır. Hukuki değeri bir tarafa, fetvalar adeta çevresine güven vermeyen İsmailî bireylerle ilgili bir manifesto mahiyetindedir. Toplumlar ilişkilerini gizli gündemler, güvensizlikler ve kandırmacalar üzerine değil yüksek güven kültürü üzerine kurmak isterler. Bu açıdan fetvalar, güvensizlik üzerine oturan suni ve yapay ilişkilerin sonuçlarıyla ilgili önemli bir belge mahiyetindedir.

Kaynakça

- AVCU, Ali, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmailîlik*, Asitan Kitap, Ankara 2014.
- *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.
- "Erken Dönem İsmâilîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *CÜİFD*, C. XIII, Sivas 2009, S. 2, ss. 267-287.
- DEMİR, Abdullah. *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2014.
- ERDİÇ, Şaban, "Türkiye'de Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Katılım" *CÜİFD*, C. 20, S. 2, Sivas 2016, s. 73-100.
- HASİRÎ, Muhammed b. İbrâhim (505/1111), *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, Nu: 402.
- KALAYCI, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturîdîlik İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara 2011.
- KORKMAZ, Sıddık, "İmam Maturîdî'nin Şia'ya Yöneltiği Eleştiriler", *İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik Sempozyumu*, Nşr. MÜİFVY, İstanbul 2009, 275-301.
- MATURİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979; Trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara 2005.
- *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk. Fatma Yusuf el-Hıyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- NESEFÎ, Ebû Mu'în Meymûn (508/1114), *Tebîrâtü'l-Edille*, Nşr. H. Atay, DİBY, Ankara 2004.
- ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003, 216-217.
- SÂLİMÎ, Ebû Şekûr Muhammed b. 'Abdüsseyyid, *Kitâbu't-Temhîd*, Hacı Selim Ağa, Nu: 587, v. 3-112.
- SİCİSTÂNÎ, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed (360/970'ten sonra), *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*, Thk. Ârif Tâmir, *Selâsu Rasâili İsmâiliyye* içerisinde, Beyrut 1983.
- *Kitâbu'l-İftihâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, 1980.

EBÛ HANÎFE'NİN HAYATINI İBN HACER EL-HEYTEMÎ'NİN KAYIP BİLİNEREN BİR ESERİNDEN OKUMAK

Reading the Life of Abu Hanifa from a Previously Lost Work of
Ibn Hajar al-Haytami

Huzeyfe ÇEKER¹

Özet

Hanefî mezhebinin kurumu imamı Ebû Hanîfe'nin hayatı başta Hanefiler olmak üzere her mezhepten yazarların ilgisini çekmiş, hayatına özel kırkın üzerinde eser kaleme alınmıştır. Şafii mezhebenden olan İbn Hacer el-Heytemî de, yazdığı iki eser ile bu literatüre katkıda bulunan yazarlardandır.

el-Heytemî'nin bu alanda yazdığı en meşhur eseri *el-Hayrâtü'l-hisân*'dır. Eserin mukaddimesinde daha önce Ebû Hanîfe'nin hayatını anlatan veciz bir eser yazdığını, bu eserin birçok kişi tarafından çoğaltıldığını, elinde bulunan tek nüshanın istinsah için emanet alan bir kişi tarafından geri getirilmediğini, bu sebeple eserini kaybettiğini üzümlere ifade etmiş; yeniden yazma niyetinde iken eş-Şâmî'nin (v. 942/1536) *'Ukûdü'l-cümân*'ını gördüğünü, sıfırdan bir eser yazmak yerine bu eseri ihtisar ederek *el-Hayrâtü'l-hisân*'ı yazdığını söylemiştir.

el-Heytemî'nin yazdığı ilk eser kayıp olarak bilinmesine rağmen iki yazma nüshasının günümüze ulaştığı tarafımızdan tespit edilmiştir. Herkesçe muteber kabul edilen bir kalem tarafından yazılmış olması sebebiyle önem arz eden eserin ilim dünyasına tanıtılması gerekmektedir. Tebliğimizde hem bu eseri araştırmacıların ilgisine sunmayı, hem Ebû Hanîfe'nin hayatını farklı bir mezhebe mensup objektif olarak bilinen bir yazarın gözünden aktarmayı, hem de Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilerin bu eserde yer alış şeklini ortaya koymayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, İbn Hacer el-Heytemî, Biyografi

Abstract

The establisher of Hanafî School of Law, Imam Abu Hanifa's life attracted the attention of writers from every denomination, especially the Hanafî's themselves, and more than forty works were written on his life. Ibn Hajar al-Haytami, a scholar from the Shafii school, is a writer who contributed to this literature with two works he wrote.

The most famous work written by al-Haytami in this area is *al-Khayrât al-hisân*. In his introduction, al-Haytami mentioned the story of his book: Earlier on, he had written a piece of work describing the life of Abu Hanifa and this work had been reproduced as manuscripts by many. The only manuscript of this previous work he had in his possession had not been brought back by a person he entrusted and thus he lost this previous work. While he was intending to rewrite it, he saw the book *Uqud al-Juman* by al-Shami and rather than rewriting a work from scratch, he wrote his *al-Khayrât al-Hisan* by summarizing the book by al-Shami.

Although the first copy written by al-Haytami was known as a lost work, we have discovered two copies of its manuscript. Since it is written by an accepted author, it is necessary to introduce this work of importance to the scholarly world. In this paper, we aim to present this work and to reveal the way in which the criticism directed at Abu Hanifa is dealt with in this work, as well as conveying the life of Abu Hanifa through the eyes of an author from a different scholarly denomination.

Keywords: Abu Hanifa, Ibn Hajar al-Haytami, Biography

¹ Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, hceker@gmail.com

I. Giriş

Hanefî mezhebinin kurumu imamı Ebû Hanîfe'nin hayatı başta Hanefiler olmak üzere her mezhepten yazarların ilgisini çekmiş, hayatına özel kırkın üzerinde eser kaleme alınmıştır. Bu eserler arasında Şafii mezhebine müntesip olan İbn Hacer el-Heytemî'nin (v. 974/1567) *el-Hayrâtü'l-hisân*'ı çok sayıdaki yazma nüshası ve birçok baskısı ile dikkat çekmektedir. Yazarın bu eserinden önce aynı konuda kaleme aldığı, fakat henüz hayatta iken kaybettiği bir eseri daha vardır. Tebliğimizde günümüze ulaştığını tespit ettiğimiz bu isimsiz eseri tanıtmaya, bu eser üzerinden Ebû Hanîfe'nin hayatının Şafii bir müellifin gözüyle aktarımını incelemeye, Ebû Hanîfe hakkındaki tartışmalı hususlara müellifin yaklaşımını irdelemeye çalışacağız.

II. Eserin Keşif Hikayesi

İbn Hacer el-Heytemî, Ebû Hanîfe'nin biyografisine dair kaleme aldığı meşhur eseri *el-Hayrâtü'l-hisân*'ın başında eserinin yazım hikayesini muhtasaran şöyle anlatmaktadır: Yıllar önce İstanbul'un salih ve erdemlilerinden nakli ve akli ilimleri kendisinde toplamış sufimeşreb bir zat Mekke-i Mükerrreme'ye gelir. el-Heytemî ile tanışır ve aralarında bir dostluk oluşur. Bir gün muhabbet esnasında imamlardan bahis açılınca İstanbullu salih zat, Ebû Hanîfe hakkında uzun kitaplarda geçen bilgileri özetleyen câmi bir muhtasar eser yazmasını el-Heytemî'den talep eder. Talebi emir telakki eden müellif derhal işe koyulur, güzel muhtasar bir eser kaleme alır. Yazdığı eserden bir nüsha çoğaltarak o salih zata teslim eder, o da eserin bir nüshası ile birlikte İstanbul'a döner. Daha sonra başka kimseler de eseri çoğaltır ve memleketlerine götürürler. Ancak eldeki tek nüsha, emanet alan bir kimse tarafından geri getirilmeyince el-Heytemî eserini kaybeder. Bu duruma çok üzülen müellif, tekrar bu alanda kaleme alınan eserleri araştırmaya girişince eş-Şâmî'nin (v. 942/1536) *'Ukûdü'l-cümân*'ını elde eder. Eseri çok beğenince yeni bir kitap yazmak yerine bu eseri ihtisar ederek *el-Hayrâtü'l-hisân*'ı kaleme alır (el-Heytemî: 2007, 27-28).

Bu hikayeden el-Heytemî'nin kaybettiği ilk eserin bazı nüshalarının İslam dünyasına yayıldığı, bu nüshalardan bir tanesinin de salih zatin eliyle İstanbul'a doğru yola çıktığı anlaşılmaktadır. İstanbul'a giden bu nüshanın veya bu nüshadan çoğaltılmış başka nüshaların günümüze ulaşmış olma ihtimalini dikkate alarak kayıp eserin peşine düştük. İstanbul'daki kütüphanelerdeki *el-Hayrâtü'l-hisân* nüshalarının bir listesini çıkardık. Süleymaniye, Nuruosmaniye ve Beyazıt Devlet Kütüphanelerindeki bu nüshaları kontrol ettiğimizde Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, nr: 2347'de kayıtlı mecmuanın 53^b-73^a nolu varaklarında bulunan nüsha ile Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr: 1290'da kayıtlı mecmuanın 36^b-53^a nolu varaklarındaki nüshanın esasında *el-Hayrâtü'l-hisân* olmadığı, el-Heytemî'nin kayıp zannedilen ilk eseri olduğunu tespit ettik.

Elimizde iki nüshası bulunan bu yazma eserin el-Heytemî'nin kayıp bilinen ilk eseri olduğuna dair şu üç delil zikredilebilir:

1. Müellif isminin baş tarafta "Mekke-i Müşerrefe'de oturan Ahmed b. Hacer eş-Şâfi'î el-Heytemî" olarak zikredilmesi (el-Heytemî: 1133, 36^b).

2. Yazma eserin Ebû Hanîfe'nin hayatına dair olması. İbn Hacer'in bu alanda *el-Hayrâtü'l-hisân* ve kayıp bilinen ilk eser haricinde bir kitap yazdığını bilinmemektedir. Bu nüshaların içeriğinin *el-Hayrâtü'l-hisân*'dan farklı olması, ilk eser olduğunu göstermektedir.

3. Yazma eserdeki yazım hikayesinin *el-Hayrâtü'l-hisân*'daki yazım hikayesi ile mutabık olması. Yazma eserde anlatılan yazım hikayesi kısaca şu şekildedir: İstanbul'da oturan İlyâs b. 'Ali² isimli salih alim kimse 955/1548 yılında Mekke'ye gelir. Müellif ile tanışır ve onun bilgisine şahit olur. *Mişkâtü'l-envâr* üzerine yazdığı şerhin mukaddimesindeki muhtasar Ebû Hanîfe menâkıbını görünce, imamın kıymetinin şeksiz şüphesiz herkesçe bilinmesi için, bu bölümü müstakil bir eserde yazmasını talep eder. Böyle bir çalışmayı zaten

² Müellifin kullandığı sıfatlar ve verdiği isminden hareketle bahsi geçen salih kimsenin Karamanlı Tabip İlyas (v. 982/1575) olduğunu tahmin etmekteyiz. Hakkında bilgi için bkz. 'Ali Çelebi: 1975, 456-457.

yıllardır el-Heytemî de yapma arzusundadır. Derhal çalışmaya başlar, *Mişkâtü'l-envâr* şerhinin mukaddimesindeki ilgili bölümü özetler³ ve Ebû Hanîfe menakıbına dair ilk eserini yazar.

Müellif hem bu ilk eserinde, hem de daha sonra yazdığı *el-Hayrâtü'l-hisân*'da ilk eseri için bir isim belirlememiştir. Tebliğimizin kalan kısmında kolaylık olsun diye ilk eser için *Menâkıbü Ebî Hanîfe* ismini tercih edeceğiz.

III. Eserin Tanıtımı

A. Yazarı

Müellif el-Heytemî'nin tam adı Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Ali b. Hacer el-Heytemî es-Sa'dî el-Ensârî el-Mısrî el-Mekkî'dir. Dedesinin dedesi çok sessiz bir kimse olduğu için Hacer (taş) lakabı ile bilinmesi sebebiyle İbn Hacer lakabı ile meşhurdur. (el-'Ayderûs: 2011, 396) Bazı kaynaklarda nisbesinin el-Heysemî şeklinde kaydedilmesi (el-Gazzî: 1997, III, 101) yanlıştır. Doğrusu doğduğu köye nisbetle "el-Heytemî" şeklindedir. es-Sa'dî ve el-Ensârî nisbeleri, Benû Sa'd kabilesinden olması ve soyunun ensara dayanması sebebiyledir.

909 yılının Recep ayında (Ocak 1504) Yukarı Mısır'daki Ebu'l-Heytem/Heyâtim köyünde doğdu (el-'Ayderûs: 2011, 391). Doğum tarihine dair 899/1493-4 (el-Kettânî: 1982, I, 338) ve 911/1505-6 (el-Gazzî: 1997, III, 102) kayıtları bulunsa da *el-Mu'cem*'inde es-Süyûtî'nin (v. 911/1505) vefatından yaklaşık 3 yıl önce doğduğunu söylemesi (el-'Ayderûs: 2011, 395) bu kayıtların yanlış olduğunu göstermektedir.

Küçük yaşlarında babasını kaybetti. Hafızlığını tamamladı (İbnü'l-Müeyyed: 2001, III, 1370). Bakımını üstlenen Şemsüddîn eş-Şinnâvî ile birlikte Tanta'ya gitti. Ahmet el-Bedevî'nin makamının bulunduğu yerde temel ilimleri tahsil etti. 924/1518 yılında eş-Şinnâvî onu Kahire'ye götürdü ve Ezher'deki bir öğrencisine teslim etti. Kâdî Zekeriyâ el-Ensârî, es-Sünbâtî, Şihâbüddîn er-Remlî gibi Mısır'ın meşhur alimlerden ders alma imkanı buldu. Tefsir, hadis, kelim, fıkıh, matematik, nahiv, sarf, meânî, beyan, mantık ve tasavvuf ilimlerinde kendisini yetiştirdi. 929/1523 yılında henüz yirmi yaşında iken talep etmediği halde hocaları iftâ, tedris ve telif icazeti verdi (İbnü'l-Müeyyed: 2001, III, 1371).

933/1527 ve 937/1531 yıllarında iki kez hac vesilesi ile Hicaz'a gittiğinde bir müddet Mekke'de mücavir olarak yaşadı. Daha sonra Mısır'a döndü. Yazdığı bir eser kiskanlar tarafından parçalanıp yok edilince duruma üzüldü (eş-Şevkânî: ts., I, 109) ve Mısır'ı terk ederek hac amacıyla gittiği Mekke'ye yerleşti (940/1534). Ömrünün kalan kısmını burada tedris, telif ve ifta faaliyetleri ile geçirdi.

İbn Hacer el-Heytemî'nin vefat tarihi konusunda kaynaklarda çok farklı bilgiler bulunmaktadır. En ayrıntılı bilgi 23 Recep 974/3 Şubat 1567 Pazartesi günü kuşluk vakti Mekke'de vefat ettiği ve Ma'lâ kabristanına defnedildiği şeklindedir (İbnü'l-Müeyyed: 2001, III, 1371) ki gün ayrıntısının da isabetli olması sebebiyle kanaatimizce bu bilgi doğrudur (Ayrıca bkz. el-'Ayderûs: 2011, 390). Bunun haricinde 964, 970, 973, 995 yılları da vefat tarihi olarak kaydedilmiştir (İbnü'l-'Îmâd: 1986, X, 543; İbnü'l-Müeyyed: 2001, III, 1373; el-Kettânî: 1982, I, 338). Durumun böyle olmasında diğer bölgelerde yayılan asılsız haberlerin (el-Gazzî: 1997, III, 102) etkisi olmalıdır. Necmüddîn el-Gazzî'nin (v. 1061/1651) kaydettiği 973 rivayeti gün ayrıntısı içermesine rağmen kaydettiği tarihlerin belirttiği günlere tekabül etmemesi sebebiyle kanaatimizce sağlam bir bilgi değildir.

Başta hadis, fıkıh, kelim ve tasavvuf olmak üzere birçok alanda 104 eser telif eden (İbnü'l-Müeyyed: 2001, III, 1373) el-Heytemî'nin biyografi yazımı ile de ilgilendiği görülmektedir. es-Süyûtî'nin (v. 911/1505) *Târihu'l-hulefâ*'sını ihtisar etmesi, normalde hadis eseri olan *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i şerh ettiği *Fethu'l-ilâh*'ın mukaddimesinde fıkıh ve hadis imamlarının biyografilerine sayfalarca yer vermiş olması (el-Heytemî: 1056, 7^a-17^b) bu alana

³ Yazım hikayesinde özetleme (telhis) ifadesi bulunmasına rağmen incelemelerimiz sonunda klasik manada bir özetlemenin olmadığını tespit ettik. Bu konuda "Kaynakları" başlığında ayrıntılı bilgi vereceğiz.

olan meylini göstermektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Ebû Hanîfe'nin hayatına dair *el-Hayrâtü'l-hisân*'ı ve bu tebliğde tanıtılmaya çalışacağımız *Menâkıbü Ebi Hanîfe*'si biyografi alanında verdiği eserlerdendir.

B. İçeriği

İbn Hacer el-Heytemî'nin adeti üzere eserinin giriş bölümünde secilerle bezenmiş süslü bir dil dikkat çekmektedir. Ardından yukarıda kısaca değindiğimiz yazım hikayesi anlatılmış, eserin fasıllardan müteşekkil olacağı ifade edildikten sonra ana konuya giriş yapılmıştır (el-Heytemî: 1133, 36^b-37^b).

Birinci fasıl Ebû Hanîfe hakkında varid olan genel ve özel naslara ayrılmıştır. Müellif bu konuda bir ayet ve bir hadise genişçe yer vermeyi tercih etmiş; bu alanda yazılan eserlerin birçoğunda yer alan “Ümmetim içerisinde ismi en-Nu‘mân, künyesi Ebû Hanîfe olan biri vardır ki o ümmetimin kandilidir, o ümmetimin kandilidir, o ümmetimin kandilidir” ve “Benden sonra adı en-Nu‘mân b. Sâbit, künyesi Ebû Hanîfe olan bir adam gelecek ki Allah'ın dini ve benim sünnetim onun eli ile ihya edilecek” rivayetlerini uydurma kabul ettiği için hiç mevzu bahis etmemiştir. Bunların yerine öncelikle Cuma Suresinin 2-4. ayetlerini zikretmiş; 3. ayette geçen “ve âharfne minhüm” ifadesinden kastedilenlerin kimler olduğu konusundaki görüşlere yer vermiştir. Görüşlerden ilki ayette kastedilen kimselerin tabiin olduğudur ki Ebû Hanîfe tabiinden olduğu için övgüye mazhar olanlar arasındadır. Bazı meşhur sahabi ve tabiiilere atfedilen ikinci görüş ise bu kimselerin Acem oldukları şeklindedir ki Ebû Hanîfe Farsların ulularından olduğu için yine ayetin kapsamı dahilinde olmaktadır. el-Heytemî bu görüşleri aktardıktan sonra muhtemel bir itiraza cevap verirken sahih hadis kaynaklarında geçen “İman/din Süreyya yıldızında (asılı) olsa Farslar/Acemler/Farslardan adamlar onu elde eder” hadisini birçok kaynaktan farklı lafızlarla zikretmiş; Fars ve Irak ehlinin faziletine dair rivayetlere de yer verdikten sonra bu hadislerin Ebû Hanîfe ve onun gibi olanlara hamledilmesi gerektiğini, zira ifade edilen grup içerisinde ondan daha aliminin, mutakkisinin, ahlaklısının... bulunmadığını ifade etmiştir (el-Heytemî: 1133, 37^b-39^a).

İkinci fasıl Ebû Hanîfe'nin nesebi hakkındadır. Müellif bu başlıkta nesebi hakkında bilgiler vermiş, aslının hangi şehirden olduğuna nakillerin yanı sıra dedelerinin köle olduğuna dair bilgiler ve bunu reddeden rivayetler zikretmiştir (el-Heytemî: 1133, 39^a-39^b).

Çok kısa olan üçüncü fasılda sadece doğum tarihi bilgisini vermiştir (el-Heytemî: 1133, 39^b).

Dördüncü fasılda Ebû Hanîfe'nin faziletine dair kaynaklarda zikredilen bir menkıbe olarak babası Sâbit'in Hz. Ali ile görüşmesi, bu görüşme esnasında kendisi ve nesli hakkında bereket duasına mazhar olması kıssasını anlatmış; kıssada edilen duanın Ebû Hanîfe ve etbarı hakkında gerçekleştiğini söylemiştir (el-Heytemî: 1133, 39^b-40^a).

Beşinci fasılda Ebû Hanîfe biyografilerinde özellikle vurgulanan bir konu ele alınmış; Ebû Hanîfe'nin tabiinden olduğunu vurgulamak üzere görüştüğü sahabiler zikredilmiştir. İsmi verilen yedi sahabiden rivayet ettiği hadislere de yer verilen fasılda Abdullah b. Ebi Cez'den yaptığı rivayet kronolojik açıdan eleştirilmiştir (el-Heytemî: 1133, 40^a-40^b).

Altıncı fasıl hocalarına ayrılmış olup yüz tane hocası olduğu ifade edilmiş, bu hocaları içerisinde en çok istifade ettiği hocası Hammâd b. Ebî Süleymân'a (v. 120/738) daha geniş yer ayrılarak ilmi, ahlakı, takvası gibi özelliklerinden bahsedilmiştir. Hammâd'dan yukarıya doğru ilim silsilesinde yer alan diğer alimler hakkında da kısaca bilgi verilmiş, ilminin kuvvetli bir silsile ile Hz. Peygambere dayandığına vurgu yapılmıştır (el-Heytemî: 1133, 40^b-41^a).

Yedinci fasıl kısaca öğrencilerinden bahsetmektedir. Sayısız öğrencisinin olduğu belirtilmekle birlikte 560 tanesinin isminin bilindiği söylenmiştir. Kendisinden nakille bunlardan 36'sının icihad mertebesine ulaştığı; bu 36 öğrencinin 28'inin kadılığa, 6'sının iftâya, 2'sinin (Ebû Yûsuf ve Züfer) de hem kadılığa hem de iftaya ehil olduğu söylenmiştir (el-Heytemî: 1133, 41^a-41^b).

Ebû Hanîfe'nin bildiği meselelere ayrılan sekizinci fasılda öncelikle altıyüzbin küsur ve bir milyon mesele bildiğine dair rivayetler aktarılmıştır. Akabinde el-Heytemî bu sayıların abartılı olduğunu düşünen kimseler olabileceğini düşünerek uyarıda bulunmuş; fıkhi meseleleri anlamayan kimselerin bu sayıları garipseyebileceğini, ilmi incelikleriyle kavrayan kimselerin ise bu kadar sayıda meseleyi makul göreceğini ifade etmiştir. Bu meseleleri toplayan kaynaklardan da bahsetmek isteyen müellif, İmam Şâfi'î'nin (v. 204/820) Hanefî kitaplarına olan beğenisinden ve kafir bir filozofun bu kitaplara muttali olduktan sonra müslüman olmasından bahsettikten sonra önemli kitaplara örnekler vererek faslı sona erdirmiştir (el-Heytemî: 1133, 41^b).

Dokuzuncu fasıl “Ebû Hanîfe hata etmiştir” sözüne tepki gösteren selef alimleri hakkında olup bu fasılda sadece İbn Cüreyc'ten (v. 150/767) bir nakil yapılmıştır. Yapılan nakilde İbn Cüreyc, Ebû Hanîfe'nin farklı alanlarda ehliyete sahip olan öğrencileri sayarak etrafında böyle isimlerin olduğu bir kimsenin basit hata yapamayacağını ifade etmektedir (el-Heytemî: 1133, 41^b-42^a).

Kısa bir hacme sahip olan onuncu fasılda Ebû Hanîfe'nin kendisinden hocası Hammâd'a (v. 120/738) daima dua ettiğini söylediği bir rivayet aktarılmıştır (el-Heytemî: 1133, 42^a).

Onbirinci fasıl öğrencilerine olan şefkati ve daima onlara yol göstermesi konularına ayrılmış olup bu bağlamda iki öğrencisinden bahsedilmiştir. İlki meşhur talebesi Ebû Yûsuf hakkında olup Ebû Hanîfe'nin onu ilmi bir şekilde uyardığına dair bir rivayet aktarılmıştır. İkinci öğrencisi meşhur sufi Dâvûd et-Tâî (v. 165/781) olup Ebû Hanîfe'nin onun hakkında söylediği bir övgü sözü aktarılmıştır. Akabinde Dâvûd et-Tâî gibi bir kişinin onun ashabından olduğu vurgulanmış, ilmi ve tasavvufî derecesini gösteren ifadeler kullanılmıştır (el-Heytemî: 1133, 42^a-42^b).

Diğer fasıllara göre daha büyük bir hacme sahip olan onikinci fasılda “parlak zekası, hızlı kavrayışı, fetaneti, hızlı ve güzel cevap verışı” başlığı altında ilmini ve zekasını gösteren onbir menkıbeye yer verilmiştir. Bu bağlamda harici, mutezili, dehri kimselerle olan münazaraları; kimsenin anlayamadığı sorulara cevap vermesi, müşkil durumda kalan kimselere fıkha uygun çözüm yolları bulması gibi kıssalar anlatılmıştır (el-Heytemî: 1133, 42^b-45^b).

Ferasetine ayrılmış olan onüçüncü fasılda bir önceki fasıldaki menkıbelere ilaveten yeni menkıbeler zikredilmiştir. Vefatından sonra çıkacağını tahmin ettiği bir yaygarayı oğluna gizlice yaptığı vasiyeti ile önlemesi, Ebû Yûsuf'un hastalığından kurtulacağını tahmin ederek isabet etmesi, iki katırından birini öldüren şii komşusunun hangi katırını öldürdüğünü kestirmesi ferasetine dair zikrettiği menkıbelerdir (el-Heytemî: 1133, 45^b-46^a).

Ahlakına dair fasılların ilki olan ondördüncü fasılda cömertliğine, onbeşinci fasılda tevazusuna, onaltıncı fasılda insanlarla olan iyi ilişkilerine/hošgörüsüne, onyedinci fasılda ibadetine, onsekinci fasılda gıybetten kaçınmasına, ondokuzuncu fasıl kamil tasavvuruna, yirminci fasıl soğukkanlı olmasına ayrılmış; bu başlıkları ilgilendiren çok sayıda menkıbeye yer verilmiştir (el-Heytemî: 1133, 46^a-48^b).

İlmi yönünü gösteren kısa bir fasıl olarak yirmibirinci fasılda daima ilimle meşgul olması konusunda iki rivayet aktarılmış (el-Heytemî: 1133, 48^b); yirmiikinci fasılda ise fetvalarının ikna edici ve isabetli olması konusunda bir kıssa anlatılmıştır.

Yine ahlakı ile ilgili bir fasıl olan yirmiüçüncü fasılda imkanı olmasına rağmen zahidâne bir hayat sürmesi hakkında iki nakil yapılmıştır (el-Heytemî: 1133, 48^b).

Yirmidördüncü fasılda özellikle ticari işlerinde iyice araştırma yaptığı konusu bir rivayet ile ele alınmış, akabinde bu bağlamdan yola çıkarak Ebû Hanîfe'nin ticaret hayatına dair hükümleri çok gevşettiği ithamlarına cevap vermiştir (el-Heytemî: 1133, 48^b-49^a).

İctihadda en ileri dereceye ulaştığını konusuna ayrılan yirmibeşinci fasılda birçoğu çağdaşı olan çok sayıda alimden ilminin büyüklüğüne dair sözler içeren onyediyedi rivayet aktarılmıştır (el-Heytemî: 1133, 49^a-49^b).

Ahlaki açıdan çok ileri bir mertebeye ulaştığına dair olan yirmialtıncı fasılda yedi farklı kişiden sözler aktarılmıştır (el-Heytemî: 1133, 49^b-50^a).

Yirmiyedinci fasıl Ebû Hanîfe'nin hayatının sonlarında resmi görevleri kabul etmemesi sebebiyle çektiği sıkıntıları anlatmaktadır. Bu fasılda Kufe valisi İbn Hübeyre ve Abbasi halifesi Mansûr'un teklif ettiği kadılık ve beytûmal eminliği gibi görevleri reddetmesi; bu sebeple kırbaçlanması, hapsedilmesi, halife ile tartışmaları gibi konularda on rivayet zikredilmiştir (el-Heytemî: 1133, 50^a-51^a).

Alimlerin Ebû Hanîfe hakkındaki övgü sözleri ile faziletini ikrar etmeleri hakkında olan yirmisekizinci fasılda konuyla alakalı yirmisekiz rivayet aktarılmıştır (el-Heytemî: 1133, 51^a-52^b).

Son fasıl olan yirmidokuzuncu fasılda Ebû Hanîfe'nin özelliklerini toptan sayan rivayetlere yer verilmiş; bu bağlamda Ebû Yûsuf ve el-Mu'âfâ b. 'İmrân'dan sözler nakledilmiştir (el-Heytemî: 1133, 52^b).

Eserin hâtimesi Ebû Hanîfe'nin bir kerameti ile vefatına dair haberler içermektedir (el-Heytemî: 1133, 52^b-53^a).

C. Kaynakları

Yukarıda Menâkıbü Ebî Hanîfe'nin yazım hikayesinde el-Heytemî'nin *Mişkâtü'l-envâr* üzerine yazdığı şerhin mukaddimesinde yer alan Ebû Hanîfe ile ilgili bölümü özetleyerek eserini yazdığını ifade etmiştik. Ancak eserin içeriği, ilgili bölüm ile karşılaştırıldığı zaman klasik manada bir özetlemenin olmadığını söylemek mümkündür. Bu sebeple evvela eserin temel alındığı kaynak üzerinde konuşacak, ardından özetleme olarak nitelenen işlemin mahiyetini tartışacak, son olarak da eserde ismi geçen diğer kaynaklardan bahsedeceğiz.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki *Mişkâtü'l-envâr* ismi ile meşhur olan eser, el-Gazzâlî'nin (v. 505/1111) bir tasavvuf kitabıdır. el-Heytemî'nin “*Mişkâtü'l-envâr* üzerine yazdığım şerh” diye bahsetmesi (el-Heytemî: 1133, 37^a) sebebiyle temel aldığı bu şerhin el-Gazzâlî'nin *Mişkât*'ı üzerine yapılmış bir çalışma olduğu akla gelmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (v. 1920) kaydettiği (Bağdatlı: 1945, I, 77) bilgiden şerhin isminin *İs'âfü'l-ibrâr Şerhu Mişkâti'l-envâr* (إسعاف الأبرار شرح مشكاة الأنوار) olduğunu öğrenmekteyiz. Ancak *Hediyetü'l-ârifin*'de İsmail Paşa'nın bu şerh için hadis alanında ve dört cilt olduğunu söylemesi (Bağdatlı: 1951, I, 146) eserin tasavvuf alanında olduğu önbilgimiz ile çelişmektedir. Bu sebeple kataloglarda *İs'âfü'l-ibrâr* ismiyle kayıtlı olan Beyazıt Devlet Kütüphanesindeki dört ciltlik yazma nüshaya müracaat ettik. Baş tarafta müellif İbn Hacer el-Heytemî eserine *İs'âfü'l-ibrâr bi şerhi Mişkâti'l-envâr* ismini verdiğini açıkça söylemekte (el-Heytemî: 1056, 2^a) iken yazmanın unvan sayfasında eser ismi *Fethu'l-ilâh Şerhu'l-Miškât* (فتح الإله شرح المشكاة) şeklinde geçmektedir (el-Heytemî: 1056, 1^a). Öte yandan eserin içeriği incelendiğinde *Mişkâtü'l-envâr* şerhi değil, el-Hafîb et-Tebrîzî'nin (v. 741/1340) *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i üzerine yazılmış bir şerh olduğu görülmektedir. Hal böyle iken müellif niçin esere *İs'âfü'l-ibrâr Şerhu Mişkâti'l-envâr* ismini vermiştir? Şerhin bir yerinde “Allâme muhakkik Veliyyüddîn Muhammed b. 'Abdillâh et-Tebrîzî'ye ait (...) *Mişkâtü'l-envâr*...” ifadesini kullanması (el-Heytemî: 1056, 2^a) müellifin esasında *Mişkâtü'l-Mesâbih* olan eserin ismini *Mişkâtü'l-envâr* zannettiğini göstermektedir. Bu da yukarıda eserin kaynağı ile ilgili karışık duruma sebep olmuştur.⁴

Kısaca özetlemek gerekirse İbn Hacer el-Heytemî, el-Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ını değil, el-Hafîb et-Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih*'ini şerh etmiştir. Ancak şerh ettiği eserin adını *Mişkâtü'l-envâr* zannettiği için şerhine *İs'âfü'l-ibrâr Şerhu Mişkâti'l-envâr* adını vermiştir. Eserin bu isme sahip olması yukarıda izah ettiğimiz karışıklığa neden olduğu için

⁴ Eserin aynı isimle kayıtlı bir başka nüshası Musul Evkâf-i Âmme Kütüphanesinde bulunmakta olup katalogda verilen ilk cümleleri Veliyyüddîn Efendi nüshası ile aynıdır (Ahmed: 1982, I, 61). İsimle ilgili bilgilerin diğer nüshalarda da olması hatanın bir nüshaya özel olmadığını, bilakis müelliften kaynaklandığını göstermektedir.

muhtemelen sonradan gelenler tarafından eser ismi *Fethu'l-ilâh Şerhu'l-Mişkât* olarak değiştirilmiş; bu sebeple yazma nüshanın unvan sayfasında da bu isim yer almıştır. Eseri (İrlanda) Chester Beatty Kütüphanesindeki bir nüshadan *Fethu'l-ilâh* ismiyle 10 cilt halinde tahkik eden Ahmed Ferîd el-Mezîdî, müellifin isim zikrettiği yerde *İs'âfü'l-ibrâr* ismini hiç söylemeden parantez içinde "*Fethu'l-ilâh fî Şerhi'l-Mişkât* ismini verdim" yazmış; eserin ismiyle ilgili problemi hiç gündeme getirmemiştir (el-Heytemî: 2015, I, 52).

el-Heytemî'nin telifte esas aldığı eserin *Fethu'l-ilâh* olduğunu tespit ettikten sonra yazım hikayesinde bahsi geçen Ebû Hanîfe hakkındaki bölümü, eser içeriği ile karşılaştırdık. İlgili bölüm 31 satırdan 2 varak kadar (13^b-15^b) hacme sahip olup yaklaşık 20 varak olan *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'den çok daha kısadır. İçerik karşılaştırması yapıldığı zaman *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'deki gibi bir fasıl ayırımına gidilmeksizin bilgilerin peşi sıra verildiği görülmektedir. Sıralama farkının yanı sıra birçok başlıkta Ebû Hanîfe bölümündeki bilgiler, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'dekilere göre daha azdır (örneğin 5. faslı karşılaştırınız el-Heytemî: 1056, 14^a; el-Heytemî: 1133, 40^a-40^b). Fasılların birçoğunda verilen bilgiler ya bir cümle ile ifade edilmiş, ya da genel haberler içerisinde zikredilmiştir. Hal böyle olunca her ne kadar müellif özetlediğini söylese de *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'nin *Fethu'l-ilâh* mukaddimesindeki Ebû Hanîfe bölümünün klasik manada bir özeti olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Müellifin bahsi geçen bölümü düzenleyerek, farklı kaynaklardan da aldığı bilgilerle zenginleştirerek sistemli müstakil bir eser meydana getirdiğini söylemek daha doğru olacaktır.

Son olarak eserde ismi geçen kaynaklara değinmek istiyoruz. *Menâkıbü Ebî Hanîfe* küçük hacimli bir eser olduğu için eserde geçen haberlerin kahir ekseriyetinde bilginin kaynağı belirtilmemiştir. Hadislerin yoğun olarak yer aldığı birinci fasılda müellifin hadisçi kimliğinin bir yansıması olarak meşhur hadis kaynaklarının çoğu isim verilerek kullanılmıştır. Diğer bölümlerde ara ara *Ahbâru Ebî Hanîfe*, *Târîhu Bağdâd*, *Tehzîbü'l-esmâ* gibi eserler kaynak olarak zikredilmektedir (örneğin bkz. el-Heytemî: 1133, 39^a, 39^b). el-Gazzâlî'nin⁵ (v. 505/1111) *el-Menhûl*'ünün sonunda yer alan Ebû Hanîfe hakkında ithamların yer aldığı bölüme reddiye olarak meşhur Hanefî fakihî Şemsüleimme Muhammed b. 'Abdissettâr el-Kerderî (v. 642/1244) tarafından yazılan risale de el-Heytemî'nin eserini yazarken sıklıkla müracaat ettiği kaynaklardandır (bkz. el-Heytemî: 1133, 39b, 40a, 40b, 41b, 48a, 48b, 51b).

IV. Tartışmalı Meselelerin Eserde Ele Alınışı

Ebû Hanîfe'nin hayatı ve ilmi kişiliği üzerine söz söyleyen, eser kaleme alan herkesin özellikle değindiği bazı hususlar vardır. Ebû Hanîfe'ye olan sevginin veya muhalefetin en açık şekilde tezahür ettiği bu hususlar, hakkında yazılan eserlerin niteliğinde belirleyici özelliğe sahiptir. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'yi tanıtmaya çalıştığımız tebliğimizin son başlığında bu konulara odaklanarak eserin literatür içerisindeki yerini belirlemeye, bu tartışmalar içerisinde müellifin tutumunu göstermeye ve dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye bakışını tespit etmeye çalışacağız.

Tartışılan mevzuların başında Ebû Hanîfe'nin tabiinden olup olmadığı hususu gelmektedir. Ehl-i hadisin Ebû Hanîfe'ye yönelttiği eleştirilerden bir tanesi tabiin büyüklerine olan muhalefetidir. Ebû Hanîfe "onlar da normal insan, biz de" şeklinde kısaca ifade ettiği usulüne göre tabiinin kavli müctehid için bağlayıcı değildir, onlara muhalefet edilebilir. Zira kendisi de tabiin tabakasından olup onlarla fazilet bakımından eşit mesabededir. Ehl-i hadis taraftarlarından bazıları ise Ebû Hanîfe'nin tabiin tabakasından olduğunu inkar etmekte, onun hiçbir sahabi ile görüşmediğini iddia etmektedir (el-'Askalânî: 2002: I, 615). Bu ihtilaf Ebû Hanîfe biyografilerine de yansımış, birçok eserde onun sahabi olduğuna dair özel başlıklar açılırken karşıt görüşte olanlar da bunu inkar eden rivayetleri ön plana çıkarmaya çalışmışlardır.

⁵ el-Heytemî, el-Kerderî'nin reddiye yazdığı risalenin müellifinin meşhur Şafî fakihî Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (v. 505/1111) değil, Mahmûd el-Gazzâlî isminde mutezili bir kimse olduğu iddiasındadır (el-Heytemî: 2007, 29).

el-Heytemî ise Şafii mezhebinden olmasına rağmen bu hususta ehl-i hadis tarafında yer almamakta, Ebû Hanîfe'nin tabiinden olduğunu ikrar etmektedir. Bu tutumunu eserin birçok yerinde görmek mümkündür. Örneğin birinci fasılda Cuma Suresinin üçüncü ayetini "tabiin" olarak tefsir eden görüşü aktardıktan sonra Ebû Hanîfe'nin tabiinden olduğu için övgüye mazhar olanlar arasında olduğunu söylemiştir (el-Heytemî: 1133, 37^b). İkinci faslın hemen başında tabiinin büyüklerinden olduğunu tekraren ifade etmiş (el-Heytemî: 1133, 39^a), beşinci faslı ise görüştüğü sahabilere ayırarak tabiinden olduğunu dolaylı olarak ikrar etmiştir (el-Heytemî: 1133, 40^a-40^b). el-Heytemî Ebû Hanîfe'yi sadece tabiin tabakasından kabul etmemiş, ayrıca bu tabakanın (ilmi bakımdan) büyüklerinden olduğunu söylemiş, tabakasındaki kimselere göre faziletinin üstün olduğunu ifade etmiş (el-Heytemî: 1133, 48^b), bu tabakanın meşhurlarından Katâde'yi (v. 117/735) sorduğu sorularla sıkıştırması kıssasını aktarmıştır (el-Heytemî: 1133, 45^b). Karşıtların dile getirdiği "Ebû Hanîfe hiçbir sahâbi ile görüşmemiştir" görüşü de müellif tarafından esere alınmış, ancak bu görüş (جاء) şeklinde tazyîf siygası ile ifade edilmiştir (el-Heytemî: 1133, 40^a). Tüm bu bilgiler el-Heytemî'nin bu tartışmalı konuda Ebû Hanîfe taraftarlarının yanında yer aldığını göstermektedir.

İkinci husus Ebû Hanîfe'yi müjdeleyen merfu rivayetler hakkındadır. Hanefiler tarafından yazılan özellikle ilk dönem Ebû Hanîfe menâkıblarında "Ümmetim içerisinde ismi en-Nu'mân, künyesi Ebû Hanîfe olan biri vardır ki o ümmetimin kandilidir, o ümmetimin kandilidir, o ümmetimin kandilidir" ve "Benden sonra adı en-Nu'mân b. Sâbit, künyesi Ebû Hanîfe olan bir adam gelecek ki Allah'ın dini ve benim sünnetim onun eli ile ihya edilecek" lafızlarıyla iki merfu rivayet zikredilir. Bu rivayetlerin Ebû Hanîfe'ye sarahaten delalet ettiği ifade edilerek faziletine delil getirmek üzere birçok eserde çeşitli tarikleriyle yer alır. el-Heytemî ise bu konuda hocasının hocası es-Süyûtî'nin (v. 911/1505) yolunu takip etmektedir. *Tebyîzu's-sahîfe* adlı eserinde es-Süyûtî bu tür uydurma rivayetlere ihtiyaç olmadığını ifade etmekte, bunların yerine "Farslardan bir adam" rivayetini ön plana çıkarmaktadır (es-Süyûtî: 1990, 32-33). el-Heytemî de aynı şekilde bu uydurma rivayetleri hiç zikretmemiş, es-Süyûtî'nin zikrettiği hadisi farklı lafızlarıyla meşhur hadis kaynaklarından uzun uzun aktarmayı tercih etmiştir (el-Heytemî: 1133, 38^a-38^b). Bu hadisi önemseyişinin bir başka göstergesi olarak eserin başındaki hamdele ve salvelede kullandığı sıfat ifadelerinde bu hadisten iktibaslar yapmıştır (el-Heytemî: 1133, 36^b).

Ebû Hanîfe hakkındaki bir diğer tartışma konusu hadis bilgisi ve hadislerle olan yaklaşımı noktasındadır. Ehl-i hadis genel olarak ehl-i re'ye, özelde de en büyük imamı Ebû Hanîfe'ye "hadis bilmeme, sahih hadislerle amel etmeme, hadisleri inkar etme, kıyası sahih hadislerle tercih etme, zayıf hadislerle amel etme" gibi ithamlarda bulunmaktadır. Buna mukabil olarak Ebû Hanîfe taraftarları onun hadis bilgisini göstermek için rivayet ettiği hadisleri içeren *Müsnedü Ebî Hanîfe*'ler derlemiş; yazdıkları menâkıb eserlerinde rivayet aldığı hocaları, rivayet aktardığı öğrencileri, hadislerle amel konusunda ne kadar titiz olduğunu gösteren özel başlıklara yer vermiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Çeker: 2016, 331-332).

Şafii mezhebine müntesip olan müellif el-Heytemî'nin Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisi ve hadise yaklaşımı konusundaki tartışmalarda taraf olmadığı dikkat çekmektedir. Eserinde hadis bilgisi ve hadislerle amel konusuna girmemiş, muhaliflerinin iddialarını veya taraftarlarının savunmalarını dile getirmekten kaçınmıştır. Sadece hocaları ve öğrencileri konusunda üç ayrı başlık zikretmiştir. Ancak bu başlıklarda yer verdiği isimlerin hadisçi kimliği ile bilinmemeleri sebebiyle tartışmalara katkı sağlayıcı nitelikte olmadığını söylemek mümkündür. Eserin bir yerinde Ebû Hanîfe'nin keyfî davranmadığı, delillere göre hareket ettiğini söylemesinden (el-Heytemî: 1133, 48^b-49^a) hareketle muarızlarının ithamlarına mesafeli olduğu söylenebilmektedir.

Ebû Hanîfe hakkında muhaliflerinin açtığı bir diğer tartışma da şia veya mürcie gibi bidat fırkalara mensubiyeti hakkındadır. Hadis usulüne göre bidat fırkaya mensup olanın rivayetlerinin zayıf olması tartışmayı gündemde tutmuş; muhaliflerin bu iddialarına karşı Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşleri müstakil başlıklarda ele alınmış, bid'î gruplarla yaptığı

tartışmalara özellikle yer verilmiştir (Bkz. Çeker: 2016, 333). el-Heytemî'nin *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'sinde itikadi görüşlere müstakil başlık açılmamakla birlikte zeka ve ferasetini gösteren başlıklarda ehl-i bidat ile olan tartışmalarını içeren menkıbelerine yer verilmiştir. Bu kapsamda harici, mutezili, dehri kimselerle olan münazaraları ile şii komşusunun Hz. Ömer nefretinden dem vurduğu menkıbesi örnek olarak zikredilebilir (el-Heytemî: 1133, 43^a, 43^b, 46^a). Bu bilgiler el-Heytemî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki bidat ithamlarına meyletmediğini göstermektedir.

Eserin geneline bakıldığı zaman rahatlıkla ifade edilebilir ki müellif, farklı bir mezhebin imamı olmasına rağmen Ebû Hanîfe'yi sevmekte, onun ilmi mertebesini ikrar etmekte, "hidayet ve kurtuluş imamları" olarak nitelediği Ebû Hanîfe ile diğer imamlara olan sevgisi sayesinde onların grubuna dahil olmayı ummaktadır (el-Heytemî: 1133, 39^a). Bu sevginin temelinde müellifin mezhep taassubundan uzak yapısının etkisi muhakkaktır. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'sinde de okuyucuları taassuba karşı uyarılmış, "asabiyetin en küçük miktarını bile içinde tutmaktan sakın; çünkü taassub ile kişi zelil olur, dipsiz çukura veya süslü çirkinliklere düşer" diyerek ilim taliplerini bu kötü tutumdan sakındırmıştır (el-Heytemî: 1133, 39^a).

V. Kaynaklar

Ahmed Sâlim 'Abdürrezzâk, *Fihrisü mahtûtâti Mektebeti'l-Evkâfi'l-âmmе fi'l-Mûsul*, Musul 1982, I-IX.

'Ali Çelebi, 'Ali b. Bâlî el-Aydîni (v. 992/1584), *el-'İkdü'l-manzûm fi zikri efâduli'r-Rûm (eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye ile birlikte)*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1975.

el-'Askalânî, İbn Hacer Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali (v. 852/1449), *Lisânü'l-mîzân* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye - Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, I-X.

el-'Ayderûs, 'Abdülkâdir b. Şeyh b. 'Abdillâh el-Hüseynî el-Yemenî el-Hindî (v. 1038/1628), *en-Nûru's-sâfir 'an ahhâri'l-karni'l-âşir* (thk. Ahmed Halû - Mahmûd el-Arnâvût - Ekrem el-Bûşî), Dâru Sâdir, Beyrut 2011.

Bağdatlı İsmail Paşa (v. 1920), *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (nşr. Rıfat Bilge - Mahmud Kemal İnal), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, I-II.

-----, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl âlâ Keşfi'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya - Kilisli Rıfat Bilge), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1945, I-II.

Çeker, Huzeyfe, *Hanefî Mezhebinde Biyografî Geleneği*, Basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2016.

el-Gazzî, Ebu'l-Mekârim Necmüddîn Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî (v. 1061/1651), *el-Kevâkibü's-sâira bi a'yâni'l-mieti'l-âşira* (nşr. Halîl el-Mensûr), Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1997, I-III.

el-Heytemî, İbn Hacer Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Vâilî es-Sa'dî (v. 947/1567), *Fethu'l-ilâh fi Şerhi'l-Mişkât* (katalogda eser ismi *İs'âfü'l-ibrâr bi Şerhi Mişkâti'l-envâr* şeklinde), Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, no: 737, istinsah tarihi: 1056.

-----, *Fethu'l-ilâh fi Şerhi'l-Mişkât* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2015, I-X.

-----, *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (nşr. Abdülkerîm Mûsâ el-Humeymîd), Dâru'l-Hüdâ ve'r-reşâd, byy. 2007.

-----, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, no: 1290, vr. 36^b-53^a, istinsah tarihi: 1133.

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh 'Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî el-Hanbelî (v. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (thk. Mahmûd el-Arnâvût – Abdülkâdir el-Arnâvût), Dâru İbn Kesir, Beyrut 1986, I-X.

İbnü'l-Müeyyed billâh, İbrâhîm b. el-Kâsım (v. 1152/1739), *Bülûğu'l-murâd ilâ ma'rifeti'l-isnâd (Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ - el-kismü's-sâlis* ismi ile) (thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh), Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-sekâfiyye, Amman 2001, I-III.

el-Kettânî, Muhammed 'Abdülhay b. 'Abdilkebîr el-İdrisî (v. 1962), *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müselselât* (nşr. İhsân Abbâs), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1982, I-III.

es-Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *Tebyîzu's-sahîfe bi menâkibi Ebî Hanîfe* (thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasen Nessâr), Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1990.

eş-Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ali es-San'ânî el-Yemenî (v. 1250/1834), *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire ts.

IV. OTURUM
06 MAYIS 2017 CUMARTESİ
İMAM MÂTURÎDÎ SALONU
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kemal POLAT

11:00-11:15 **Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ**
Hanefî Mezhebini Anlamak

11:15-11:30 **Yrd. Doç. Dr. Ayhan AK**
Hanefîlerin Teferrüd Ettikleri Görüşleri Ekseninde Mezhep Düşüncesinin Nevi Şahsına
Münhasır Yapısının Analizi

11:30-11:45 **Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İĞDE**
Hanbelîlerin Hanefîlere Bakışı

11:45-12:00 **Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDİREK**
Hanefî-Mâturîdî Gelenekte Hukuk Ahlâk İlişkinine Dâir Nâdir Bir Yazma “Kitâbü'l-cem”

12:00-12:15 **Yrd. Doç. Dr. Nail KARAGÖZ**
Candaroğlu İsmail Bey'in Hulviyyât Adlı Eserinde Ebu Hanife Ve Hanefîlik Vurgusu

HANEFÎ MEZHEBİNİ ANLAMAK

Yunus Vehbi YAVUZ¹

Giriş

Eşya ve hadiseleri anlamak insanlar için önemlidir. Anlamaktan kastımız bir kişinin yahut bir şeyin gerçeğini tanımak, bulmak, ona ulaşmaktır. Anlamadan hayatın gerçeklerine ulaşmak mümkün değildir. Anlamadan okunan bir metnin faydası olmadığı gibi, anlamadan yaşanan hayatın da büyük bir değeri olmaz. Bu bakımdan, anlamamanın çok önemli bir kavram olduğunu idrak etmemiz gerekir. Hanefiler için Hanefî mezhebi ile amel etmek, bu mezhebe bağlı olarak hayatını sürdürmek, ancak Hanefî mezhebini anlamakla mümkün olur. Bunun için, önce mezhebin imamı olan Ebû Hanîfe Nûman b. Sabit'i anlamak gerekir. Bunu anlamak için de okumak, araştırmak ve düşünmek icap eder. Ebû Hanîfe'nin hayatını nakleden bütün kaynakları okumak, onu tanımak için önemli olmakla beraber, asıl onun fikhını ve fıkıh usulünü anlamak çok önemlidir. Bunun için ilk dönem usul ve furû' metinlerini sıra ile baştan sona okumak, kavramlarını anlamak gerekir. Okunan metnin lafzını anlamak, sadece ortaya çıktığı dönemdeki olguyu anlamak olur. Esasen metni, yazıldığı toplumsal yapı ile beraber okumak, sonra da şartlara göre onu değerlendirmek lazımdır. İşte o zaman ancak anlamak dediğimiz olgu gerçekleşir. Bu olmazsa, anlamış olmayız, belki anladığımızı zannederiz. Herhangi bir fıkıh kitabını ele aldığımız zaman, içinden seçip okuduğumuz bir metin parçasının, ortaya konduğu zamanda ve mekânda bu hükme bağlandığını düşünmemiz gerekir. Bununla beraber, bir müçtehidin kendi zamanında var olan bir mesele hakkındaki görüşünün, bugün için şöyle ya da böyle olduğunu söylemek isabetli olmaz, belki söylendiği toplumla ve söyleyen müçtehitle bağlantılı olduğunu ifade edebilmemiz gerekir. Çünkü içtihadı yapan zat, şayet bugünkü toplumda yaşamış olsaydı, aynı hükme varacağı tespitini yapmak bizim için mümkün değildir. Bunun gibi, o mesele hakkında o zaman verilen hükme dayanarak bugün verdiğimiz fetvayı o müçtehide nispet etmemiz de doğru olmaz. Usul-i fıkıh metinleri de aynen böyledir. İctihadı yaşatmayı amaçlamayan usul-i fıkıh okumaları, sadece tarihte yaşamış müçtehitlerin nasıl içtihadta bulduklarını bize yansıtmış olur. O zaman belki usul-i fıkıh tarihi okumasından söz edilebilir. Yakın zamanlara kadar yapılan iş bundan ibaretti.

Fıkıh ve usul-i fıkıh metinlerini, ortaya çıktıkları tarihe giderek okumamız ve yaşadığımız toplum şartlarına göre değerlendirmemiz gerekir. Gerek usul gerekse furû'a ilişkin meselelerde, Hanefî mezhebinin dayandığı felsefe yeterince bilinmediği için, toplumumuzda dini anlamada bir kargaşa yaşanmaya başlamıştır. Bundan kurtulmanın yolu metinleri doğru okuyup doğru anlamaktır. Tebliğimizde buna çalışılacaktır. Kanaatimizce çağımızda Müslümanların, dini anlamada Hanefî usul ve furû'unu anlamaya şiddetle ihtiyacı vardır. Gerek ilk dönem usul kaynakları, gerekse furu kaynakları, Müslümanları sağlam dini anlayışa sahip kılmak için yeterli malzemeye sahiptir. O halde bizim tek bir şeye ihtiyacımız vardır: Doğru okuyabilmek.

Ebû Hanife'yi Anlamak

Hanefî mezhebini anlamak için önce Ebû Hanife'yi anlamak gerekir. Nitekim büyük adam olmak için de büyük adamları anlamak, başarılı olmak için de başarılı insanları anlamak gerekir. Ebû Hanife'yi anlamak için, her şeyden önce onun yetiştiği çevreyi ve içinde yaşadığı toplumu anlamak büyük önem taşır. Ebû Hanife'yi anlamak ve onu gerçeği ile tanımak için de hakkında yazılan kitapları, yapılmış bütün bilimsel çalışmaları okumak, onlarca araştırma yapmak, tarihte saklı kalmış bilgileri ortaya koymak gerekir. Kanaatimizce Ebû Hanife, Hanefî dünyasında meçhul kalmış zavallı bir şahsiyet gibi olup, üzerinde bir sis perdesi

¹ Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi.

vardır. Bu perdeyi mutlaka kaldırmak gerekir. Bunun için akademisyenlere ve araştırmacılara büyük görevler düşüyor. Ebû Hanife enstitüleri kurmak, anabilim dallarının konularını Ebû Hanife'ye odaklamak gerekir. Bunun yanında onun adını doğan çocuklara, mekânlara, caddelere, mahallelere, köylere, kasaba ve şehirlere vermek de önem taşımaktadır. Mevlana diyarı var da neden Ebû Hanife diyarı olmasın, Hacı Bektaş beldesi var da neden Ebû Hanife, Nûmaniye beldesi olmasın.

Ebû Hanife'nin düşünce sistemi ile bilimsel yönü hakkında, özellikle siyasetle ilişkisi ve siyasi içtihatları konusunda Hanefiler, ancak tarihte kendilerine izin verildiği kadar bir bilgiye sahiptirler. O bilgiler de suya sabuna dokunmayan bilgi kırıntılarından ibarettir. Bunlar Ebû Hanife hakkında mutlak doğru bilgileri ifade etmemektedir. Ebû Hanife'nin fikhını bize aktaran kaynak eserlerde, ondan tek bir cümle ile bahsedilmemesi dikkat çekicidir. Diğer mezhep imamı da böyledir. Bu durum, imamımızla ilgili birçok hakikatin gizli kaldığını gösterir. Ebû Hanife'nin fikhını bize intikal ettiren kaynaklarda siyasete dair tek bir içtihat, Medine vesikasına ilişkin bir yorum ya da ülkeyi kimin nasıl yöneteceği hakkında, kamu yönetimi ve hilafet rejimi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Bu konularda Ebû Hanife'nin görüşlerinin fıkıh kitaplarında yer almaması garip değil midir? Ebû Hanife'nin siyasi bir görüşe sahip olduğunu biliyoruz. Buna rağmen, yaşadığı dönemin devlet adamları karşısındaki siyasi duruşu hakkında, sonradan tedvin edilmiş olan fikhında en basit bir bilginin yer almaması, onun meçhul kalmış bir müçtehit ve mütefekkir olduğunun delilidir.

Ebû Hanife'nin, hilafet dönemindeki şura sistemini taklit eden ve kırk kişiden oluşan özel bir fıkıh şurasının var olduğunu biliyoruz. Bu şurada müzakere edilerek hükme bağlanan meselelerin, öğrencisi Ebû Yusuf tarafından yazıldığını da biliyoruz. Bu meselelerin yazılı olduğu defterlerin akıbeti hakkında ise bir şey bilmiyoruz. Bunun gibi, bizzat kendisinin “Benim yanımda sandıklar dolusu hadisler vardır, fakat ben onların içinden ancak yararlanılacak olan çok azını kullanıyorum.”² demek suretiyle bahsettiği hadis defterlerinin akıbeti hakkında da bir bilgiye sahip değiliz. Ebû Hanife'yi meçhul bir şahsiyet olmaktan kurtarmak için bu noktaların aydınlatılmasına ihtiyaç vardır.

Kimi Hanefiler, Ebû Hanife'yi kendi dar dinî anlayış çerçevelerine sığdırmaya çalışmış, kimisi onu bid'atçı taifeye yakıştırmış, kimi başka bir guruba nispet etmiş, kimi de onu bir sûfi yapmıştır. Fakat Ebû Hanife İslam'ın çemberi dışında, kulların çizdiği bu dar çerçevelere sığmaz; onun akılcılığı hurafeci anlayışlarla bağdaşmaz. Ebû Hanife'nin gerçeği, ancak bütün yönleri ile tanındığı zaman anlaşılabilir.

İslam dünyasında, özellikle ilim çevresinde çok saygın bir yeri olan Ebû Hanife'yi anlamak için, onu çok yönlü tanımak lazımdır. Çok yönlü tanımak için de hakkında yazılan bütün kitapların, lehte ve aleyhte yazılanların, baştan sona araştırılması gerekir. Bu onlara büyük şeref kazandıran bir davranış olur. Hiç şüphe yok ki Hanefî dünyasının Ebû Hanife'ye vefa borcu vardır. İçtihatlarına göre hayatlarını düzenledikleri Ebû Hanife'nin mirasını, onun meçhul kalan yönlerini ortaya çıkarmak ve düşünce sisteminin anlaşılması için gayret gösterip ondan yararlanmak gerekir. Dolayısıyla şairlerimiz de özellikle Ebû Hanife'yi gündemlerine almaları icap eder, bunun zamanı gelmiştir. Asırlarca devletler ve milletler onun mirasından yararlandılar, halen de yararlanmaya devam ediyorlar. Fakat ne yazık ki bu mirasa önemli bir şey katılmadı, onun düşünce sistemine sahip çıkılmadı ve mirası yaşatılmadı. Sadece devralınan fûru-i fıkıh (içtihat edilmiş meseleler) mirasını tüketmekle meşgul olundu. Yabancılar bu işe el atmadan, Hanefilerin acilen konuya el atması ve bu mirası daha da zenginleştirmesi gerekir.

Ebû Hanife sadece İslam dünyasına değil, tüm insanlığa miras bırakmıştır. Onu, hukukçu yönü ile ele aldığımız takdirde çok derin ve zengin bir hukuk düşüncesine sahip olduğunu görürüz. Fıkıhı, ilk defa tedvin ederek bap ve fasıllara ayıran zat odur. Hukuk usulünü (usul-i fıkıh), devletler hukukunu, noterlik hukukunu, mahkemelerin bağımsızlığını,

² Vehbi Süleyman Gavcı, Ebû Hanife en-Nûman, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1987, s.168.

yürütme ile yasamanın birbirinden ayrılması düşüncesini dünyaya ilk defa kazandıran zat odur. Ona göre, ifade özgürlüğü mahkemelerin bağımsızlığı kadar önemlidir. Kur'an ifade özgürlüğünü emr-i bil-mâruf ve nehy-i ani'l-münker ifadesiyle açıklamıştır. Fakat bu özgürlük de mutlak değildir. Yine ona göre; “Hukuka uygun davrandıkları sürece, iktidara getiriliş biçimine bakılmaksızın, yönetim sahiplerine itaat zorunluluğu vardır.” Ticaretteki prensibi: İnsanlara güzel muamele, takva, riba şüphesinden uzak makul kâr ilkesidir. Onun felsefesinde ticaret sadece para kazanma aracı değil, aynı zamanda halka hizmetin bir aracı olmalıdır. Ticaret, halkın ihtiyacı olan maddeleri bulup ayağına getirmekten ibaret bir faaliyet olmayıp aynı zamanda bir ibadettir.” Ebû Hanife'nin gerek usulüne gerekse fûru'una laik hukuk sisteminin de ihtiyacı vardır. Hukuk ve hukuk usulü alanında binlerce düşünce üretmiş olan Ebû Hanife'nin düşünce sisteminden yararlanmamak bir eksiklik olduğu gibi, tarih boyunca başarıyla uygulanmış olan bu tecrübeden yararlanmamak da elbette bir eksiklik. Hukuk fakültelerinde, göstermelik değil, belki gerçekten karşılaştırmalı İslam hukuku derslerinin okutulduğu kürsülerin kurulması suretiyle onun hukuk düşüncesinden yararlanılması gerekir. Kanaatimizce bu yapılmadığı müddet mevcut hukuk sistemi eksiktir ve eksik kalmaya devam edecektir. Ebû Hanife'nin içtihatlarında bunları telafi edecek verilerin fazlasıyla var olduğunu düşünüyoruz.

Hanefi Mezhebini Anlamak

Ebû Hanife, içtihatla bulunurken bir mezhep kurmayı ve Müslümanları bu mezhep vasıtasıyla kendisi etrafında toplamayı hiç düşünmemiş, insanları kendi düşünceleri etrafında toplanmaya çağırılmamış, belki Allah'a ve rasulüne çağırmıştır. Milyonlarca Müslüman, Ebû Hanife'nin içtihatları ile amel etmesine, onun görüşlerini taklit etmesine karşılık, ne hayatında ne de vefatından sonra ona intisap edenler olmamıştır. Yani Ebû Hanife bir din merci'i değil, belki dinî meselerde müçtehid ve büyük bir fıkıh âlimi idi. O, İslam'ı doğru anlama ve yaşamada insanlara yol gösteren biri idi. İnsanlar ona değil, İslam'a intisap etmişler, onun fıkıhından çokça yararlanmışlardır. Diğer mezhep imamları da bu yolu izlemişlerdir. Gerek Ebû Hanife, gerekse diğer müçtehit imamlar kendilerini asla bir kurtarıcı rolünde görmemişler, böyle bir misyon sahibi olma iddiasına cüret etmemişlerdir. Ebû Hanife'nin şu sözlerini unutmamak gerekir: “Hiç kimseye, nerden aldığımızı sorgulamaksızın, bizim görüşlerimizi almak helal olmaz.”³ Ahmed b. Hanbel öğrencilerine, kendisinden fikhî görüşlerini yazıp nakletmelerini yasaklamıştı. Ona göre yazılması gereken din ilmi sadece Kitap ve sünnettir, bunlardan başkası yazılmaz. İşte o bu sebeple verdiği fetvaların yazılmasını ve insanlara nakledilmesini yasakladı. Bu sebeple “el-Müsned” adlı hadis kitabı dışında bir fıkıh kitabı yazmamıştır.⁴ İmam Malik de “el-Muvatta” dışında bir fıkıh kitabı telif etmemiştir. Bu kitabın, Zeyd b. Zeynelabidîn'in Müsned'inden sonra İslam'da yazılan ilk kaynak eser olduğunu hatırlamalıyız. Yine bu kitabın Kur'an'dan sonra insanların en çok itibar ettikleri bir eser olduğunu da buna eklemeliyiz.

Sahabe âlimleri ile müçtehit imamların en dikkat çeken yönü, verdikleri dini bilgilerde hurafelere asla yer vermemiş olmaları; öğrettikleri meselelerin tamamen sahih dini temellere ve ilmi esaslara dayalı olmasıdır. Oysa halk, kısa yoldan büyük rantlar elde etme alışkanlığında olduğu gibi, dünyada iken kendilerini ahrette kurtaracak birilerinin eteklerine sarılarak cenneti garanti etme temayülündedir. İşte bu sebeple hurafeciler rağbet bulmuş, tarikatlar yayılmış, ilmi esaslar unutulmuş, müçtehitlerin prensiplerine kulak asılmamıştır. Esasen onların istemediği şey de kurtarıcı rolünde olmaktır. Onlar halkı sağlam bilgilerle donatmaya çalışmışlardır. Hurafeler ise sağlam bilgilerin düşmanıdır. Hurafecilerin en hoşlanmadıkları kimseler sağlam dini bilgiler veren âlimlerdir. Çünkü bu âlimler maddi

³ İbn Kayyim, İlamu'l-Muvakkîn, II, 201.

⁴ Muhammed Ebû Zehre, Ahmed b. Hanbel, Tercüme: Osman Keskioglu, Hilal Yayınları, Ankara, 1984, s.189. ; İslam'da Fikhî Mezhepler Tarihi, (Abdülkadir Şener Tercümesi), , Hisar Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 437.

manevi rantçıların önünü kesmektedir. Günümüzde müçtehit âlimlerin yolundan yürümeye şiddetle ihtiyaç vardır.

Ebû Hanîfe'nin Müslümanlara bıraktığı fıkıh mirası (83.000 içtihat), sonradan öğrencileri tarafından toplanarak kitaplaştırılmış olup zamanla bundan Hanefî mezhebi doğmuştur. Elbette Hanefî mezhebinin oluşmasına sebep olan başka etkenler de vardır. En önemli sebebi kanaatimizce onun müçtehit öğrencilerinden sonra müçtehit âlimlerin yetişmemesidir. Bunun da siyaset-fıkıh ilişkisinin bozuk olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. İctihadın canlı olması için canlı olan devletle alakasının devam etmesi gerekir. Bu alâka gerçekleşmeyince, insanlar önceki içtihatları sarılarak din ve dünya işlerindeki ihtiyaçlarını gidermeye çalışmışlardır. Bu durum zamanla mezhep olgusunu ortaya çıkarmıştır. Yani fikhî düşüncede meydana gelen boşluk tabii olarak mezhepleşme sonucunu doğurmuştur. Yoksa zorlama faaliyetlerle, baskı ile, reklam ederek bir mezhep olgusu meydana gelmez. Nitekim dört mezhep imamı yanında, içtihat derecesine ulaşmış olan âlimler de olmuş, bunlar değerli eserler de yazarak içtihatlarında bulunmuşlardır. Fakat onların yaptıkları çalışmalar bir mezhebi oluşturmamıştır. Mezhepleşme olayı esasen sosyolojik bir olgu olup siyasal ve sosyal yapı ile alakalıdır. Hanefî mezhebi bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir. Kurucusunun karşı çıkmasına rağmen, toplum onun fikirlerine ihtiyaç duymuş, yaptığı içtihatları sarılmış ve hayatını bunlara göre düzenlemiştir.

Hanefî mezhebinin anlaşılması için de asli kaynaklarından başlayarak günümüze kadar yazılan eserleri mutlaka incelemek gerekir. Bunun için de öncelikle klasik fıkıh metinlerine yönelmek icap eder. Hanefî fikhî, tercüme kitaplardan tam olarak öğrenilemez. Kaynakları birer defa okumak yahut kısmen okumak da anlamak için yeterli değildir. Belki birkaç defa baştan sona okumak, düşünmek, okutmak ve metinlerde yer alan meselelerin dayandıkları usulü/ilkeleri, delilleri ve felsefeyi de dikkate almak gerekir. Fıkıh metinlerini teberrüken okumak, ezberlemek, bunları anlamak için yeterli değildir, belki sonradan yazılmış kitaplardan da yararlanarak aydınlanmak ve topluma ışık tutmak için okumak gerekir. Fıkıh kitapları elbette Allah'ın kitapları değildir. Fıkıh kitaplarını Allah'ın kitabı gibi okumak, onu anlamaya engel teşkil eder. Fıkıh kulların ürünüdür. Onu kul eseri olarak okumak, ortaya çıktığı çağa giderek, meselelerin dayandığı sosyal, siyasal ve coğrafi şartlara göre okumak gerekir. Esasen fıkıh, toplumun sosyal ve siyasal şartlarına göre ortaya konmuştur.

Fıkıhı doğru anlayabilmek için: İbadet ve muamelat alanında tıbbî ilgilendiren meseleleri, faizin tarifini, çocuk yaştaki kız ve erkek çocuklarının evlendirilmesini, nafaka bahsini, zekâtın nisabında dinar ve dirhemlerde kıymete mi yoksa sayıya mı itibar edileceği meselesini, şarap yapacağını bilerek şarapçıya üzüm satma meselesini, şarap dışında sarhoşluk vermeyen içecekler hakkındaki görüşleri, fikhin, ortaya çıktığı dönemlerde ve yakın tarihe kadar resmi bir sistem olduğunu ve devlet müeyyidesi ile takviye edildiğini, dolayısıyla sadece iki şahit huzurunda nikâhlanmanın bugünkü geçerlilik meselesini ve Dâru'l-Harb kavramını örnek verebiliriz. İleride bu örnekler hakkında bilgi verilecektir. Fikhî meseleleri sadece lafza göre okuyarak hükme varmak çoğu kez isabetli olmayabilir. İçinde yaşadığımız zamandaki toplumlarda değişen şartların da mutlaka dikkate alınması gerekir. Günümüzde özellikle fıkıh-toplum ilişkisini kurmaya acilen ihtiyaç vardır.

Kanaatimizce müçtehitlerin kendi usullerine dayanarak elde ettikleri hükümlere fıkıh, bu hükümlerin öğrenilmesine vesile olan bilgiye de fıkıh ilmi denilir. Fıkıh, kişinin kendi bilgisidir; fıkıh ilmi ise başkasının ürettiği fikhî bize yansıtan bilgiler mecmuasıdır. Fıkıhı şöyle tarif edenler de olmuştur: "Aklın ve şahsi görüşün, hüküm elde etmek için kullanılmasından doğan sonuca fıkıh, rivayetler yolu ile gelen bilgiye de ilm-i fıkıh denilir."⁵ Hanefî fıkıh kitaplarını okuyunca, konuları ve kapsadığı meseleler bakımından son derece zengin olduğu görülür. Hanefî fikhinde, farazi meselelere de yer verilmiş olmasının bunda etkisi vardır. Fikhin, ortaya çıktığı asırdaki hayat ile tam bir uyum içinde, hayatın âdetâ bir kopyası gibi olduğunu da söyleyebiliriz. Fıkıh kişinin doğumundan ölümüne kadar karşılaştığı

⁵ Ahmed Hasan, İslam Hukuk Biliminin Gelişimi, terc: Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İst, 199, S. 31.

meselelerle ilgili hükümleri bize öğretir. Fıkıh, başlangıçta hayat ile beraber yürüdüğü için hayatı kolaylaştırmış, zorlukların aşılmasına yardımcı olmuştur. Esasen tedvin edilmiş fıkıh olmasaydı, İslam dünyasında korkunç ayrılıklar ve parçalanmaların olacağını düşünmemiz gerekir. Fıkıh, getirdiği kurallar ve usuller sayesinde toplumu düzene sokmuş, hayatı disiplin altına almıştır. Başka bir açıdan bakılınca fıkıh, İslam dünyasının bilgiye dayalı bir hayat tarzının geliştirilmesinde büyük rol oynamıştır. Ortaya çıktığı çağda dünya hukuk sistemleri içinde, fıkıhın, diğerlerinden daha ileride, eşsiz ve rakipsiz olduğunu da ifade edebiliriz.

Fıkıh kitapları Müslümanların çok zengin hazineleridir. Özellikle aklî ve farazî meselelere yer vermesi açısından Hanefî fıkıhının, bunlar arasında farklı bir konumda olduğunu söylememiz gerekir. Hanefî fıkıhını incelerken ona bu gözle de bakmamız gerekir. Fakat aradan geçen on beş asırda fikhî üretim yapılmadığına ve meselelerde köklü bir yenilenme hareketi olmadığına bakarak, Hanefî fikhî hakkında hüküm vermek çok yanlış olur. Gelişen ve değişen şartlara göre fıkıhın yenilenmemesi aslında onun kendi eksikliği değildir, belki Müslümanların eksikliğidir. Bunu telafi edebilmek için fıkıhın metinlerini usul-i fıkıh eşliğinde ve birlikte uygulamalı olarak okumak gerekir. Böyle bir okuma yapılmadığı için, çağdaş Hanefî dünyasının, Hanefî fikhından yeterince yararlanamadığını görüyoruz. Bu vesile ile burada şu noktanın altını çizmemiz gerekir: Ebû Hanîfe'nin arkadaşları ile ona yakın dönemlerde yaşayanlar, Hanefî fıkıhını doğru okumuşlar, doğru anlamışlar ve ondan gereği gibi yararlanmışlardır. Çünkü onların okudukları metinlerle yaşadıkları dünya arasında bir çelişki, bir farklılık, köklü bir değişim söz konusu olmayıp Hanefî fikhî hayata tamamen uygundu. Günümüzde ise Hanefî fıkıhının çağdaş olaylara tamamen uygun olduğunu söylememiz mümkün değildir. Hanefî fıkıhını hayatla uyumlu hale getirmek, günümüzde yaşayan yahut ileride yetişecek olan derin uzmanlık mertebesine ulaşmış fıkıh âlimlerinin görevidir. Bundan, müçtehitleri kast ettiğimizizin altını çizmeliyiz.

Burada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir nokta vardır: Fikhî okurken tarihteki siyaset- fıkıh ilişkisini iyi bilmek, bu ilişkiyi mutlaka dikkate almak gerekir. Aksi takdirde fıkıh günümüzde adaleti gerçekleştirmekten uzak tutulmuş olur. Günümüzde en çok sorulan meselelerden birini, dinî nikâh meselesi teşkil etmektedir. Fıkıh kaynaklarında dinî olan ve dinî olmayan nikâh ayrımı olmamakla beraber, konuyu anlatabilmek için bugün böyle bir kayıt koymak zorunlu olmuştur. Gerek nişanlılık döneminde akdedilen nikâh, gerekse resmîyet dışında bazı Müslümanların kıydıkları nikâh, müstakbel eşler arasındaki namahremligi kaldırmakta yahut nişanlılar bu sayede beraber gezip dolaşmakta veya beraber yaşamaktadırlar. Fıkıhta yazılı olan şartlara uygun olsa bile bu nikâhın bugün için geçerli olduğu söylenebilir mi? Resmî nikâhla teyit edilmeyen bu gibi akitlerin yürürlükte bir değeri olmadığı, hukukî bir sonuç doğurmadığı, sadece Allah katında günahkâr olmamak için kıyılan ve görüntüyü kurtarmak için yapılan bir muamele görünümünde olduğu açıktır. İki şahit huzurunda ve mehir zikredilerek herhangi bir erkeğin, evlenmesi helal olan bir kadınla gerçekleştirdiği nikâh akdi, fıkıh kitaplarına bakıldığı zaman tamamdır, geçerlidir, şer'îdir. Ancak, doğan çocukların nafakası ile hanımın nafakası ve taraflardan biri öldüğü takdirde diğerine varis olması söz konusu olunca yabancı bir kimseden farkı yoktur. Bu tür nikâhlar görünüşte fıkıha uygun olmakla beraber, topluma ve devletin koyduğu kurallara uymadığı için resmî ve hukukî bir değer taşımamaktadır. Bu tür bir nikâhla evlenen çift, eğer fıkıhın inşa edildiği ve resmen yürürlükte olduğu dönemlerde yaşasalardı, nizama, topluma ve dine de uygun olduğu için bütün haklara sahip olurlardı, birbirlerine karşı sorumlulukları da olurdu. Bir kimse şikâyet ederek tarafları zina ile itham edecek olsa dava reddedilirdi, çünkü nikâh akdi şahitlerle ispatlı olduğu için bunların şer'an karı-koca oldukları söylenirdi. Fakat günümüzde aynı nikâhın devlet nezdinde de toplum nezdinde de nikâh kabul edilmediğini, hukukî sonuçlar doğurmadığını ve toplum tarafından karşı çıkıldığını görmekteyiz. İşte burada nikâhın sadece fıkıh bilgisine uygun olmasının yeterli olmadığı görülmektedir. Böyle bir evlilikten sonra şayet kadın ayrılıp bu evliliği reddetse, hatta başkası ile evlense onu geri döndürecek yahut cezalandıracak bir müeyyide mevcut olmadığı için, -çocuklar da varsa bunlar açısından da- büyük bir mağduriyet söz konusudur. Türkiye Cumhuriyeti'nin

kurulması ile birlikte fıkıh, muamelat alanında uygulamadan kaldırıldığı için, önceki dönemin alışkanlıklarını devam ettiren yahut “Fıkha göre amel edeceğim.” diyen Müslümanların büyük bir çelişki ve sıkıntı içine girdiklerini görmekteyiz. Dolayısıyla ya nikâhın siyasetle birlikte yürütülmesinin şart olduğu hakkında yeni bir içtihatla bulunmak yahut fikhî siyasetten bağımsız görüp bu nikâhın geçerli olduğunu savunarak, kadının ve çocuklarının mağdur olmalarına göz yummak gerekir. Günümüzde fıkıh-siyaset ilişkisinin dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz. Devlet müeyyidesi ile beraber yürütülmeyen fikhin gelişmesinden söz etmek oldukça zordur.

İtikat toplumun omurgası, fıkıh ise binasıdır. Fıkıh olmaksızın ne Kur'an ne de sünnet, Müslümanların birlik ve bütünlüğünü koruyamaz. Fıkıh hem fertle hem de toplumla sıkı bir bağlantı içindedir. Fikhî eğer toplumdan çekip alırsanız geride İslam'dan sadece bazı semboller kalır, herkesin adeta ayrı bir dini ayrı bir mezhebi oluşur. Bu sebeple fikhî öğrenmenin ve onu tanımanın büyük bir önem taşıdığını tekrar burada vurgulamalıyız. Fikhin gerçeğine ulaşabilmek için ilâhiyat mensupları ile diyanet mensuplarının onu müzakere tarzında ve karşılıklı tartışma şeklinde okumaları gerekir. Fikhî yüzeysel değil de derin bir şekilde anlamak için bunun önem taşıdığını düşünmekteyiz. Gerek Ebû Hanife'yi gerekse diğer müçtehitleri anlamanın da ancak bu şekilde mümkün olacağı kanısındayız. Bunun için İmam Serahsî'nin “**el-Mebsût**”, Kudurî'nin “**et-Tecrîd**”, İbn Kudâme'nin “**el-Muğnî**”, Nevevî'nin “**el-Mecmu**” adlı eserlerini müzakere ve tartışmalı tarzda okumak için kürsüler ihdas etmek gerekir. Fikhî cemâî tarzda okumakla ferdî okumak arasında çok fark vardır. Özellikle, Hanefî Mezhebini anlamak için İmam Serahsî'nin “**el-Mebsût**” adlı eserini baştan sona cemâî tarzda, ders gibi okumak icap eder.

Bu vesile ile burada önemli bir noktaya işaret etmek istiyoruz: Bugün ilâhiyat fakültelerinde metin ağırlıklı okumalar yapılmamaktadır. Mezuniyetten sonra diyanette müftülük veya vaizlik görevi alabilmek için ancak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açtığı eğitim kurumlarında sıfırdan başlayarak bir eğitim verilmesi yoluna gidilmektedir. Biz bunun zaman israfı olduğunu düşünüyoruz. Devlet bu alanda para, zaman ve emek israfını önlemelidir. İlahiyat fakültelerinde “**Kudurî**”, “**Multekâ**”, “**el-İhtiyar**” yahut “**el-Hidâye**” “**el-Vikâye**” gibi kitaplardan biri baştan sona okutulacak şekilde bir program yapılmalıdır. Bu yapıncaya kadar ilahiyat fakülteleri bünyesinde kurulan vakıflar ve benzer kuruluşlar aracılığı ile yoğun bir program çerçevesinde tartışmalı fıkıh okumaları gerçekleştirilmelidir.

Hanefî mezhebini okumaya ilk kaynaklarından başlanmalı, sadece ilk kaynaklar okunmakla yetinilmemeli, belki günümüze kadar yazılmış olan belli başlı kaynaklar da mutlaka gözden geçirmelidir. Özellikle fıkıhta yenilenme hareketini anlamak için yeni ilmi eserleri okumak gerekir.

Fikhî Anlamak İçin Örnek Bazı Meseleler

Hanefî Mezhebini daha iyi tanıyabilmek için aynı zamanda onu diğer mezheplerle mukayeseli tarzda okumakta da büyük fayda vardır. Hanefî fikhini anlamada bize ışık tutması umuduyla Hanefî fikhinden seçtiğimiz bazı meseleleri aşağıda kaydetmek istiyoruz:

1) Namaz, abdest, oruç, buluş yaşı, hayız ve nifas meseleleri, ibadetler için temizleyici olan suyun belirlenmesi, “şarap” ve “hamr” kavramları, cinnet hali, ölümün tespiti, beyin ölümü gibi meseleleri mevcut fıkıh bilgisi ile anlamak, gerçeği anlamak için yeterli olur mu? Bu gibi teknik konuların tıp, kimya, eğitim ve psikoloji ilimleri alanında uzman olan bilim adamlarının vereceği bilgiler ışığında yeniden ele alınması gerekir.

2) Fıkıh ilminde yer alan faiz tarifi ve buna bağlı olarak ortaya konan meseleler, kanaatimizce Kur'an'da yasaklanan faizin gerçeğini anlamak için yeterli değildir. Verilen örneklerle yapılan târifler fikhin inşa edildiği dönemlerdeki ekonomik yapı ve piyasa şartları ile yakından ilgilidir. Güncel ekonomik yapıyı dikkate alan yeni tariflerin mutlaka yapılması ve sorunlara öyle yaklaşılması gerekir. Bunun için ekonomi uzmanı âlimler, maliyeciler, bankacılar, tacirler ve bankalarla iş yapan esnafın ve çiftçinin de katkı sağlayacağı kolektif

çalışmalar yapılmalıdır. Yoksa mevcut fıkıh kitaplarında, bir mezhebin haram kabul ettiği bir muameleye başka bir mezhep mubah demekte, bizim bugün haram kabul ettiğimiz bir meseleye de helal ve sakınca yoktur hükmünü vermektedir. Dolayısıyla, birçok muamele aslında faiz olduğu halde faiz dışı bırakılmakta yahut bunun tam tersi de olabilmektedir. Ebû Hanife'ye göre, felslerde⁶ faizin cereyan etmeyeceği, istenildiği gibi alınıp verilebileceği Hanefî fıkıh kitaplarında hükme bağlanmış bulunmaktadır. Yiyecek maddeleri dışındaki elbisede ve yumurta ile kavun karpuz gibi sayı ile satılan meyvelerde faizin cereyan etmeyeceğini de buna eklemek gerekir. Oysa ruhu bakımından bunlar günümüzde esas faizi teşkil etmektedirler.

3) Türkçemizdeki şarap kavramı, Arapçada "Hamr" kavramı ile ifade edilir. Kur'an'da yasaklanan içki "hamr"dır. Araplar, Türklerin aksine "hamr" dışındaki içeceklere "şarap" derler. Bunun Türkçemizdeki karşılığı meşrubat, şıra yahut meyve suyudur. Hanefî fıkının temel eserlerinden el-Mebsût'ta dikkat çeken şu ibareler yer almaktadır: "Süt ve buna benzer şaraplar helaldir. Kişinin (şaraptan/şiradan) çok miktarda içerek sarhoş olması uygun olmaz."⁷ ; "Alkame'den rivayet olunduğuna göre, Abdullah b. Mes'ûd keskin, sert hurma şırası içti. Hz. Ali de aynı şekilde sert ve keskin hurma suyunu içti. Abdurrahman b. Ebî Leyla'nın anlattığına göre Hz. Ali (r.a.) şöyle demiştir: "İnsanlar toplanıp da şarap içiyorlar, bu onlara helaldir, içmeye devam edince de onlara haram olur. Yani sarhoşluk verecek sınıra gelince haram olur."⁸

Ebû Hanife bu meselede Hz. Ali ile İbn Mes'ûd'un görüşünü benimsemiştir. Ona göre, keskin de olsa "hamr" dışındaki içecekler mubahtır. Bugün de Araplar içeceklere eskiden olduğu gibi şarap demektedirler. Örnek: Bir atasözünde "Şarabu's-sahiyyi şifaun/Cömert adamın ikram ettiği içecek şifadır." denilmiştir. İklim sıcaklığı dolayısıyla insanlar hurma ve üzümünden keskin ve sert şıra yapıp içiyorlardı. Ebû Hanife'ye göre, eğer bu keskin şıra çok miktarda içilip sarhoşluk verecek dereceye ulaşırsa, Hz. Ali'nin buyurduğu gibi, sarhoşluk verme gereğiyle ancak o zaman haram olur, eğer bu sınırın altında kalırsa helaldir.

Bizim örfümüzde ise "hamr"ın karşılığı olan kavram "şarap"tır. Şarap dışındaki içeceklerin karşılığı meşrubat, meyve suyu ve şiradır. Anılan kaynaktaki bilgiler bunu gösteriyor. Yani eğer bir kimse keskin üzüm yahut hurma yahut armut yahut başka bir meyveden ve bitkiden yapılmış olan şirayı içerse sarhoşluk vermediği sürece helaldir. Fakat Türk örfünde şarap dışındaki "rakı, konyak, viski" gibi maddeler sarhoşluk vermeyecek derecede az içildiği takdirde bir sakıncası olmadığı şeklinde kulaklarda dolaşan bazı düşünceler yanlışdır. Bu yanlışlık fıkıhtaki "şarap" kavramı ile adetteki "şarap" kavramının birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla fıkıhta yer alan bu meseleyi Türk örfündeki şekliyle anlamak son derece yanlıştır. Çünkü rakı ve diğer sarhoşluk veren alkollü içecekler de mana ve muhteva itibarıyla Araplarda "Hamr" kavramı ile ifade edilen haram içecekler kategorisindedir. Şıra ile şarap dışı içecekleri birbirine karıştıranlar, sanki Ebû Hanife'nin bu meselede hataya düştüğü, rakı ve benzeri içeceklerin sarhoşluk verecek miktardan az içilmesine izin verdiği vehmine kapılabilirler. Esasen bu meseleyi anlamak için çok yönlü araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu sorunun çözümü, fıkıh âlimleri, gıda mühendisleri ve kimya mühendislerinin de katılacağı ortak araştırma ve müzakerelere bağlıdır. Özellikle fıkıh kitaplarında yapılan şarap tanımının yenilenmesi yahut eski tanımın laboratuvar testleri ile doğrulanması gerekir. O zaman konu daha net anlaşılabilir olacaktır.

4) Ebû Hanife'ye göre, üzüm ve üzüm suyunu, bunlardan şarap yapacak olan kimseye satmakta bir sakınca yoktur. Bu görüş İbrahim en-Nahaî'nin de görüşü olup dayandığı gerekçe şudur: "Çünkü satıcının amacında bir bozukluk yoktur, onun maksadı kâr kazanmak için helal olan bir madde üzerinde tasarrufta bulunarak ticaret yapmaktır. Esas haram olan husus müşterinin bu maddelerden hamr/şarap yapmasıdır."⁹ Bu meselede köle ve cariye

⁶ Fels: Altın ve gümüş dışındaki madenlerden elde edilip dolaşıma sokulan paralardır.

⁷ Serahsî, age, XXIII, 9.; s.5. son satırlar.

⁸ Serahsî, age, XXIII, 12.

⁹ Bkz. Serahsî, el-Mebsût, XXIII, 6.

meşru olmayacak şekilde çalıştıracak kimselere satmaya kıyas yapılmıştır. Fakat biz bu kıyas yanında meselenin arka planında yatan unsurun da dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz. Sahabe dönemi ile Ebû Hanife döneminde İslam coğrafyasında, özellikle Irakta gayr-i Müslim nüfusun oranı Müslüman nüfusa göre yüksekti. Müslüman nüfus azınlıkta olmuş da olabilir. Bu konu araştırılmaya muhtaçtır. Gayr-i müslimler kendi ihtiyaçları için Müslüman üreticilerden üzüm yahut üzüm suyu satın alıp ondan şarap yapıyorlardı. Fıkha göre, bu son derece normaldir. Çünkü gayr-i Müslim vatandaşlar, kendi inançlarına göre yaşama hakkına sahiptirler. Dolayısıyla, Ebû Hanife kendi coğrafyasındaki olaya uygun bir içtihatla bulunmuştur. Hicaz coğrafyasında yaşayan müçtehitler de kendi coğrafyalarında Müslüman nüfusun yaşamakta olduğu bir bölgede içtihat ederek halka yol göstermişlerdir. Yani her müçtehit içtihadıyla kendi toplumunun gerçeğini yansıtmıştır. Her iki görüşü de isabetli kabul etmek mümkündür.

5) İmam Serahsî, el-Mebsût'un üçüncü cüzünde, "Nevadiru'z-Zekât" bahsinin giriş kısmında o zaman dolaşımda olan çeşitli paraların nisabından söz ederken şu genel prensibe yer vermektedir: "Nisabı tamamlamakta çeşitli paraların (dirhem, dinar) birbirine ilave edilmesi, maliyet itibarıyla. Çünkü altın ile gümüş (paralar) görünürde her ne kadar farklı iki cinsten iseler de maliyet bakımından tek bir cinstendirler. Bu cins birliği şu anlamdadır: Her ikisi ile de eşya kıymet edilmektedir. Onlardan kast edilen mana ise eşyanın kıymeti olmaktan başka bir şey değildir. Nefis varlıklarla malların değerli olanı, miktarı bunlar aracılığı ile bilinir. Zekâtın farz oluşu ise maliyet itibarıyla... Nema bakımından bu iki para ticarî eşya mertebesindedir. Ticarî eşya görünüşte değişik cinslerden olsa da zekât nisabını doldurma bakımından birbirlerine ilave edilerek hesap edilirler. Nakit varlıklar da böyledir.

"Hem Ebû Hanife'nin dayandığı asla/ilkeye göre, nakit olan dirhemlerle dinarlardan her biri diğerine kıymet itibarıyla eklenir. Bu sebeple o, paraları ticaret eşyasına kıyas etmektedir. İki imama göre ise dinar ve dirhemler cüz/adet itibarıyla birbirine eklenirler. Onlara göre amaç sayı itibarıyla nisabı tamamlamaktır, kıymetlerine itibar edilmez."¹⁰

Günümüz piyasasında ise bu görüşleri aynen uygulamanın isabetli olmayacağı kanaatindeyiz. Ebû Hanife kendi ilkesi için şu örneği veriyor: "Bir kimse bir insanın kaliteli gümüş bileziğini kırsa ve piyasada benzeri bulunmasa, o bileziğin altın üzerinden kıymetini ödemek vacip olur. Allah hakkında (zekât ibadetinde) de durum böyledir."¹¹ Buna şu örnek de veriliyor: "Bir adamın (o zamanki para ile) 100 dirhem değerinde sekiz dinarı ile ayrıca 100 dirhem parası bulursa ve bu paralar üzerinden bir yıl geçse, Ebû Hanife'ye göre kıymet bakımından nisap miktarına ulaşmış oldukları için bunlardan zekât vermek farz olur. Fakat iki imama göre bunlardan dolayı zekât vermek gerekmez. Çünkü nisap sayı itibarıyla eksik kalmıştır. Zira kişi gümüş paradan nisabın yarısı ile altın paradan nisabın beşte ikisine sahip olmuştur. Yine Ebû Hanife'ye göre, bir kimsenin 150 dirhem parası ile elli dirhem değerinde beş dinar parası bulursa hem kıymet bakımından hem de sayı bakımından nisap tamamlanmıştır."¹² Başka bir meselede de bunu görmekteyiz: "Bir kimsenin dirhem, dinar, külçe olarak kırık yahut işlenmiş altın ve gümüş yahut kılıç süsü yahut kuşak süsü olarak yahut başka türlü madeni bulursa, altından olan madenler 20 miskale, gümüşten olanlar da 200 dirheme ulaştığı takdirde, ister bunlarla ticaret yapmaya niyet etsin, ister ermesin, hepsinden zekât vermesi gerekir."¹³ Bu meselede de gerek eşyada gerekse dirhem ve dinarlarda nisap için kıymetin esas alındığını açıkça görmekteyiz.

Ne yazık ki günümüzde Hanefî dünyasında bu konuda Ebû Hanife'nin görüşü dikkate alınmamakta, belki İmam Ebû Yusuf ile İmam Şâfî'nin görüşü esas alınarak o zamanın paraları olan dirhem ve dinarların sayı olarak ağırlığı esas alınmak suretiyle nisap belirlenmektedir. Günümüzde birçok İslam ülkesinde çıkarılan zekât kanunlarında bu

¹⁰ Serahsî, age, K. Nevadiri'z-Zekât, III, 20.

¹¹ Serahsî, age, K. Nevadiri'z-Zekât, III, 21.

¹² Serahsî, age, K. Nevadiri'z-Zekât, III, 21.

¹³ Serahsî, age, II, 191.

paraların hiçbirinin tarihteki satın alma değeri hesap edilerek güncel bir nisap belirlemesi yapılmamıştır. Paraların nisabı meselesi ekonomik bir meseledir. Ebû Hanife, ticarî hayatın içinde bir zat olduğu için, ekonomik meseleleri diğer fakihlerden elbette daha iyi biliyordu. Bu sebeple onun görüşü günümüz ekonomi ve maliye uzmanlarının uygulamalarına daha uygundur.

Zirai ürünlerle meyvelerin zekât nisabının miktarının belirlenmesinde de aynı sorun söz konusudur. Öşürde nisap miktarı için hadislerde ve fıkıh kitaplarında kaydedilen beş “vasak”ın günümüzdeki ağırlık ölçülerine göre miktarını belirlemede de dirhem ve dinarlardaki sorun aynen devam emekte; bu miktar 595 kg. ile 1200 kg. arasında değişmektedir.¹⁴ Bunların hangisinin doğru olduğunu yine iktisat tarihçilerinin ortaya koyması ve günümüzde çiftçilikle uğraşan Müslümanlara ışık tutulması gerekir.

Bununla beraber, gerek Ebû Hanife, gerekse iki öğrencisinin ileri sürdüğü görüşleri, günümüz piyasasına göre değil, belki Hicrî II. asrın piyasa şartlarına göre değerlendirmek gerekir. İki görüş arasında o günkü piyasada uçurumlar yoktu. Çünkü o zaman günümüzde olduğu kadar enflasyon yoktu, paralar altın ve gümüşlendi. Şimdiki paralar ise kağıttan ve madenden yapılmaktadır.

Paranın zekât nisabı ile ilgili bir başka mesele de şudur: “Hanefî fıkıhına göre 20 miskalden az paradan zekât verme yükümlülüğü yoktur.” Bu mesele Amr b. Hazm hadisine dayanmaktadır. O hadiste şu ifade yer almıştır: “Kıymeti 200 dirheme ulaşmadıkça altından zekât verme yükümlülüğü yoktur. Bir dinar Hz. Peygamber (s.a.) döneminde on dirhem ile kıymetlendiriliyordu. Bu hadis, 20 miskale ulaşmadıkça altından zekât vermek gerekmediği hakkında bir açıklamadır.”¹⁵ Bu meselede de açıkça görüldüğü üzere, altın ve gümüş paralar, nisabı doldurmak için kıymetleri ve satın alma güçlerine göre değerlendirilmekteydi. Oysa bugün İslam dünyasında yaygın olan uygulamada bu paraların satın alma gücü değil, sayı olarak ağırlıkları esas alınmaktadır. Bu da anılan paraların gerçek değerini bulmak için yeterli değildir. Bu durumda gerçek zenginlik ölçüsü koymakta sıkıntı doğmakta, şer’an zengin olmayan fakir kesime zekât verdirilmekte, dolayısıyla hak yerini bulmamaktadır.

6) Fıkıh kaynaklarının aile hukuku bölümünde kız ve erkek çocuklarını yahut büyüklerle çocuk yaşta kızları evlendirme konusunun yer aldığı ve diğer üç mezheple beraber Hanefîlerin de buna cevaz verdiği görülmektedir. Bu mesele özellikle günümüzde yaşayan Hanefî mezhebine mensup Türkiyeli Müslümanlar tarafından büyük bir tepki ile karşılanmaktadır. Çocukla nikâhlanma meselesi ne Kur’an’ın ne de hadislerin getirdiği bir hükümdür. Fıkıhta bu meselenin yer alması içtihadın yapıldığı zamandaki toplumun örf ve adetleri ile anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Hanefî Mezhebinin bu meseleye nasıl baktığını el-Mebsût’dan izleyelim:

“(Küçük kız ve erkek çocuklarının evlendirilmesi babı): “Hâkim Eş-Şehîd şöyle dedi: “Bize ulaştığına göre, Hz. Peygamber (s.a.), Hz. Âişe ile altı yaşında iken nikâhlandı, dokuz yaşında iken evlendi; dokuz sene de onunla beraber yaşadı.” Bu hadis, babalarının velâyeti altındaki küçük erkek ve kız çocuklarının evlendirilmelerinin caiz olduğuna delildir. Hanefî mezhebinin bu meselede dayandığı hüccet “Kadınlarınız arasında artık âdetten kesilmiş olanlarla henüz âdet görmemiş olanların iddeti de eğer şüphe ederseniz üç aydır.”¹⁶ âyetidir. Yüce Allah bu âyette küçük yaşta evlenen kız çocuğunun iddetini/bekleme süresini açıklamıştır. Şeriatta iddetin sebebi nikâhtır. Bu durum, küçük kız çocuklarının evlendirilmesini tasavvur etmenin caiz olduğuna delilidir.

“Bu meselede Hanefîlerin dayandığı diğer deliller, aşağıda zikredilen sahabe uygulamaları ile sahabe sözleridir: Sahabe’den Kudâme b. Maz’ûn, Zübeyr b. Avvam (r.a.)’ın yeni doğan kızı ile doğduğu gün evlenmiş ve şöyle demiştir: Eğer ölürsem o benim varislerimin en hayırlısı olur, eğer yaşarsam o Zübeyr’in kızıdır. (Onu saklarım.)” Bunun gibi

¹⁴ Bilgi için bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, İslam’da Zekât Müessesesi, Beşinci Bölüm, s626-711, 6. Baskı, Feyiz Yayınları, Bursa, 2008.

¹⁵ Serahsî, age, II, 190.

¹⁶ Et-Talâk, 65/4.

İbn Ömer küçük yaştaki kızını Urve b. Zübeyr ile evlendirdi. Yine Urve b. Zübeyr erkek kardeşinin kızını kız kardeşinin oğlu ile evlendirdi ki, bunların ikisi de çocuk yaşta idiler. Yine bir adam küçük yaştaki kızını Hz. Hasan'ın oğlu Abdullah ile evlendirdi, Hz. Ali de buna izin verdi. Yine İbn Mes'ûd'un hanımı, küçük yaştaki kızını Müseyyib b. Nuhbe'nin oğluna hibe etti (yani evlendirdi), Abdullah b. Mes'ûd da buna izin verdi. Yine Hz. Peygamber (s.a.), amcası Hamza'nın küçük yaştaki kızını Ömer b. Seleme ile evlendirdi. Bu konuda Hz. Ömer ile Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Ömer ve Ebû Hüreyre'den gelen eserler meşhurdur.¹⁷

Serahsî bu meselenin açıklamasını şöyle yapıyor: “Bunun mânası şudur: “Nikâh hem erkekler hem de kadınlar için konulan maslahatlar cümlesinden bir iş olup birçok amaç ve maksatları kapsar. Bu maksatlar ancak denkler arasında bulunur, denklik ise her zaman gerçekleşmez. Bu sebeple veliler için, çocuklarının küçüklük döneminde onlar üzerinde velayet ispat etme ihtiyacı hissedilmiştir. Şayet veli çocuğun ergenlik çağına ulaşmasını bekleyecek olursa dengi kaçırılmış olur, emsali de bulunmaz. Evlilik olayı ömürde bir kere akdedilen bir muamele olunca, bu akdin amaçladığı şeylere olan ihtiyaç gerçekleşir, dolayısıyla veliye velayet ispat etmek için, ileride gerçekleşecek olan amaç, şimdi gerçekleşmiş gibi kabul edilir.”¹⁸

Yukarıda ifade edildiği üzere, sahabenin çocuk yaştaki kızlarla nikâh akdi yapmasının doğruluk derecesini iyi anlamak ve arka planını iyi okumak gerekir. Kanaatimizce bunun için doktora seviyesinde araştırmalar yapmaya ihtiyaç vardır. Burada küçük yaştaki çocukları evlendirme meselesinin dayandığı gerekçenin, Araplarda cereyan etmekte olan örf olduğu görülmektedir. Çünkü o zamanda Arap örfünde evlenmede denklik önemli bir unsurdur. Özellikle Hanefî mezhebine göre veliler, soy, dindarlık, takva, sanat, mal ve hürriyet açısından dengi ile evlenmeyenleri mahkeme kararı ile ayırma hakkına sahiptirler.¹⁹ Bu maksadı anlamadan, fıkhıta yer alan, kız ve erkek çocuklarının evlendirilmesi meselesini doğru anlamak mümkün olmaz. Bu durum İslam hukukuna, özelde Hanefî hukukuna bir eksiklik getirmez, belki hukukun toplumsal yapı ile sıkı ilgisi olduğunu ortaya koyar. Hanefîlerde denklik önemli bir unsurdur. Bugün mega kentleşmeler dolayısıyla, ister denk olsun ister olmasın, farklı kültürlerle bağlı, değişik örflerden gelen gençlerin, denklige dikkat etmeksizin yaptıkları evliliklerde boşanmaların hızla artması, Hanefîlerde denklik şartının haklı ve önemli olduğunu göstermektedir. Bizim bugünkü örfümüzde kabul görmeyen toplumlarda kabileciliğe dayalı bir evlilik anlayışı kalmamış gibidir. Hâlâ bu eski örfü göre küçük yaştaki çocukları, kendi kabilesinden dengini kaçırmamak için evlendirilmelerini savunmak mümkün değildir. Ancak, buluş ve rüşd çağına girmiş olan büyüklerin evlenmelerinde Ebû Hanife'nin görüşünün dikkate alınmasında fayda olduğunu düşünüyoruz.

7) İslam fıkhında uluslar arası ilişkiler çerçevesinde iki önemli kavram ortaya çıkmıştır. Biri Dâru'l-İslam, diğeri Dâru'l-Harb. Kur'an ve sahih sünnette geçmeyen bu kavramlar, Müslümanlarla Gayr-i Müslimler arasında cereyan eden ilişkilere bağlı olarak sonraki alimler tarafından ortaya çıkmış olup, bunların değişik tarifleri yapılmıştır.

Sonradan çeşitli alimler tarafından “Müslümanların yönetimi altında bulunan yer Dâru'l-İslam, kâfirlerin yönetimi altında bulunan yer de Dâru'l-Harb” şeklinde tanımlanmıştır. Şafîîlerden Büceyremî “‘Dâru'l-Küfür'den kast edilen şey, Müslümanlarla aralarında sulh ve cizye anlaşmaları olmadan önce kâfirlerin hâkimiyeti altında olan ülkedir. Bunun dışındaki yerler ise Dâru'l-İslam'dır.” diyor. Bir ülkenin Dâru'l-İslam kabul edilmesinde temel ölçü, idare ve icranın İslamî esaslara göre yürütülmesi ve İslam hukukunun bu ülkede uygulanmasıdır. Dâru'l-Harb ise, İslam'ın siyasî hâkimiyetinin sınırları dışında kalan, yönetim ve düzenin İslamî olmadığı her ülkedir.²⁰ Fakat bu tanımlamalar, siyasal

¹⁷ Serahsî, age, III, 212-214.

¹⁸ Serahsî, age, III, 213.

¹⁹ Bkz. Mavsîlî, el-İhtiyar, cüz III, s. 98-100.

²⁰ Bkz. Ahmet Özel, İslam Hukukunda Ülke Kavramı, Mârifet Yayınları, İstanbul, 1982, s.77-78.

yapılanmada dünyada iki türlü ülkenin kabul edildiği dönemler için söz konusudur. Müslümanlar siyasi varlık gösterince ayrı ayrı ülkelerde değil, tek bir ülke sınırında yaşadıkları için Müslüman olmayıp da Müslümanlarla sürekli savaş halinde olanların ülkesine de “Dâru’l-Harb” adını vermişlerdir. Bugün olduğu gibi Müslümanların elliden fazla parçaya bölünmüş ülkeleri yoktu. Halkı Müslüman olduğu halde, İslamî hükümlerin özellikle hukuk ve iktisat bakımından uygulanmadığı yahut uygulanmadığı ülkeler o zaman yoktu. Yapılan tarifleri bugüne göre algılayıp hükme varmak son derece yanlış olur. Belki bu tanımları, yapıldıkları zaman mevcut olan uluslar arası ilişkiler ve siyasal şartlara göre değerlendirmemiz gerekir. Yoksa Müslümanların bugün yaşadıkları ülkeleri kâfir ülkesi kabul etmek mümkün değildir. Esasen fikhî bu şekilde okumasını bilmeyenler, sonuçta Müslümanların kafasını kesmekte ve Müslümanların mallarıyla kadınlarını mubah kabul etme sapıklığına düşmektedirler. Bu tanımlardaki zaman farkını mutlaka dikkate almamız gerekir. O zamanki uluslar arası ilişkiler başka, bu zaman ki başka, o dönemin siyasal şartlar başka bu döneminki başkadır.

Burada hâkimiyetten kastedilen şey, yerleşik olma, vergi, hukuk ve diğer işlerin yürütülmesidir. Dâru’l-İslam, Müslümanların, güçleri yettiği kadar Müslümanca yaşama hakkına sahip oldukları ve İslamî hükümlerin cereyan ettiği ülke idi. O zaman Müslümanların tek bir ülkesi, tek bir yöneticisi vardı.

İslam’ın ilk dönemlerinde Müslümanlar sürekli olarak Gayr-i Müslim ülkelerin saldırılarına maruz kalıyordu. Haçlı seferleri bunun delilidir. Fıkıhtaki bu kavramlara günümüzdeki İslam ülkeleri için mutlaka “Dâru’l-Müslimîn” kavramını da eklemek gerekir. Müslümanların sulh halinde yaşadıkları Gayr-i Müslim ülkelere ise “Dâru’s-Sulh” denmelidir. Fıkıhta yer alan “Dâru’l-Harb” kavramının eskiden yapılmış olan tanımına göre, bugün yapılacak olan bir değerlendirme İslam toplumlarını sıkıntıya sokabilir, nitekim Irak’ta sokmuştur. Çünkü savaş hukuku farklıdır. Sulh halinde iken mubah olmayan bazı şeyler savaş halinde mubah olur. Düşman ülkenin kadınlarını ve erkeklerini esir etmek, köleleştirmek, düşmanın malını ele geçirmek bunlardan bazılarıdır. Ganimetler çerçevesinde cereyan eden bu hükümlerin sulh halinde de devam etmesi imkânsızdır. Bu kavramı yeterince anlayamayanlar, “Dâru’s-Sulh” ve “Dâru’l-Müslimîn” kavramlarını ele almaksızın, her halde ve her zamanda halkı kâfir olan ya da halkı Müslüman olduğu halde, yöneticileri İslamî hükümleri uygulamayan İslam ülkelerini de “Dâru’l-Harb” çerçevesine sokarak savaş hukukunun uygulanacağını savunmakta ve birçok cinayetlerle haksız iktisaplarda bulunmaktadır.

Bunun gibi, İslam devletler hukukunda yer alan Müslim - Gayr-i Müslim ilişkilerinde, meselelerin ortaya konduğu dönemdeki siyasal yapıyı dikkate almak gerekir. Kendileriyle karşılıklı sözleşmeler imzalayarak vatandaşlık akdi yapılan Gayr-i Müslim tebaa ile İslam Devleti arasında karşılıklı rızaya dayalı olarak yapılmış olan zimmet akitlerini ve o günün şartlarındaki mütekabiliyet esasını dikkate almaksızın bir hükme varmak yanlış olur. İslam’ın doğuşundan bu yana kuşatma altında olan ve sürekli baskı gören Müslümanların ilk dönemlerde kendilerini güçlendirip düşmanı zayıflatacak kararlar almaları gayet tabii idi. Uluslararası ilişkilerde mütekabiliyet/karşılıklılık esası vardır. Bugün de fikhî hükümlerini, uluslararası ilişkilerde bu karşılıklılık esasını dikkate alarak anlamamız gerekir.

8) Hanefî Mezhebinde “İmameyn” olarak bilinen İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed, bilindiği üzere Ebû Hanife’nin öğrencileridir. İmam Muhammed, Ebû Hanife’nin vefatında 18 yaşındaydı. Tahsilini İmam Ebû Yusuf’tan tamamladı. Hanefî mezhebinde bunlardan başka müçtehit öğrenciler olmakla beraber, Hanefî mezhebi daha çok bu iki imamın gayretleri ile yayılmıştır. İmam Muhammed, Ebû Hanife’nin fikhini ezbere biliyordu, onun içtihatlarını kitaplaştırmıştı. Kısa bir süre Rakka kadılığı, Ebû Yusuf’un vefatından sonra da baş kadılık görevinde bulunmuştu. Ebû Yusuf ise vefatına kadar Abbasi Devleti’nin baş kadısı olmuştu. Ebû Yusuf, Ebû Hanife’nin öğrencilerini kâdı ve müftü olarak atamak suretiyle Hanefî mezhebinin daha çok yayılmasını sağladı, görevinin ağır olması sebebiyle de fıkha dair ancak iki kitap yazabildi. Bu iki zat, Ebû Hanife’nin yetiştirdiği, önde gelen ve

parmakla gösterilen müçtehit öğrencileri idi. Bugün Hanefî fıkına ait metinleri okuyunca her iki imamın, birçok meselede hocalarına muhalif görüşler ileri sürdüklerini ve mezhepte söz sahibi olduklarını görmekteyiz. Hatta bazı meselelerde fetva bu iki imamın görüşüne göredir. Fıkıh kitaplarında yer alan bu görüş farklılığının, Ebû Hanîfe hayattayken bu derecede olduğunu düşünmemek lazımdır. Belki Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra toplumdaki değişme ve gelişmelere göre birçok meselede hükümleri değiştirmek gerekmiştir. Bu görüş farklılığını böyle değerlendirmek gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü İmam Muhammed, okurken çok genç yaşta olup henüz tahsilini tamamlamamıştı, içtihat edecek derecede değildi. İmam Ebû Yusuf da imparatorluğun ömürlük baş kadısı olması dolayısıyla, uygulamanın başındaydı ve toplumun ihtiyaçlarını çok iyi bildiği için bu ihtiyaçlara cevap verecek farklı içtihatlarda bulunmak durumundaydı. İşte Hanefî fıkında sıklıkla yer alan İmameyn - İmam Âzam görüş ayrılığına da zaman farkı ve toplumsal ihtiyaçların değişmesi açısından bakmamız daha isabetli olur.

9) Fıkıhî mevcut siyasal ve sosyal yapıya göre okuyup anlamının gerekli olduğunu gösteren kuvvetli delillerden biri de onu resmîyet çerçevesinde ele alarak okumaktır. Fıkıh bilgileri Türkiye'de, Cumhuriyet rejimine kadar devlet nezdinde resmîyet taşıyor, fıkha göre yapılan uygulamalar devlet mahkemeleri tarafından da geçerli kabul ediliyordu. Bunlardan biri nikâh meselesidir. Fıkha göre, evlilik akdinin gerçekleşmesinde, nikâh dağ başında da kıyılsa iki şahidin bulunması, akdin resmîyet kazanması için yeteri idi. Böyle bir akdi icra eden taraflar bazı hak ve sorumluluklara sahip oluyorlar, aralarında miras intikali gerçekleşiyor, doğan çocuklar meşru kabul edilerek nüfusa kaydediliyordu. Bugün aynı şeyin var olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu sebeple resmîyet dışında, sadece fıkha göre kıyılan nikâh ortada kalmakta, toplum için bir problem teşkil etmekte, bu mesele toplumda bir açmazla sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla fıkın iç siyasetle ve devlet müeyyidesi ile yakından ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Fakat fıkha göre mehir de konuşularak iki şahit huzurunda gerçekten evlenmek amacıyla kıyılan imam nikâhının haram hükmüne dâhil olmadığını göz ardı etmemeliyiz. Çünkü Kur'an'da yer alan bir muamele, devletin koyduğu kanuna göre nikâh kabul edilmese de, Allah'ın koyduğu hükme uymaktadır. Allah'ın meşru kıldığı bir muameleyi kulların gayr-i meşrû kabul etme hakları yoktur. Bu türden bir nikâh için sadece kanun dışıdır denilebilir. Dolayısıyla dini nikâhla evlenmiş olan kişilerin zina suç işlemeleri söz konusu olmaz.

İslam dünyasında dini anlama ve yorumlamada Hanefî fıkı, akıl ekolünü temsil etmektedir. İslam'da inanç ve fıkıh meseleleri hakkında en çok akıl yürüten müçtehidin Ebû Hanîfe olduğunu biliyoruz. Fıkıhta kullanılan, doğrudan ahkâmla ilgili âyetler ile ahkâm hadislerinin sayısı en toleranslı yaklaşımları dikkate alırsak 500 ile 1000 arasında dolaşmaktadır. Fıkıh, esasen dini derin bir şekilde anlamak demektir. Derin anlamının akli kullanmakla alâkası çok kuvvetlidir. Bunun Hanefîlerdeki tezahürünü aşağı yukarı her meselede görmemiz mümkündür. Bu sebeple ilk kaynaklarda, özellikle "el-Mebûs"ta, Hanefî mezhebinin güçlü bir şekilde felsefesinin yapıldığını görüyoruz. Bu durum Hanefîliği dinamik halde tutmuş, daha çok kabul görmesinde etkili olmuştur. Fakat zamanla bu dinamizm yerini statikliğe terk etmiştir. Akla daha az ölçüde yer veren diğer mezheplerde de durum böyle olmuştur. Zamanla bu durum fıkın sanki din gibi algılanmasına sebep olmuş, fıkıh kitapları da Allah'ın kitabı gibi kabul edilmiştir. Dolayısıyla değişen olaylar karşısında dondurulan fıkıh, toplum sorunlarını halletmede zorlanmıştır. İşte bu sebeple Hanefî fıkında duraklama ve gerileme olmuştur. Osmanlıların son dönemlerinde 1868 yılında Divan-i Ahkâm-i Adliye bünyesinde "Mecelle Cemiyeti" adıyla kurulan bir teşkilat tarafından kanunlaştırma hareketi başlatılmıştır. Mecelle, fıkın muamelatla ilgili olan bütün meselelerini kapsamamış, belki batılıların da baskısıyla çıkarılan bu kanun sadece o günkü ekonomik ve ticarî meseleleri içine almıştır.

Uzakdoğu'da XVI. Asrın başlarında Malaka devletinde, Şafîî fıkına göre düzenlenen ve dünyanın ilk İslam kanunları olan "Malaka İslam Kanunları"ndan sonra, Mecelle, Hanefî

dünyasında ekonomik meselelerle ilgili fıkıh metnlerinin, olduğu gibi alınıp kanunlaştırılması şeklinde çıkarılmıştır. Bu kanunlaştırma hareketi, Türklere İslam hukukunun kanunlaştırılmasında ilk adım olması itibarıyla büyük bir başarı olmakla beraber, İslam dünyasının problemlerini çözmede yeterli olmamıştır. Çünkü diğer mezheplere yer vermemiş, fıkıhın diğer alanlarını içine almamıştır. Mecelle’de ayrıca, değişen toplum örfleri dikkate alınarak yeni fikhî meselelere de yer verilememiştir. Aslında Hanefilerde tasnif edilen “Mutûn-i Erbaa” kitapları ve onlardan karma bir kanun metni gibi hazırlanan “Multekâ” kitabının ibarelerine bakıldığı zaman, kanun metni olma bakımından bunların tertibinin de son derece güzel olduğunu teslim etmemiz gerekir. Fıkıh metnlerinde göze çarpan özelliklerden biri de budur. Bu metinler kısa bir zamanda acele edilerek değil, belki uzun zaman sürecinde oluşturulmuştur. Bu sebeple fikhî kanunlaştırmada “Mecelle” örneği büyük bir başarıdır. Fakat kuruluş döneminde Hanefî Mezhebindeki ilk dinamizm maalesef bu kanunlara yansıtılmadığı için, dar çerçevede kalmıştır. Bu sebeple Mecelle’nin hazırlanması esnasında Adliye nazırı da olan Ahmed Cevdet Paşa beş defa komisyon başkanlığı görevinden alınmıştır. Bunlardan birinin sebebi, Mecelle’nin 692. Maddesinde havale ile ilgili bir meselede Hanefî müçtehitlerden İmam Züfer’in sözünü tercih etmesi idi. Bunun üzerine bu tercih Meşihat-i İslamiye’nin şiddetli muhalefetine sebep oldu. Şeyhu’l-İslam Hasan Fehmi Efendi, Ahmed Cevdet paşa aleyhine yoğun propaganda yapmaya başlamış, Sultan Abdülaziz üzerinde tesiri olan Şeyhu’l-İslam’ın bu müdahalesi ile Ahmed Cevdet Paşa hem Adliye nezaretinden hem de Mecelle heyeti reisliğinden azledilmiştir.²¹ Mecelle’nin tamamlanarak yürürlüğe girmesinden 41 yıl sonra, 1917 yılında, o günkü ihtiyaca binaen, Hukuk-i Aile Kararnamesi’nin çıkarılması ve çıkarıldıktan kısa bir süre sonra gerek azınlıkların gerekse medrese mensuplarının şiddetli muhalefeti üzerine, 1919 yılında yine Osmanlılar tarafından yürürlükten kaldırılmış olması, Hanefî mezhebinden değil, Hanefilerin Hanefî mezhebini anlama sorunundan kaynaklanmıştır.

Akıl ekolünün öncüsü olan Ebû Hanife Irak’ta şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Çünkü o, yaşadığı coğrafyada ve yaşadığı zamanda anlaşılammıştır. Daha sonraki dönemlerde fertler, ibadet konularında, devletler ise muamelat konularında onun fikhını alarak kullanmışlardır. Fakat ne yazık ki fikhına, ihya anlamında bir katkıda bulunmamışlardır. Zamanın ihtiyaçlarına cevap vermek üzere çıkarılan Mecelle kanununda bile bunu açıkça görmemiz mümkündür.

Gerek müçtehitlerinin yaşadığı zamanda, gerekse buna yakın olan dönemlerde Hanefî mezhebi dinamikti, sonraki asırlar içinde mezhepleşme sebebiyle taklitçilik ortaya çıkarak bu dinamizm yerini donukluğa bırakmıştır. Amerika kıtasını yeniden keşfetmeye gerek yoktur. Hanefî mezhebine dinamizm veren ilke ve kurallar, yeni gelişmeler ışığında yeniden devreye sokulduğu takdirde, Hanefî fikhı tekrar eski dinamizmine kavuşturulabilir. Aslında bunu yapmak fıkıh âlimleri ile tüm Müslümanların borcudur. Fer’î meseleler değişebilir, fakat bu meselelerin dayandığı ilkeler, usul ve kaideler canlı bir şekilde vardır. Hanefilerin öncelikle bunlardan yararlanması ve mezhebi eski dinamizmine kavuşturması gerekir. Bu bakımdan yaşayan dünyanın Hanefî ilkelerine çok ihtiyacı olduğuna inanıyoruz. Özellikle Hanefilerde istihsan, teysir, kaçınılmazlık, defu’l-harec (zorluğu kaldırma), örf, âdet, hacet, zaruret ve umum-i belva prensiplerinin, Müslümanların çağdaş dünyada rahatlamasına imkân verecek çok kapsamlı prensipler olduklarını burada özellikle kaydetmeliyiz.

Şîî dünyası, son İran Caferî Devrimi’nden sonra, Ehl-i Sünnet dünyasının yayıldığı coğrafyaya nüfuz ederek alanını genişletmektedir. Bunun için siyasal ve bilimsel güçlerini bütün şiddetiyle kullanmaktadır. Câferîlerin bu gelişmesinin sebebi, kanaatimizce içtihadı her asırda canlı tutmaları ve kendilerince müçtehitler yetiştirmeleridir. Zaman geçirmeden Ehl-i Sünnet dünyasının dirilişe geçmesi ve Câferî dünyasına karşı güçlü bir mukavemet göstermesi gerekir. Bunun için fıkıhın ve İslamî ilimlerin hızlı bir şekilde yenilenmesine ve

²¹bkz.Ebu’l-UlâMardi, Med. Huk. Cep. Ahmed Cevdet Paşa, s. 154-155.

canlandırılmasına şiddetle ihtiyaç vardır. Özellikle Ebû Hanife'nin metodunu hayata geçirmek Hanefilerin boynunun borcudur.

Bu vesile ile bize bu zengin mirası bırakan müçtehit âlimlerimizi, özellikle Ebû Hanife ve Hanefî müçtehitlerini rahmetle, minnetle anıyor, bıraktıkları mirasın zenginleştirilmesini diliyor, sempozyum ilim heyetini ve hazırdaki dinleyicileri sevgi ve saygı ile selamlıyorum.

HANEFİLERİN TEFERRÜD ETTİKLERİ GÖRÜŞLERİ EKSENİNDE MEZHEP DÜŞÜNCESİNİN NEVİ ŞAHSINA MÜNHASIR YAPISININ ANALİZİ

The Analysis of the Sui Generis Characteristics of Hanafi Sect
on the Axis of Opinions That Hanafi's Have Been Opposed to Other
Three Sects

Ayhan AK¹

Özet

Bu tebliğde, diğer üç mezhebin görüş birliği içerisinde olmalarına karşılık, Hanefilerin kendilerine muhalefet ettikleri örnek meseleler ekseninde Hanefî mezhebinin nevi şahsına münhasır özellikleri ve hukuk tasavvuru tahlil edilmiştir. Konu terminoloji farklılığı, ileri düzeyde kategorik düşünce etkisi, itikadi kabullerdeki farklılık, hukukun düzen fonksiyonunun baskınlığı, konu eksenli teori farklılığı, bazı müşterek prensiplerin ileri düzeyde etkinleştirilmesi, illet analizindeki farklılık, amelde bütünlük fikri, yorumda bütünlük fikri, mantikî tutarlılık, fazilet – zorluk ilişkisi ve can tasavvuru başlıkları altında ele alınmış, ulaşılan sonuçlar sunulularak çalışma tamamlanmıştır.

AnahtarKavramlar: Hanefî Mezhebi, Teferrüd, Ayırıcı Özellikler,

Abstract

In this paper, sui generis characteristics of Hanafi sect and his idea of law have been analyzed on the axis of sample matters that Hanafi's have been opposed to other three sects. Within this context; difference in terminology, advanced categorical thought, assumptions about faith, domination of regulatory function of law, difference of subject-oriented theory, advanced activation of some common principles, differences in the cause analysis, integrity idea at work, integrity idea at interpretation, logical consistency, virtue - difficulty relationship and imagination of life have been presented. By considering all of data, research has been completed by presenting the results.

Keywords: Hanafi sect, Tafarrud, Distinctive features

GİRİŞ

İslamî ilimler geleneği amelî düzlemde temelde dört mezhep ekseninde görünürlük kazanmıştır. Bu çalışmada Hanefî ekolünde diğer mezheplerden farklı olarak ortaya çıkan görüşler merkeze alınmak suretiyle, Hanefî mezhebinin kendine özgü, nevi şahsına münhasır özelliklerini genel itibarıyla nass delilleri ekseninde olmaksızın, kendi mecrası içerisinde oluşan hukuk kuralının zihinlerde oluşturduğu etki odağında tespit etmek amaçlanmaktadır.

Diğer mezheplerin birleştiği bazı meselelerde Hanefiler, kendi çözümleme sistemleri çerçevesinde farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Diğer mezhepler bir görüşte birleşirken, Hanefilerin bu görüşün dışında başka bir görüş ortaya koyması, mezhebin söz konusu olayın hükmü noktasında teferrüdü olarak nitelendirilebilir. Bunun uzantısı olarak, teferrüd edilen meselelerden mezhebin olaylara yaklaşımı bağlamında genel yargılara ulaşmak, önemli bir çabayı ifade etmektedir.

Bu bağlamda Hanefî hukuk sistematığının diğerlerinden ayrıldığı konular ıstılah farklılığı, ileri düzeyde kategorik düşünce etkisi, itikadi kabullerdeki farklılıklar, hukukun düzen fonksiyonunun baskınlığı, konu eksenli teori farklılığı, bazı müşterek prensiplerin ileri düzeyde etkinleştirilmesi, illet analizindeki farklılık, amelde bütünlük fikri, yorumda bütünlük

¹ OMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Yrd. Doç. Dr., akayhan1@gmail.com.

fikri, mantıkî tutarlılık, fazilet – zorluk ilişkisi ve can tasavvuru başlıkları altında ele alınarak tahlil edilecek, böylece teferrüd edilen meseleler üzerinden Hanefî hukuk düşüncesinin karakteristik yapısına dair veriler elde edilmeye çalışılacaktır.

1. Terminoloji/Istılah Farklılığı

Bazı meselelerde Hanefîlerin diğer mezheplere muhalif bir görünüm arz etmesi ve Hanefî ekolünün teferrüd etmesinin temel gerekçesi, Hanefî terminolojisi ile diğer mezheplerin terminolojilerinin farklılığıdır. Tavaf için abdest almanın hükmü diğer mezheplere göre farz iken Hanefîlere göre vaciptir. (es-Serahsî, 2009, IV, 244) Hanefîlerin tavafta abdest noktasındaki teferrüdünü açıklamak bakımından terminoloji farklılığının işlevsel olacağı söylenebilir. Çünkü Hanefîlerin “vacip” olarak nitelendirdikleri fiillerin amelî düzlemde, diğer mezheplerin farz olarak nitelendirdikleri fiillerden bağlayıcılık bakımından bir farkı bulunmamaktadır. Nitekim Hanefîler vacibi, amelî farz olarak nitelendirmekte ve amel bakımından farzla vacip arasında bir farkın bulunmadığını vurgulamaktadırlar. (Atar, 2002, 120.)

Her ne kadar vaciplerdeki eksiklikler muhtelif şekillerle giderilebilmekte iken; farzdaki eksiklikler amelî geçersiz hale getiriyorsa da, genel mantık ve yaklaşım biçimi itibarıyla vacip amelî düzleminde farzla eşdeğerdir. O halde bu perspektifle bakıldığında, diğer mezheplerin farz olarak nitelendirdikleri bir fiili Hanefîlerin vacip olarak nitelendirmeleri, kategorik yaklaşım biçimi ve terminoloji farklılığı düzleminde değerlendirilmelidir.

Kurban kesmenin Hanefîlere göre vacip, diğer mezheplere göre müekked sünnet olarak nitelendirilmesinde (Koca, 2013, 313) de terminoloji farklılığı belirleyici unsur olarak öne çıkmaktadır.

Terminoloji farklılığına fûru fıkıh düzleminde örnek vermek gerekirse; akdin rükünleri/unsurları Hanefîlere göre icap ve kabulden ibaretken (Çiğdem, 2016, 253), diğer mezheplere göre taraflar, irade beyanı ve akdin konusudur. (Kahveci, 2015, 107-110) Burada da Hanefîler ve diğerleri ayrışmasında terminoloji farklılığı belirleyicidir. Çünkü Hanefîlerin rükün olarak ifade ettikleri icap ve kabul unsurları, diğer mezheplerin belirttikleri üç unsuru yapısında barındırmaktadır. Farklılık ise terminoloji düzleminde.

Terminoloji farklılığının önemli görünüşlerinden birisi, gayr-ı menkullerin gasp edilebilmesi meselesidir. Hanefîlerdeki hakim görüşe göre gayr-i menkuller gasp fiiline konu olamaz. Ancak menkuller gasp fiilinin konusu olabilir. Buna mukabil diğer üç mezhebe göre gayr-i menkuller gasp fiilinin konusu olabilir. (Aydın, 2001, 406-407)

Bu ayrımın temelinde gasp fiiline yönelik tanımlama farklılığı yani gasp kavramının ıstılahî tanımındaki farklılık bulunmaktadır. Hanefîler gasbı “mala yönelik bir fiille malikin zilyedliğini gidermek” olarak tanımlarken; diğerleri “sahibin zilyedliğini gidermek” olarak tanımlamakta (Aydın, 2001, 406-407) ve mala yönelik bir fiilin bulunmasını gasp fiilinin gerçekleşmesi için zorunlu görmemektedirler.

Hanefîlerin gayri menkullerin gasp edilemeyeceği yönündeki içtihatları, gayri menkullerin sahipleri tarafından kullanılmasını engelleme ve bu mallara el koyma biçimindeki fiillerin haksız fiil olarak değerlendirilmediği anlamına gelmemektedir. Bunlar da haksız fiillerdir, ancak gasp fiilinin kapsamı dışındadır.

Teşrik tekbirleri ve tilavet secdesinin diğer mezheplerce sünnet, Hanefîlerce vacip olarak nitelendirilmesi (Bilmen, 2013, 231) ve fitır sadakası ile hac ile umre sa'yinin diğer mezheplerce farz, Hanefî mezhebince vacip (Koca, 2013, 268, 286) olarak nitelendirilmesi terminoloji farklılığı çerçevesinde anlaşılabilir durumlarından bazılarıdır.

2. İleri Düzey Kategorik Düşünce Etkisi

Kategorik düşünce ilmî çalışmaların kaçınılmaz gerekliliğidir. Herhangi bir konu ele alınırken kategorizasyonla hareket etmek, konuyu farklı açılardan tasnif etmek bilimsel çalışmaların tabiatında vardır.

Genel olarak İslam hukuk düşüncesinin kategorik bir yapıda tezahür ettiği, malumdur. Ancak bu açıdan bakıldığında Hanefilerin ileri düzeyde kategorik düşünceye sahip olduklarını ifade etmek mümkündür. Bunun örnekleri olarak farz-vacip (Zühaylî, 1999, 125), tahrimen mekruh-tenzihen mekruh (Hudârî Bey, 1962, 53) ya da fasit-batıl (Zeydan, 2009, 52) ayrımlarını zikredebiliriz.

İleri düzeyde kategorik düşüncenin bir başka görünümü olarak ikrah hali zikredilebilir. Nitekim Hanefiler, ikrahın kişinin rızasını ortadan kaldıracığını, ancak ihtiyarını (seçim hakkını) kaldırmayacağını, bundan dolayı da mükrehin talakının geçerli olduğunu ifade etmektedirler. Diğer mezheplere göre ise mükrehin talakı geçerli değildir. Çünkü iradî bir karar söz konusu değildir. (Bardakoğlu, 2000, 30-37)

Burada diğer mezhepler meseleyi irade düzleminde ele alırken; Hanefiler iradeyi kategorize etmekte, iradenin ihtiyar ve rıza yönlerinin bulunduğunu ifade etmekte ve hükmü rıza değil ihtiyar üzerine bina ederek değerlendirme yapmaktadırlar. Ulaşılan sonuç bir yana, Hanefilerin ortaya koyduğu ihtiyar rıza ayrımı, hukuk düşüncesinin derinliği itibariyle derece olarak daha ileri bir düzeyi ifade etmektedir.

Kategorik düşüncedeki ileri düzey yapıyı, Hanefi sistematüğinde, ontoloji - aksiyoloji ayrımı üzerinden tespit etmek de mümkün olabilir. Nitekim altından yapılmış süs eşyasının kullanılmaksızın tezyinat maksatlı olarak evde bulundurulması konusunda Hanefiler olumlu yaklaşırken; diğer mezhepler olumsuz değerlendirme yapmaktadırlar. (Apaydın, 2003, II, 87) Diğer mezhepler altının yasaklanmasının, bütün boyutları ihtiva ettiği kanaatiyle hareket ederlerken; Hanefiler, yasağın altının kullanımına ilişkin olduğunu, aksiyolojik boyuta ilişkin yasaklamanın bulunduğunu, ancak bizatihi varlık olarak altın süs eşyanın haramlığına, yani bunun ontolojik boyutuna dair bir yasaklamanın söz konusu olmadığını belirterek görüşlerini açıklamaktadırlar. Burada Hanefi hukuk düşüncesinde, diğer mezheplerden farklı olarak ontoloji-aksiyoloji ayrımı ile hareket edildiğini ve bunun da diğerlerine göre, hukuksal tefekkür olarak diğerlerinden bir derece ileri düzeyi ifade ettiğini söylemek mümkündür.

3. İtikadi Kabullerdeki Farklılıklar

Amelî düzlemdeki bir kısım ayrışmaların, itikadi düzlemdeki farklılıklara dayandığını söylemek, buradan hareketle mezheplerin ortaya koydukları görüşlere dair derinlemesine analizler yapmak mümkün olmaktadır. Nitekim Hanefilerin dışındaki üç mezhebe göre farziyetini inkar etmeksizin namazını sürekli terk eden kişi nihayetinde irtidat sebebiyle öldürülürken; Hanefî mezhebine göre öldürülmez, tazir ile cezalandırılır.

Diğer üç mezheple Hanefiler arasındaki bu ayrımın temelinde itikadi düzlemde tahlil edilen iman-amel ilişkisi meselesinin bulunduğu söylenebilir. Nitekim Hanefî-Maturidî çizgide imam ve amel birbirinden ayrı olup, amel noktasındaki hiçbir ihmal düzeyi, itikadî düzlemde küllî etkiye sahip değildir, ameldeki zafiyet mümin olma vasfını iptal etmez. Ancak diğer mezheplerin kurucuları olan Mâlik, Şâfî ve Ahmed b. Hanbel'in konuya dair değerlendirmelerinde imam-amel bütündür, amel, imanın cüz'üdür. (Kılavuz, 2006, 43)

İman-amel bütünlüğü fikri, İslam'ın itikadî isyana yani irtidata yönelik genel yaptırımının nihaî olarak sürekli biçimde namazını terk eden kişiye de uygulanması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Çünkü namazı sürekli terk, netice itibariyle irtidat olarak tahlil edilmiş, amelî düzlemdeki isyanlar birikimli mahiyet arz ettiğinde itikadi isyan olarak kabul edilmiştir.

Hanefiler ise imanla amelin birbirinden ayrı görülmesi gerektiği yaklaşımının yansımaları olarak, namazdaki sürekli terk durumunun amelle ilgili bir mesele olduğunu, bunun kişiyi iman dairesi dışına çıkarmayacağını değerlendirmişlerdir.

Benzer değerlendirmeyi Hanefî sistematüğinde görülen farz-vacip (Zühaylî, 1999, 125), tahrimen mekruh-tenzihen mekruh (Hudârî Bey, 1962, 53) ayrımı üzerinden de yapmak mümkündür. Nitekim gereke farz – vacip gerekse tahrimen mekruh – tenzihen mekruh ayrışmasında belirleyici nokta, itikadi düzlemde görünürlük kazanmaktadır. Farz – vacip ayrışması üzerinden değerlendirme yaparsak, Hanefi sistematüğünde ifade edilen vacip, amel bakımından farz ile eşdeğerdir ve bundan dolayı vacibe amelî farz denir. Ancak fark itikadî

düzlemindedir. Farzı inkar eden dinden çıkarken, vacibi inkar eden dinden çıkmaz. Bu değerlendirme, özünde imanla amelin birbirinden ayrılması fikrini ifade etmektedir. Çünkü amelî düzlemde farz olarak nitelendirilen bir durum itikadi düzlemde farklı bir kategoride tahlil edilmiştir.

İtikadi kabullerin mezheplerin fikhî analizlerinde muhtelif görünümünün bulunduğu, yukarıda verilen örneklere de dikkate alındığında, inkar edilemez bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır.

4. Hukukun Düzen Fonksiyonunun Baskınlığı

Hukukun temel fonksiyonları düzen sağlamak, ihtiyaçları karşılamak ve adaleti tesis etmektir. (Aral, ty, 21-25) Esas olan, hukuk yapılanmasının, bu işlevler arasında dengeli bir mekanizma oluşturması ve hukukun işlevleri arasında çatışmaya mahal verilmemesidir. (Işıқтаç, 2001, 5) Ancak hukuk sistemlerinde, bu işlevlerden birinin fonksiyonel çatışmaya zemin oluşturmaksızın diğerlerine göre kısmen öncelenmesi mümkündür. Bu anlamda bakıldığında, teferrüd edilen bir kısım meseleler, Hanefî mezhebinde hukukun düzen fonksiyonunun öncelendiği, yoruma açık noktalarda devlet ve nizam eksenli tahlillerin yapıldığı yönünde intiba oluşturmaktadır.

Hanefî mezhebine göre bir yerde Cuma namazı kılınabilmesi için yetkili otoritenin izin vermesi gerekmektedir. (Apaydın, 2003, I, 298) Ancak diğer mezhepler yetkili merciin izni yönünde bir şart ileri sürmemektedirler. Hanefîlerin bu yaklaşımı, hem dini hayatın devlet mekanizmasının desteğinde sürdürülmesini hem de ictimai niteliği bulunan ibadetlerin devletin düzenleyici işlevi ile sürdürülmesini ihtiva etmektedir.

Madenlerin zekatının diğer üç mezhepte %2,5 iken Hanefîlerde %20 olarak ifade edilmesi; zekat hesabında Hanefîlerde altınla gümüş birbirine eklenirken, diğer mezheplerde eklenmeyip ayrı ayrı hesaplanması; ziynet eşyalarının, diğer mezheplerde zekata tabi değilken, Hanefî mezhebinde zekata tabi olması (Koca, 2013, 239, 249) özellikle mali, iktisadî muhtevaya sahip konularla ilgili içtihatlarında düzenleyici işlevi bağlamında devletin ve kamunun payının artırılması yönünde bir tavrın esas alındığını göstermektedir.

Müzdelife vakfesinin vaktine dair tahlillerde dahi düzen fikrinin baskınlığını sezinlemek mümkündür. Nitekim Hanefîlere göre Müzdelife Vakfesinin vakti, Arafat vakfesinin vakti bittikten sonra yani fecr-i sadıkla başlar. Ancak diğer mezheplere göre Müzdelife vakfesi, Arafat vakfesinin de vakti olan fecr-i sadığa kadarki süre içerisinde yapılmalıdır. (Atar, 2012, 552) Günümüz şartlarında yaklaşık beş milyon hacı adayının hac vazifelerinin organizasyonu bağlamında düşünüldüğünde bu durumun düzen fonksiyonu ile ilişkisi yakından ve rahatlıkla kurulabilir. Diğer mezheplerin zaman kurgusu, Arafat ve Müzdelife vakfeleri arasında zamansal tedahül meydana getirmekte ve bu da bir çeşit belirsizlik üretmektedir.

Devlet otoritesi, düzen ve düzenin temsilcileri ekseninde ortaya konan Hanefî mezhep fikriyatının önemli görünüm alanlarından biri de cezaların kişi bakımından uygulanması meselesinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim kul hakları bakımından devlet başkanı diğer kişilerle aynı konumda olup, verdiği zararı tazminle mükellef iken; şarap içmek gibi Allah haklarına yönelik suçlarda dokunulmazlığa sahiptir. (Aydın, 2001, 169) Elbette bu tür suçlardan dolayı uhrevi sorumluluğu vardır. Ancak Allah haklarını (kamu haklarını) korumakla mükellef olan kişinin bu hakları ihlal etmesi durumunda kendisine ceza vermesinin mantikî çelişki olduğu gerekçesinin yanı sıra vakıa olarak yargıçlarının devlet başkanlarını yargılamalarının pek kolay ve mümkün olmaması gibi sebeplerle Hanefîler devlet başkanına kamu hakları noktasında dokunulmazlık tanımışlardır. Bu da devlet ve temsilcileri eksenli bir içtihat faaliyeti olarak ifade edilebilir.

Had suçlarından biri olan terör/eşkıyalık/hirabe, İslam ceza hukukunda üzerinde ayrıntılı olarak durulan meselelerden biridir. Eşkıyalık yapan kişinin cezası, sürgün edilmesi, öldürülmesi, el-ayaklarının çapraz kesilmesi veya asılmasıdır. (Mâide 5/32) Ceza türlerinden

biri infaz edilerek öldürülen eşkıyanın cenaze namazının kılınması konusunda Hanefilerle diğer mezheplerin farklı kanaatte oldukları müşahede edilmektedir. Nitekim diğer mezheplere göre bu kişi yıkanır, kefenlenir, cenaze namazı kılınarak defnedilir. Ancak Hanefi mezhebine göre kamu düzenine yönelik böylesine ağır bir suç işleyen kişinin cenaze namazı kılınmaz, (Bilmen, 2013, 300) müminler böyle bir kişi için cenaze namazı ile dua etmezler ki bu da devlet ve düzen eksenli bir değerlendirmeyi ifade etmektedir.

Düzen ve ittiba/itaat fikri ekseninde tahlil edilebilecek bir diğer mesele hafi ve cecri namazlarda muktedi için imamın kıraatinin yeterliliği meselesidir. Konunun nasslara dayalı temelleri bulunmakla birlikte, mücerret biçimde, benimsenen hükmün dışardan bakan gözlerle verdiği mesajlar söz konusudur. Bu anlamda, diğer mezheplere göre imamın okuması muktedi için yeterli olmayıp, imama uyan kişinin de kıraat rüknü gereğince okuması icap ederken; Hanefi mezhebine göre kıraat rüknünün yerine getirilmesi bakımından muktedi için imamın kıraati yeterlidir. (Cezîrî, ty, I, 228-229) Toplum haline yaşayabilmek için bir kurallar bütüne ve bu kuralları şahsında temsil eden kişi olarak devlet başkanına itaat etmek makro düzeyde bir düzene tabi olmak anlamına gelirken; namazını eda etmek için imama tabi olmak da mikro düzeyde bir düzene tabi olmak anlamına gelmektedir. Makro planda devamlılık ve geçerlilik için düzen esas olduğu gibi, mikro planda da düzen esastır ve namaz düzenine (şart ve rükünlerine) uygun olarak imam namazı eda etmişse, Hanefi mezhebine göre cemaatin namazı da zahiren sahih olmuş; imam kıraat etmişse, cemaatin kıraat vecibesi de yerine gelmiştir.

5. Konu Eksenli Teori Farklılığı

Hukukun farklı dalları itibariyle İslam hukuku bağlamında ortaya konan teoriler söz konusudur. Borçlar hukuku ekseninde akit teorisi, eşya hukuku bağlamında mülkiyet teorisi, usulde hüküm teorisi gibi.

Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde, mülkiyet teorisi bakımından Hanefi mezhebinde görülen mal-mülk ayrımı önemli bir örnektir. Hanefiler menfaatleri mal olarak kabul etmeyip, mülk olarak nitelendirmekteyken; diğer mezhepler menfaatleri de mal olarak kabul etmektedirler. Nitekim gasp sonrasında mahrum kalınan menfaatler Hanefilere göre tazmin edilmezken; diğer mezheplere göre, tazmin edilmelidir. (Aydın, 2001, 406-407) Aynı şekilde Hanefilere göre menfaatler gasba konu olamazken; diğer mezheplere göre olabilir. Bu, Hanefilerin mülkiyet teorisi ile diğer mezheplerin mülkiyet teorilerinin farklılığından kaynaklanan tabii bir sonuçtur.

Teori farklılığı ile izah edebileceğimiz bir diğer mesele hükümler konusudur. Hanefi hüküm teorisi ile diğerlerinin hüküm teorileri arasında farklılık bulunmakta (Hallâf, 2011, 89) ve genel olarak hüküm teorisindeki farklılık, konuyla ilgili söylemleri de farklılaştırmaktadır. Nitekim Hanefilerin dışındakilere yani mütekellimine göre hüküm “Allah’ın hitabı” iken; Hanefilere göre “Allah’ın hitabının sonucudur.” Bu durumu genel manada Hanefilerle Mütekellimin arasında hüküm teorisindeki farklılık olarak ifade etmek ve bu şekilde izah etmek mümkündür.

6. Bazı müşterek prensiplerin ileri düzeyde etkinleştirilmesi

Hz. Peygamber’in “ اذَرُّوا الخُدُودَ عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج، فخلوا سبيله. فإن الإمام “ أن يخطئ في العفو، خير من أن يخطئ في العقوبة ” “Şüpheli durumlarda had cezalarını uygulamayın. Hakimin afa yanılması, cezada yanılmasından iyidir.” (Tirmizi, Hudûd, 2) buyruğu İslam ceza hukukunun temel prensibidir, bu konuda bütün mezhepler aynı yaklaşıma sahiptir. Bir şüphe unsuru söz konusu olduğunda, had cezalarının uygulanmaması, bunun yerine daha hafif tazir türünden bir cezanın uygulanması esastır.

Her mezhebin benimsediği “şüphe halinde hadlerin uygulanmaması” prensibini Hanefilerin diğer mezheplere nispetle daha ileri düzeyde işlevselleştirdiklerini söylemek mümkündür. Nitekim Hırsızlık suçunda, çalınan mal çabuk bozulan cinsten bir şeyse Hanefi mezhebine göre bu durumda had cezası uygulanmaz. Yine çalınan mal aslı mübah cinsten

kireç, kerpiç, tuz gibi bir mal ise had cezası olarak çalan kişinin eli kesilmez. Ancak diğer mezheplere göre bu türden malların çalınması durumunda da had cezası uygulanır. (Dalgın, 2014, 441)

Burada çalınan malın çabuk bozulan cinsten ya da aslı mubah türden olması Hanefi ceza teorisinde şüphe unsuru olarak algılanmış ve bu sebeple had cezasının uygulanmayacağı hükmü benimsenmiştir. Buna mukabil diğer mezhepler söz konusu mallarda böyle bir şüphe unsurunun varlığını değerlendirmemiş, ilgili prensibi bu konular bağlamında işlevselleştirmemiş ve had cezasının uygulanacağına hükmetmişlerdir.

Konunun bir başka örneğini kısas meselesi ekseninde zikretmek mümkündür. Nitekim Hanefiler, kısastaki misliyyet prensibini ileri düzeyde etkinleştirmişler ve sağlıklı elin çolak el karşılığında; kadın elinin erkek eli karşılığında kısas edilemeyeceğini, (Dalgın, 2014, 465) bunlardan birinin diğeri ile aynı olmadığını ifade etmişlerdir.

7. İlet Analizindeki Farklılık

Genel manada kıyasın aslî delillerden biri olduğu konusunda ihtilaf bulunmamakla birlikte; kıyas ile sonuca ulaşılacak illet konusunda mezhepler arasında farklı değerlendirmeler bulunabilmektedir. Bunun örneği olarak, irtidat suçu bağlamında ortaya çıkan farklılığı zikredebiliriz. Nitekim genel yaklaşıma göre, irtidat eden kişinin cezası, belli süreçlerden sonra, öldürülmesidir. Ancak bu noktada Hanefiler erkekle kadın mürtedi birbirinden ayırmakta ve muharib olma vasfı bulunmadığı için kadın mürtede ölüm cezasının verilmeyeceğini ifade etmektedirler. (Aydın, 2001, 200)

Benzer yaklaşımı, eşkıyanın suçu işlediği yerden sürgün edilmesi ile ilgili değerlendirmelerde de görmek mümkündür. Nitekim Hanefilerin dışındakiler, ayetin yeryüzünden sürgün edilmesini emreden kısmını dikkate alarak, eşkıyanın bulunduğu şehirden başka bir şehre veya darulharbe sürülmesini gerekli görürlerken; Hanefiler, suçun işlendiği yerde suçlunun hapsedilmesinin sürgün olacağını, (Aydın, 2001, 192) bundan dolayı, suçlunun hapsedilmesiyle sürgün emrinin yerine getirilmiş olacağını ifade etmişlerdir.

8. Amelde Bütünlük Fikri

Sahih, parçaya ilişkin geçerliliği ifade etmek üzere kullanıldığı gibi, bütüne ilişkin geçerliliği ifade etmek üzere de kullanılan bir kavramdır. Cuma namazının sahih olması için hutbenin gerektiği söylendiğinde bütüne yönelik bir değerlendirme yapılırken; hutbenin sahih olması için hamdele-salvelenin gerekliliği ifade edildiğinde, bütünün parçasına dair bir tahlil yapılmış olmaktadır.

Hanefiler bütünün sıhhatinde bütünü oluşturan parçalarda vasıf birlikteliğini esas almakta, farklı nitelikteki parçalardan bir araya getirilen bir bütünün sıhhatinden söz edilemeyeceğini dolaylı olarak ortaya koymaktadırlar. Bunun örneği olarak hisseli kurbanlarda ortaklardan birinin kurban niyetiyle değil de et niyetiyle dahil olması durumunu zikretmek mümkündür. Nitekim diğer mezheplere göre, ortaklardan biri kurban niyetiyle olmaksızın et niyetiyle dahil olsa da kurban sahihtir, geçerlidir. Ancak Hanefilere göre ortaklardan biri kurban niyeti olmaksızın et maksadıyla dahil olmuşsa, kurban sahih olmaz. (Bilmen, 2013, 482) Çünkü bütünü oluşturan parçalarda “kurban olmak” gibi, asgari düzeyde bir nitelik birlikteliği bulunmamaktadır.

9. Yorumda Bütünlük Fikri

İslam'ın temel karakterinin ilahî bir nizam oluşunda görünürlük kazandığı malum olmakla birlikte, beşeri yönü de inkar edilemez niteliktedir. Sınırsız olayların sınırlı naslarla çözümlenmesi, insan aklının etkinleştirilmesini ve yorumlama faaliyetini kaçınılmaz hale getirmektedir. Bunun sonrasında yorumlama faaliyetinin niteliğine dair değerlendirmeler söz konusu olmakta, farklı metotlar belirlemektedir.

İnsanın halîfe olarak yaratılması ve Yüce Allah'ın insanı yaratırken kendi rûhundan üflemesi, (Bakara 2/30; Secde 32/9) insanın ve özelde insan iradesinin ilahî irade katında taşıdığı değere işaret etmektedir. İnsanın en güzel şekilde, yaratılmışların en değerlisi olarak var edildiğine vurgu yapan ayetler, (Tin 95/4) ilahî iradenin insana ve insan iradesine değer verdiğini gösteren işaretlerdir.

Bu çerçeve içerisinde Hanefî hukuk düşüncesinin yorum düzleminde bütünlükçü bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bu yönüyle yorumlama faaliyetinde bütünlük fikri, ele alınan konu ile ilgili bütün verilerin dikkate alınmasını, sonuca ulaşırken meselenin bütün boyutlarının göz önünde bulundurulmasını ifade etmektedir. Elbette bütün mezhepler, çözüm aradıkları meselenin bütününe görerek değerlendirme yapma fikrine sahiptirler. Ancak Hanefî realitesinde, bütünlük fikrinin daha net bir biçimde müşahede edilebildiğini söylemek mümkündür. Bu kapsamda örnek olarak balık türü dışındaki deniz hayvanlarının helalliği konundaki yaklaşım zikredilebilir. Nitekim diğer mezheplere göre balık türü dışındaki bütün deniz hayvanları “o temizdir, meytesi helaldir” (Ebû Dâvud, Taharet, 4) hadisinin gereği olarak temizdir, helaldir. (Koca, 2013, 339) Fakat Hanefîlere göre, bu hadis ile kastedilen, denizde yaşayan balık türü canlılardır. Çünkü helal-haram hayvanlara dair ortaya konan “tiksindirici olma” “insan onurunu koruma” gibi diğer kriterlerle birlikte mesele bütün olarak ele alındığında, balık türü dışındaki diğer canlıların helal olmayacağı sonucuna ulaşılabacaktır.

10. Mantıkî Tutarlılık

Yorum faaliyetinin mantıkî tutarlılığının bulunması, ulaşılan sonucun kabul görmesi ve benimsenmesi bakımından belirleyicidir. Bu açıdan Hanefî sistematığının diğer mezheplere göre derece olarak önde olduğu söylenebilir. Fakirlere verilebilecek zekat miktarı konusundaki yaklaşımları örnek olarak zikretmek mümkündür. Nitekim Hanefîlere göre fakir şahsa nisap miktarının üzerinde zekat verilemez. Diğer mezheplere göre ise esas olan kifayettir, kişinin ihtiyacı ne kadarsa o kadar zekat verilebilir ve bu, nisap miktarını da aşabilir. (Erkal, 2004, 288) Burada borçlu kişi değil de fakir kişi üzerinden yapılan tahlilde Hanefî mantığı itibarıyla bakıldığında, nisap miktarının üstünde zekat verilmesi durumunda, kişi, nisabın üstünde mala sahip olduğundan, zekat verilemeyecek kişiler grubuna dahil olacak ve mantıken, kendisine zekat verilmesi söz konusu olmayacaktır.

11. Fazilet - Zorluk İlişkisi

Bir fiilin benzerlerine göre daha zor veya kolay olmasının, o fiilin faziletine dair değerlendirmelerde belirleyici olduğu malumdur. Bu konu, Şafîîlerle Hanefîler arasında önemli bir tartışma alanını teşkil eden “el-Ahz bir ekalli mâ kîle” “en az olan ile amel etme” prensibi ekseninde anlam kazanan bir tartışmaya da işaret etmektedir. “الاحذ بأقل ما قيل” şeklinde ifade edilen ilke, zannîlik bakımından aynı derecedeki birçok seçenekten, en az olanı ifade eden seçeneğe göre amel etmek anlamına gelir. (es-Sübkî, 1404, III, 175)

Şafîîlere nispet edilen bu yöntem, (ez-Râzî, VI, 208; Önder, 2011, 191) Hanbelîler ve Mâlikîler tarafından da hukukî problemlerin çözümünde kullanılmıştır. Hanefîler ise bu yöntem kullanılmak suretiyle elde edilen hukuksal çözümleri fasit olarak nitelendirmişlerdir. (et-Tâî, 2011, 74, 76)

“Teysir” kaidelerinin (Çalış, 2013, 67) pratiği olarak değerlendirilip, kolaylaştırma mantığı mucibince en az olanın esas alınması gerektiğini söyleyen Şafîîlere karşılık Hanefîler orta yolu esas almayı ve dengeli bir yaklaşımı vurgulamışlardır. Bu tartışma mecrasında Hanefîlerin, kolaylaştırma ilkesinin yansımaları olarak “en az”ı esas almak gibi bir tavır benimsemedikleri net biçimde ortadadır. Ancak kimi zaman “eşedd-i mâ kîle” veya “ekseri mâ kîle” olarak nitelendirilebilecek biçimde, zor olanı tercih noktasında bir eğilime sahip oldukları fikri de hasıl olmaktadır. Nitekim hangi haccın daha faziletli olduğu konusundaki tahlilde sadece Hanefîler kıran haccının daha faziletli olduğu kanaatini serdetmişlerdir. (Şelebî, ty, 180) Hac türleri içerisinde en meşakkatlisi, zoru olan kıran haccının Hanefîlerce en faziletli hac olarak nitelendirilmesi, faziletin kolayda değil zorda olduğu yönündeki bir algı

tanımlamasını mümkün kılmaktadır. Bu yönüyle Hanefî sistematiğinde amelî fazileti ile zorluğu arasında doğru orantının var olduğunu, diğer mezheplerde ise bu bağlamda zorlukla fazilet arasında doğru orantı değil, ters orantı ilişkisinin kurulabileceğini söylemek mümkün olabilir.

12. Can Tasavvuru

Hanefî hukuk sisteminin “can” tasavvurunun, diğer mezheplerden farklı olduğunu ifade edebiliriz. Bu yaklaşımın örneği olarak, hür şahsı öldüren köleye kısasın uygulanması bağlamında ortaya çıkan görüşler zikredilebilir. Nitekim diğer mezheplere göre, köleyi öldüren hür kişiye kısas uygulanmaz, ancak bu kişi için, bir alt derece ceza olarak diyetten söz edilebilir. Fakat Hanefî fıkıh tasavvurunda, köleyi öldüren hür kişiye de kısas uygulanır. (Aydın, 2001, 203) Çünkü söz konusu olan, hayat hakkıdır, “can”dır.

Burada dikkat çeken bir değerlendirme söz konusudur: öldürmelerde köleye karşılık hürün kısas edileceğini söyleyen Hanefîler, müessir fiillerde erkek eline karşılık kadın elinin kısas edilemeyeceğini ifade etmektedirler.

Köle ile hürün kısası konusundaki içtihadında eşitlik ilkesini esas aldığı fikri oluşturan Hanefî içtihadı, kadın eli ile erkek elinin kısas edilemeyeceği yönündeki içtihadı ile ilk bakışta, bu fikri ortadan kaldırıyor ve tearuz ediyormuş gibi bir düşünce oluşturuyorsa da ariz – amik bir değerlendirme yapıldığında herhangi bir tearuzun bulunmadığı, bu konularda Hanefî hukuk düşüncesinin son derece net olduğu görülür. Nitekim birinci durumda meselenin odak noktasını hayat hakkı yani “can” oluşturmakta, can bakımından hür ve köle eşit olarak değerlendirilmekte, bundan dolayı kısasa hükmedilmektedir. Ancak ikincisinde can kaybı söz konusu değildir ve mesele maddî-fizikî değer ve işlev üzerinden analiz edilmekte, kadın eli ve erkek elinin fizikî durum ve işlev bakımından eşit olmayacağından hareketle (Dalgın, 2014, 464) kısasın uygulanamayacağına hükmedilmektedir.

Bu konu ekseninde, Hanefî hukuk sistematiğinde “can”a, hayat hakkına özel bir önem atfedildiğini ve vurgu yapıldığını söylemek mümkündür.

SONUÇ

Diğer mezheplerin görüş birliği içinde oldukları meselelerde Hanefîlerin onlara muhalefet etmeleri ve farklı bir çözümü benimsemelerinin arka planındaki sebepleri tespit etme çabasıyla orta konan çalışmada ulaşılan sonuçlar şöylece ifade edilebilir:

Hanefîlerin teferrüd ettikleri meselelerin kayda değer bir kısmında, teferrüd sebebi terminoloji farklılığı olarak ortaya çıkmaktadır. Kullanılan istihlaların farklı şekillerde tanımlanması sebebiyle, aynı kavramlarla yapılan nitelendirmelerde farklı içerikler ifade edilmekte ya da farklı kavramlarla yapılan nitelendirmelerle aynı içerikler ifade edilebilmektedir. Hanefî Mezhebinde vacip olarak nitelendirilen bir fiilin diğer mezheplerde farz olarak nitelendirilmesi durumunda zahiren bir teferrüden söz edilebilecekse de hakikat ve muhteva itibarıyla farklı kavramlarla aynı içeriğe işaret edilmiş olmaktadır.

Hanefî mezhebine yönelik karakter analizinde vurgulanması gereken bir diğer durum, nispeten ileri düzeyde kategorik düşüncenin varlığıdır. Birçok meselede Hanefîlerin diğer üç mezhepten ayrılarak farklı bir yaklaşım ortaya koymalarının arka planında, var olan kategorizasyonu bir basamak daha derinleştirmeleri ve buna göre değerlendirme yapmaları vardır. Fesat – butlan ayrımı, bunun bilinen örneği olarak zikredilebilir.

İtikadi kabullerdeki farklılıklar, Hanefîlerle diğer mezhepler arasındaki ayrışmanın bir diğer sebebi olarak görülebilir. Nitekim Hanefî çevrelerin itikadi tasavvurunda iman ile amel ayrı iken; Malik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel'e göre amel imanın bir cüz'üdür. İmanla amelî ayrılabilmesi fıkıh düzleminde de bir kısım farklı değerlendirmeleri mümkün kılmıştır.

Hanefî mezhebinin teferrüt ettiği meseleleri izah bakımından hukukun düzen fonksiyonu bağlamında yapılan değerlendirmeler de işlevsel olmaktadır. Hanefîlerin düzen ve

devlet eksenli vurgularının bazı meselelerde diğer mezheplerden farklılaşmaları sonucunu ortaya çıkardığı müşahade edilmektedir.

Konu eksenli teori farklılıkları, Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden ayrıldıkları noktaları izah etmek bakımından işlevsel olan bir diğer durumdur. Akitler, hükümler gibi birkısım konularda mezheplerin kendi sistemlerine uygun teorileri söz konusu olmakta ve teorideki farklılık cüz'î meselelerde de farklı değerlendirme ve hükümleri ortaya çıkarmaktadır.

Hukukun temel açılım araçlarından biri olan kıyasın kullanımında, tespit edilen illetlerin farklılığı ya da illetlere dair muhtelif değerlendirmeler Hanefîlerle diğer mezhepler arasındaki ayrışmaların izahında göz önünde bulundurulması gereken bir diğer meseledir.

Gerek ortaya konan amelde ve gerekse hükme ulaşırken kullanılan yorum yönteminde bütünlük algısının Hanefî sistematğinde diğer mezheplere oranlar daha ileri düzeyde varlık kazandığı ve Hanefîlerle diğerleri arasındaki ayrışmada bu durumun belirleyici olduğu görülmektedir.

Bunların dışında, mantıkî tutarlılık noktasındaki sert tavır, kolay olanı tercih konusundaki tepkisel yaklaşım ve hayat hakkına dair değerlendirme biçimleri, Hanefîlerin diğer mezheplerden ayrıldıkları noktaları izah etmede ve Hanefî mezhebinin hukuk düşüncesi bağlamında karakteristik yapısını tespit etmede işlevsel olarak görülebilecek diğer durumlardır.

Kaynakça

- Apaydın, Yunus vd, *İlmihal*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul: Filiz Yayınları, t. y.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2002.
- Atar, Fahrettin, Erdoğan, Mehmet vd, *İslam İlmihali*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2012.
- Aydın, Mehmet Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta, 2001.
- Bardakoğlu, Ali, "İkrah", *DİA*, 2000, c. XXII, ss. 30-37.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul: Tereke Yayınları, 2013.
- el-Cezîrî, Abdurrahman, *Kitâbü'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ty.
- Çalış, Halit, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi Azimet – Ruhsat İlişkisi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Çiğdem, Recep, *Mukayeseli Hukuk İslam - Türk Borçlar Hukuku*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Dalgın, Nihat; Şahin, Osman, *İslam Hukuku İslam Hukukuna Giriş / Aile Hukuku / Miras ve Ceza Hukuku*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Erkal, Mehmet, *Zekât Bilgi ve Uygulama*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2004.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmü usûli'l-fıkh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Hudârî Bey, Muhammed, *Usûlü'l-fıkh*, yy: Matbaatü's-Saâde, 1962.
- Işıktaç, Yasemin, "Bir Hukuk Tanımı Vermenin Zorunluluğu" *KÜHFD*, Kocaeli: 2001.
- Kahveci, Nuri, *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku Şirketler İlaveli*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Kılavuz, Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Koca, Ferhat, *İslam İbadet Esasları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Önder, Muharrem, "Farklı İçtihadî Görüşlerden En Az Miktarı Esas Alma (El-Ahzu bi ekalli mâ kıyle)", *İHAD*, 2011, 17.
- er-Razî, Fahreddin Muhammed bin Ömer, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

es-Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

es-Sübki, Taceddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdülkafi, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc alâ Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl li'l-Beydâvi*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1404.

Şelebî, Ebu Zeyd, *el-Miftâh şerhu nûru'l-îzâh*, İstanbul: Enes Kitabevi, ty.

et-Tâî, Ahmed Hüseyin, *el-Edilletü Gayru'l-Mu'tebera inde Cumhûri'l-Usûliyyîn*, Ürdün: Dâru'n-Nefâs, 2011.

ez-Zühaylî, Vehbe, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1999.

ABDULLAH B. AHMED B. HANBEL'İN *ES-SÜNNE* ADLI ESERİ EKSENİNDE HANBELİLERİN EBU HANİFE TASAVVURU

Muhyettin İĞDE¹

Özet

Ehl-i Hadis çizgisinin önemli temsilcilerinden olan ve İslam düşüncesini derinden etkileyen Hanbelilik, düşünce sistemini rivayetler üzerine temellendiren bir yapılanmadır. Hanbeliler akli kullanmayı ve düşünce sisteminde akli istidlale yer vermeyi en hafif tabirle bidat olarak değerlendirmiş, buna şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu nedenle Ebu Hanife (ö. 150/767) ve Hanefiler tarih boyunca Hanbelilerin en çok eleştirdikleri kesimlerin başında yer almıştır.

Hanbeliler, Hanefiliği Mürcie ile özdeşleştirmiş, *Halku'l-Kur'an* ile ilgili görüşleri ve Mihne sürecinde oynadıkları rol nedeniyle de Mutezile ile aynı muameleye tabi tutmuş, Hanefilik eleştirilerini de bu iki nokta üzerinden yapmışlardır. Mesela Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) oğlu Abdullah (ö. 290/903) *es-Sünne* adlı eserinde Ebu Hanife ile ilgili müstakil bir başlık açmış, onu Mürciî ve Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul eden bir Cehmî olarak tanıtmıştır.

Hanbelilerin Ebu Hanife ve takipçilerine yönelik bu tavırları ve eleştirileri tarih boyunca sürmüştür. Bu çalışmada Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in *es-Sünne* adlı eseri bağlamında Hanbelilerin Ebu Hanife ile ilgili bakış açıları ve ortaya konulmaya çalışılacaktır.

HANBALIS' CONCEPT OF ABU HANIFA FROM THE VIEWPOINT OF ABDULLAH B. AHMAD B. HANBAL'S WORK 'AS-SUNNAH'

Abstract

Hanbalism is a doctrine based on narratives and it is one of the most significant representatives of Ahl al-Hadith. The members of Hanbali School (Hanbalis) strongly opposed to mental deduction and considered such an activity as *bidah*. For that reason, Abu Hanifa (d. 150/767) and the members of Hanafi School have been among the groups mostly criticised by Hanbalis.

The members of Hanbali School (Hanbalis) identified Hanafism as Murji'ah and they considered Hanafism being the same as Mu'tazilite due to their views on Halk al-Qor'an and their role in the period of Mihna. These two points make up the main parts of criticisms of Hanbali School. For instance, Abdullah (d. 290/903), the son of Ahmad b. Hanbal (d. 241/855), has an exclusive chapter on Abu Hanifa in his book, *as-Sunnah*. In this chapter, he describes Abu Hanifa as a Murjiite and Jahmi who acknowledges the Mu'tazila doctrine that the Qor'an is a being.

These views of Hanbalis and their criticisms to Abu Hanifa and his followers have last throughout history. The purpose of this study is to identify the overview of Hanbalis on Hanafis and lay out the relationship between these two schools throughout history.

Giriş

Hanbelilik, kurucu imam olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan ve ona nisbetle anılan bir mezheptir. Hanbelilik, kurumsallaşma sürecini Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra tamamlayan bir mezhep olmasına rağmen kökleri kurucu imamın yaşadığı dönemin öncesinde de var olan Ehl-i Hadis'e dayanmaktadır.

¹ Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-mail: igdemuh13@hotmail.com Tel: 0536 4144835

Düşünce yapısı itibariyle Ehl-i Hadis'e dayanan Hanbelilik, zamanla Ehl-i Hadis'in temsilcisi haline gelmiştir. Yeni düşünce ekollerine ve kişisel yorumu önemseyen Ehl-i Rey'e bir tepki olarak ortaya çıkan Ehl-i Hadis/Ashâbu'l-Hadis, yeni gelişmeler karşısında tevil ve tefsire başvurmadan, hadis merkezli rivayeti esas alarak hüküm vermiş, nassları olduğu gibi kabul edip herhangi bir yorumda bulunmamışlardır.²Ehl-i Hadis'e göre din "delil"den elde edilir. Bu nedenle rivayetlerde gelen bilgilerin içerikleri tartışılmadan, tevil ve tefsir edilmeden olduğu gibi kabul edilir.³

İmâm Âzam Ebû Hanîfe (150/767) ve ona nisbet edilen Hanefî mezhebi, hicri birinci asrın sonlarından itibaren Irak bölgesinde başlayan, daha sonraki yüzyıllarda giderek gelişip yaygınlaşan ve Ehl-i Rey olarak isimlendirilen ekolün önemli temsilcilerindendir. Irak fıkıh ekolünün en bariz özelliği Müslümanların o gün için karşılaştıkları veya çözümünü merak ettikleri meselelere Kur'an ve Sünnet'e dayalı bilginin rey ve içtihatla zenginleştirilmesi suretiyle cevap aranması, akli muhakeme ile dinî bilgi ve hüküm üretme usulüne nasların izin verdiği ölçüde ağırlık verilmesi olmuştur.⁴ İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ve Hammâd b. Ebî Süleyman'ın (120/737) başını çektiği bu grubun sonraki süreçteki en önemli temsilcisi Ebu Hanife olmuştur. Ebu Hanife ve taraftarlarının düşünce sistemlerinin merkezine akli düşünceyi yerleştirmesi, itikadi ve fıkhi konulardaki problemlerin çözümünde reyi kullanmaları nedeniyle muhalifleri tarafından kendilerine *Rey taraftarları*, *Kufe Mürciesi* veya *Fukaha Mürciesi* ismi verilmiştir.⁵

Hanefî-Hanbelî İlişkilerinin Tarihsel Zemin

Hanbelî-Hanefî ilişkilerinin zeminini oluşturan temel unsur rey ve hadis karşısında aldıkları konum olmuştur. Bir başka ifade ile sözü edilen iki mezhebin birbirlerine karşı tavrı reye bakış ekseninde oluşmuştur. Bu noktada Hanbelîlerin Hanefîlere bakışını ortaya koyacak en önemli şey Ehl-i Hadis Ehl-i Rey ayırımının anlaşılmasıdır.

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar yaşadıkları siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmeler ve dönüşümler ile birlikte yeni sorun ve sorularla da karşı karşıya gelmiş, bunlara çözüm arayışına girmişlerdir. Bu çerçevede bazı gruplar akli ve onunla istidlalde bulunmayı daha fazla kullanmış, kimileri de akla daha az yer vererek nakle ağırlık vermiştir. İslam toplumunda söz konusu bu akli olma ya da rasyonaliteye verilen değere göre iki ana eğilim/damar ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi, akli istidlali öne çıkararak sorunları ona göre değerlendiren Ehl-i Rey; diğeri de İslam'ı ilk ortaya çıktığı ve ilk mensuplarının anladığı biçimde anlayıp koruma iddiasında bulunan, Müslümanları içinde buldukları parçalanmışlıktan kurtararak Müslümanların Asrı Saadette olduğu gibi birlik ve bütünlük içerisinde yaşamalarını sağlamayı amaçladıklarını söyleyen Ehl-i Hadistir.⁶ Temelde nassların anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili bir meseleden kaynaklanıyormuş gibi görünen bu ayrışmanın etnik, coğrafik, kültürel birçok sebebi bulunmaktadır. Ancak sözü edilen meselelere girmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından bu konulara değinilmeyecektir.

Hicri ikinci asrın ortalarından itibaren teşekkülünü tamamlayan Ehl-i Hadisin ilk dönemlerdeki en önemli temsilcisi şüphesiz İmam Şafî'dir. Nitekim Yahya b. Hassan'ın rivayetine göre Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: "Şafî'ye kadar bizim (yani Ehl-i Hadis'in) hukuki meselelerimize Ebû Hanife'nin ashâbı bakardı. Onlardan ayrı kalamazdık. Şafî, Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünneti hususunda insanların en derin anlayışlısı (*efkah*)

² Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 20, 22.

³ İşcan, *Selefilik*, s. 20.

⁴ Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1.

⁵ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara, 2002, s. 39.

⁶ Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı: İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*, Emin Yayınları, Bursa, 2007, s. 83-84.

idi”⁷ Muhammed ez-Za’ferânî (ö. 260/874), Ashab’u’l-Hadis uyuyordu. Şafii onları uyandırdı”⁸ ifadelerini kullanmıştır. Fahreddin Râzî de insanların Şafii’den önce Ashab-ı Hadis ve Ashab-ı Rey olmak üzere ikiye ayrıldıklarını söylemiş, ardından Ashab-ı Hadis’in tanımını yapmış ve yeryüzünde Şafîi ashabından başka bu sıfatla mevzûf hiçbir taifenin olmadığını ifade etmiştir.⁹ Diğer bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, “Şafîi, ümmeti Muhammed’e Allah’ın bir rahmetidir”,¹⁰ Hilâl b. el-Alâ’ (ö. 280/893) da Ashâbu’l-Hadis Şafii’nin çocuklarıdır, önlerini o açmıştır”¹¹ demiştir. Ehl-i Hadis çevrelerinin bu ve benzeri ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Şafii, Ashâbu’l-Hadis’in ilimi ve fikri bir ekol olması sürecinde önemli bir görev ifa etmiştir.¹²

İmam Şafii’den sonraki süreçte Ehl-i Hadis’in oluşumunu tamamlamasında hatta siyasi boyutu daha baskın bir yapıya dönüşmesinde Abbasiler döneminde uygulamaya konulan Mihne politikaları ve Ahmed b. Hanbel’in buna karşı duruşu önemli ölçüde etkili olmuştur. Abbasiler döneminde Halife Memun’un 218/833 yılında uygulamaya koyduğu Mihne politikaları ondan sonraki halifelerden Mutasım ve Vasık döneminde de devam etmiş, ancak Halife Mütevekkil sosyo-politik şartları da göz önünde bulundurarak bu uygulamalara son vermiştir. Mihne sürecinde yaşanan baskı ve zulümler Ehl-i Hadis çevrelerindeki aklı reddeden metin merkezli yapının daha da katı bir şekilde uygulanmasını beraberinde getirmiştir. Bu süreç aynı zamanda Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının yıldızlarının parlamasını, siyasi-itikadi bir mezhep olarak Hanbeliliğin de ortaya çıkmasını sağlamıştır.¹³

Mihne öncesinde önde gelen hadisçilerden biri olan Ahmed b. Hanbel Mihne’de kazandığı şöhretle birlikte emsallerini geride bırakmıştır.¹⁴ Ahmed b. Hanbel bu süreçte, İsrailoğulları’na gönderilen peygamberlerle, sahabe ve tabiin ile kıyaslanmış, onlarla eşdeğer bazen onlardan üstün görülmüştür. Ahmed b. Hanbel’in Mihne karşısındaki tutumu, Hz. Ömer’in Sakife’de, Hz. Ebû Bekir’in Ridde olaylarında, Hz. Osman’ın şehit edildiği gün ve Hz. Ali’nin Sıffin’deki durumuyla karşılaştırılmış;¹⁵ hadisçilere imam, dine yardımcı, sünnetin savunucusu ve Mihne’ye göğüs geren şahıs olarak görülmüştür.¹⁶ Ahmed b. Hanbel’e karşı teveccüh o kadar ileri gitmiştir ki, ona buğz etmek dinden çıkmak için yeterli bir gerekçe sayılmış, daha ötede o, insanüstü, meleklerle benzer bir varlık olarak tahayyül edilmiştir.¹⁷

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ilk dönemlerden itibaren birçok konuda tartışmış, zaman zaman birbirlerinin değerlerini ağır bir dille eleştirerek çatışmış, birbirlerine karşı bazı ithamlarda bulunmuşlardır. Ancak genelde Ehl-i Hadis özelde de Ahmed b. Hanbel’in Mihne

⁷ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu’s-Şafî’î ve Menâkibihi*, thk.: Abdulğani Abdulhalik, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, s. 42.

⁸ Ebû Zekeriya Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu’l-Esmâ’ ve’s-Sıfât*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, t.y. I, 50.

⁹ Fahreddin er-Râzî, *Menâkibu’l-İmâm eş-Şafî’î*, thk.: Ahmed Hicâzî es-Sikâ, Mektebetu’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, Kahire, 1406/1986, s. 66, 389.

¹⁰ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu’s-Şafî’î ve Menâkibihi*, s. 44.

¹¹ Nevevî, *Tehzîbu’l-Esmâ’ ve’s-Sıfât*, I, 64.

¹² Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 69.

¹³ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Muhyettin İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, s. 32-86.

¹⁴ Ziaul Haque, “Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad”, *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985, s. 67; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara, 1999, s. 66-67.

¹⁵ Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Ebî Ya’lâ el-Ferrâ’, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, thk.: Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü’l-Ubeykân, Riyad, 1425/2005, I, 28-29, 35-39; Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*, thk.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetu’r-Risale, Beyrut, 1402/1982, XI, 201; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XVIII, 71; İmadduddîn Ebû’l-Fidâ’ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cîze, 1419/1998, XIV, 406; Haque, “Ahmad Ibn Hanbal”, s. 67.

¹⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk.: Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1422/2001, VI, 90-91.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*, XI, 211.

sürecinde elde ettiği konumla birlikte bu tartışmaların dozu daha da sertleşmiştir. Bundan sonraki süreçte Ehl-i Hadis-Hanbeliler, Hanefiler başta olmak üzere kendilerinin dışında kalan bütün grupları ötekileştirmiş, kendilerini Ehli Sünnet'in tek temsilcisi olarak kabul etmiş, bunun dışında kalan grupları bidatçilikle suçlamışlardır.¹⁸ Bu noktada ellerindeki *cerh ve tadil* silahını kullanmaktan da çekinmemişlerdir.¹⁹ En azından Ahmed b. Hanbel'le birlikte Ehlü'l-Hadis'in çok daha siyasallaştığı, radikalleştiği ve içe kapanıcı tavrın kendisini daha fazla hissettirdiği söylenebilir.²⁰

es-Sünne'de Ebu Hanife'nin Ele Alınışı

Hanbeliler büyük çoğunlukla naslardan bağımsız reye, akli istidlale ve kişisel yorumlara karşı çıkmış, bunları bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri için Ebu Hanife başta olmak üzere Rey Taraftarları'nı eleştirmiş, onları "sünnetin düşmanları" olmakla itham etmişlerdir.²¹ Hadis taraftarlarının önde gelen Tabakât yazarlarından Fesevi, rey kullanmayı, yani akli yürütme ve kıyası esir çocuklarının işi olarak tanımlayan bir rivayeti zikreder. Ardından Süfyân'a ait şu yorumu aktarır: "Biz bu hadis üzerine düşündük ve anladık ki Medine de reyi ilk konuşan Rebî'a, Kufe de Ebû Hanife, Basra da Osman el-Bettî'dir. Bunların üçü de esir çocuklarıdır."²² Ehl-i Hadis'e göre Ehli Rey, Ebu Hanife'ye tabi olan Sünnet ve hadis düşmanı kimselerdir. Bunlar Hz. Peygamberin ve ashabının sözlerini terk etmiş Ebu Hanife'nin sözlerine tabi olmuş ve onun dinini kendilerine din edinmişlerdir.²³

İlk dönem kaynaklarının önemli bir kısmında olduğu gibi Ahmed b. Hanbel ve ilk Hanbelilerin eserlerinde Ebu Hanife özelinde Ehl-i Rey çok sert bir şekilde eleştirilmiş hatta din dışı kabul edilmiştir. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, üçüncü yüzyıl Ehl-i Hadis'inin itikadi görüşlerini ortaya koyan ve Kaderiyye, Cehmiyye, Rafıza, Havâric gibi mezheplere reddiye niteliği taşıyan *Kitâbü's-Sünne* adlı bir eserinde hem babasının hem de kendisinin derlediği rivayetlere yer vermektedir.²⁴ Bu eser ilk dönemde telif edilmesinin yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in oğlu aynı zamanda ilk talebesi olan Abdullah b. Hanbel tarafından yazılmış olması açısından önemlidir. Eser Ehl-i Hadis arasında yaygın olan *Kitâbu's-Sünne*'ler başta olmak üzere aynı çevrelerce yazılan birçok akaid kitabına kaynaklık etmiştir.²⁵

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in *es-Sünne* adlı esereinde en çok üzerinde durulan konulardan biri, "Kur'an'ın mahlûk olmadığı"dır. Bu konuda Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden kimseler ve Ehl-i Hadis çevrelerinin bunlara cevapları zikredilmiştir.²⁶ Eserde dikkat çeken önemli bir husus, Abdullah'ın "*Mâ Hafıztu 'an Ebî ve Ğayrihi Mine'l-Meşâyihî fi Ebî Hanîfe*" şeklindeki başlığıdır. Burada Ebû Hanife bir Mürciî ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul eden bir Cehmî olarak tanıtılmakta, Ehl-i Hadis ve ona yakın çevrelerin Ebû Hanife hakkındaki eleştirileri zikredilmektedir.²⁷ Burada zikredilenlerden hareketle, Ebû Hanife örneğinde Ehl-i Rey karşıtlığının izlerini bulmak mümkündür.

¹⁸ Hâlid Kebîr 'Allâl, *Safahâtün min Târîhi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a bi Bağdâd (200-500/815-1106)*, Matba'atu Hûme, Cezair, t.y., s.10-11; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 71-72.

¹⁹ Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde, "Halk-ı Kur'an Meselesi Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Tadil Kitaplarına Tesiri" çev.: Mücteba Uğur, *AÜFD*, 20 (1), 1972, s. 311; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 70.

²⁰ İşcan, *Selefilik*,

²¹ Ebû Muhammed Harb b. İsmail b. Halef el-Kirmânî, *Mesâilu Harb min Kitâbi'n-Nikâh ila Âhiri'l-Kitâb*, haz.: Fâyiz b. Ahmed b. Hâmid b. Hâbis, Mekke, 1422, III, 977, 984.

²² Ebu Yûsuf Ya'kûb İbn Sufvân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, thk: Halil Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981, III, 134; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara, 2012, s. 55.

²³ İbni Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, II, 220.

²⁴ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk.: Muhammed b. Said b. Sâlim el-Kahtânî, Dâru İbn Kâyyim, ed-Dammâm, 1406/1986.

²⁵ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, 65-66.

²⁶ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 132-179.

²⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 180-229.

Makalat türü eserlerinin pek çoğunda Ebu Hanife'ye Mürcii görüşler veya mezhepler içerisinde yer verilmekte, Ebu Hanife'ye yöneltilen eleştiriler çoğunlukla Mürcie ile irtibatı üzerinden kurgulanmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda Hanefiliğin Mürcie ile ilişkisi sürekli gündeme gelmiştir.²⁸ Sonraki süreçte Mürcie kavramıyla ilgili İslam toplumunda oluşan olumsuz intibadan Ebu Hanife ve taraftarları da etkilenmiş, özellikle Ehl-i hadis tarafından ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Ahmed b. Hanbel de 'Ashabu'r-Re'y hükmetti ki ne namaz ne zekât ne de farzlardan biri imana dahildir.'²⁹ sözleriyle Ehlü'r-Re'y kavramı altında Mürciiliği anlatmıştır.

Hanbeliler tarafından "Hadis düşmanı", re'y sahibi ve "esir çocuğu" olarak nitelendirilen Ebu Hanife'nin aynı zamanda aşırı bir Mürcii, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini ilk defa dile getiren kişi olduğu söylenmiştir.³⁰ Rivayete göre İbn Mübarek'in yanında bulunan bir şahıs, Ebu Hanife sultana karşı çıkmayı uygun bulan bir Mürcii idi deyince İbni Mübarek bunu inkâr etmemiştir.

İbn Ebi Leyla'nın söylediği iddia edilen bir beyitte de Ebu Hanife şöyle anılmaktadır:

"Mürciileri ve görüşlerini kınadım
Ömer b. Zer ve İbnu Kays el-Mâsır'ı
Ve hiç hoşlanmadığımız Uteybe ed-Debbâb'ı
Ve tabi kötü Şeyh, kâfir Ebu Hanife'yi."³¹

Ancak az da olsa Ebu Hanifenin Mürcii olmadığına hatta onun başkalarını *irca* ile suçladığına dair rivayetleri de görmek mümkündür. İshâk b. İsa et-Tabbâ'dan gelen bir rivayette Ebu Hanife'nin *irca*'ya düşmanlıkla bilindiğini söylemiştir.³² Yine Ebu Hanife'nin Said b. Cübeyr'i Mürcii olmakla itham ettiği belirtilmiştir.³³

Mihne sonrası süreçte *halku'l-Kur'ananlayışını* benimseyenlere karşı yazılan reddiyelere baktığımızda Mihne'nin yürütücüsü olan şahıslar, hatta genel olarak Ehl-i Rey³⁴ genellikle Cehmî olarak kötülenmiştir.³⁵

Ahmed b. Hanbel'e göre, biri Mürcie'den, diğeri ise Mutezileden bir grup olan Ashâbu Ebî Hanife ve Ashâbu Amr b. Ubeyd, Cehm in Allah'ın mahiyeti hakkındaki görüşünü kabul etmiştir.³⁶ Ehl-i Hadise mensup şahıslardan biri olan Hâzım et-Tafâvî'ye göre Ebu Hanife Horasan'dan getirdiği Cehm'in kitaplarıyla amel ediyordu.³⁷ Yine Ebu Hanife'nin öğrencisi olan Ebu Yusuf'un da onun Cehmi olduğunu kabul ettiği, Ebu Hanife'yi soran birine "Ne yapacaksın ona Cehmî olarak öldü" dediği rivayet edilmektedir.³⁸

Halku'l-Kur'an fikrinin ortaya çıkışı ve bunun savunucularının kimler olduğu ilk dönemden itibaren tartışılmıştır. Ebu Yusuf'un ilk defa Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen kişinin Ebu Hanife olduğunu söylediği belirtilmiştir.³⁹ İsmail b. Hammâd b. Ebî Hanife, "Halku'l-Kur'an'ın Ebu Hanife ve atalarının dini olduğunu" ileri sürmüştür.⁴⁰ Ebu Hanife'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü savunduğunu duyan Hammâd'ın ona "Kâfir" ve "Zındık" demiştir.⁴¹ Süfyan es-Sevrî'den gelen bir rivayete göre Hammâd b. Ebî Süleyman ona şöyle

²⁸ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2013, s. 115.

²⁹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 112. İşcan *Selefilik*, s. 120-121

³⁰ Bkz. İbn Hibban, *Kitabu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, c. III, s. 72; İşcan *Selefilik*, s. 120-121

³¹ Bkz. Muhammed Zahid Kevserî, *Te'nibu'l-Hatîb alâ mâ Sâkahu fî Tercümeti Ebi Hanife mine'l-Ekazib*, Beyrut 1981, s. 87.

³² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 203.

³³ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 202-203.

³⁴ İşcan *Selefilik*, s. 121

³⁵ Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (17), 2010, s. 104.

³⁶ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Kitâbiyât, Ankara, 2007, s. 64

³⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 183.

³⁸ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 181.

³⁹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 183.

⁴⁰ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 182.

⁴¹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 184.

söylemiştir: “Git o kâfire -yani Ebu Hanife’ye- de ki şayet Kuran mahlûktur diyorsan bize yaklaşma.”⁴²

Cehmilik üzerinden Ebu Hanife ile Hariciler arasında bir irtibat kurulmaya çalışılmıştır. Fadl b. Cafer’den gelen bir rivayete göre Ebu Cafer b. Süleyman şöyle söylemiştir: “Vallahi Ebu Hanife Bişr b. Musa’nın re’yini kabul eden Kâfir bir Cehmî idi. Bişr b. Musa da Haricilerin görüşünü kabul etmekteydi”⁴³

Ebu Hanife’nin Kur’an’ın yaratılmış olduğu görüşünden vazgeçtiğine dair bazı rivayetlere karşı adeta önlem alındığı görülmekte, bu konuda *takiyyenin* devreye konulduğu görülmektedir. Bu konuda Amr b. Hammâd b. Ebî Hanife’den gelen bir rivayet zikredilmektedir. Buna göre İbn Ebî Leylâ Ebu Hanife’ye birini göndererek ondan Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşünden tövbe etmesini istemiş, Ebu Hanife de bunu kabul etmiştir. Ebu Hanife’nin oğlu Hammâd babasına “bunu nasıl yaptın” diye sorduğunda o *takiyye* yaptığını söylemiştir.⁴⁴

Ebu Hanife ile ilgili ithamlar onun Mürcii ya da Cehmi olduğu ile sınırlı kalmamış, onun re’y ile hareket ettiği, fetvalarının Yahudilerin fetvalarıyla benzeştiği, onun dine zarar verdiği, din ile savaştığı, hatta onun müşrik olduğu da ifade edilmiştir. Süfyân es-Sevrî Ebu Hanife’nin Nebâtî olduğunu işleri de kendi re’yine göre düzenlediğini söylemiştir.⁴⁵ Yine Süfyân’ın “Allah bizi Araplaşan Nebatilerin şerrinden korusun” dediği rivayet edilmiştir.⁴⁶ Onun domuz etinin yenmesinde bir sakınca görmediği,⁴⁷ içkinin de helal olduğunu söylediği⁴⁸ iddia edilmiştir. Ebu Hanife’nin *ümmü’l-Veled*e iddet bekleme zorunluluğu olmadığına dair fetvasına karşılık Süfyân es-Sevrî, bunun Yahudilere ait bir fetva olduğunu belirtmiştir.⁴⁹ Mâlik b. Enes’in Ebu Hanife’yi kötü bir şekilde anarak “o dinle savaştı. Din ile savaşı dinden değildir” dediği rivayet edilmiştir.⁵⁰ Evzai’den gelen bir rivayette Ebu Hanife’nin İslam’ın bağlarını düğüm düğüm çözdüğü⁵¹ bir başka rivayette de İslam’da doğan en kötü kişilerin Ebu Hanife ve Ebu Müslim olduğunu söylemiştir.⁵² Süfyân es-Sevrî de İslam’a Ebu Hanife’den daha zararlı kimsenin olmadığını ileri sürmüştür.⁵³

Bunlarla da yetinilmemiş Ebu Hanife’nin uğursuz veya uyuz olduğu da ifade edilmiştir. Ebû Bekir b. Zenceveyh’ten gelen bir rivayete göre Evzâi Beyrut’ta olduğu bir sırada kızarak, “İslam’da Ebu Hanife’den daha uğursuz bir çocuk doğmamıştır” demiştir.⁵⁴ Selâm b. Mutî’den gelen bir rivayette şöyle denmektedir. “Biz mescidi haramda Eyyûb es-Sahtiyânî ile birlikteydik. Ebu Hanife es-Sahtiyânî’yi görünce ona yöneldi. Eyyûb es-Sahtiyânî onu gördüğünde arkadaşlarına kalkın onun uyuzluğu bize bulaşmasın diye seslendi.”⁵⁵ Şerik b. Abdillâh’a göre Kufe’nin dörtte birinin şarapçı olup şarap alıp satması onların Ebu Hanife’nin sözleriyle konuşmasından daha hayırlıdır. Yine Şerik Ebu Hanife’nin ashabının Müslümanlara Kumlu tüccarların hırsızlarından daha zararlı olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁶

Ebu Hanife’ye yönelik kin zaman zaman ona beddua etmek şeklinde de dışa vurulmuştur. Hammâd b. Zeyd’e Ebu Hanife’nin öldüğü haberi verilince “onu yerin altına

⁴² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 184.

⁴³ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 209.

⁴⁴ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 183.

⁴⁵ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 197.

⁴⁶ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 198.

⁴⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 206.

⁴⁸ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 207.

⁴⁹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 194.

⁵⁰ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 199.

⁵¹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 186, 187.

⁵² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 187.

⁵³ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 195.

⁵⁴ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 187, 188, 189, 197.

⁵⁵ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 188-189.

⁵⁶ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 203.

sıkıştırana şükürler olsun” demiştir.⁵⁷ Süfyân es-Sevrî’nin de “Allah onun kabrine ateşten bir çember düşürsün” diyerek beddua etmiştir.⁵⁸ Ebu Hanife’ye yönelik bu tavır sadece onunla sınırlı kalmamış, onunla görüşen kimselerin de suçlandığı görülmüştür.

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in *es-Sünne*’sinde Ebu Hanife işlediği bu günahlardan dolayı defalarca tövbeye davet edilmiştir. Bu rivayetlere göre Ebu Hanife İslam’dan⁵⁹ Kur’an’ın mahluk olduğu meselesinden,⁶⁰ zındıkların görüşlerinden,⁶¹ küfründen⁶² dolayı defalarca tövbeye davet edilmiştir.

Sonuç Yerine: Ebu Hanife’ye Yönelik Eleştirilerin Sebepleri

Ehl-i Hadis’in ve özellikle Hanbelilerin Ebu Hanife’ye yönelik bu ve benzeri ithamlarının arka planında yatan en önemli sebeplerden biri tarihsel süreçte Ehli Hadis-Ehl-i Rey arasındaki mücadelede yatmaktadır. Her iki ekolün ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren taraflar birbirlerini çeşitli şekillerde suçlamış, adeta karalama kampanyaları düzenlemişlerdir. Ancak burada sorulması gereken en önemli soru şudur: Hicrî üçüncü yüzyılın hadisçilerinin bir önceki asırda yaşayan Ebu Hanife’yi hedef almalarının sebebi nedir? Neden hedefteki isim Ebu Hanife olmuştur? Çünkü Selefte itiba söylemini esas alanlar, selef ve eser karşıtı düşüncenin İslâm dünyasındaki en önemli temsilcisinin Ebu Hanife olduğu üzerinde neredeyse söz birliği etmişlerdir.⁶³

Ehl-i Rey’in en önemli temsilcilerinden biri olan Ebu Hanife aynı zamanda Mürcie’nin de en önemli isimlerindedir. *Kufe Mürciesi*’nin fihhi ve itikadi alanlardaki imamı olan Ebu Hanife ve talebeleri Mürcii fikirlerin geliştirilmesinde önemli katkıda bulundular.⁶⁴ İlk dönemlerde Mürcii olmak aynı zamanda Hanefi olmak anlamına gelmekteydi.⁶⁵ Ebu Hanife özellikle Doğu’daki Mürcie’nin itirazsız lideridir.⁶⁶ Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren Ehl-i Hadis tarafından yazılan eserlerde Ebu Hanife Mürcie’nin bir mensubu ve önderi olarak görülmüş, reyiyle hükmettiği ve irca’ fikrini benimsediği için sert bir şekilde eleştirilmiştir.⁶⁷

Ehl-i Hadis’in Ebu Hanife ve taraftarlarına yönelik tavrı Mihne sürecinde yaşanan olaylar nedeniyle daha da sertleşmiştir. Özellikle Ebu Hanife’nin Kur’an’ın mahlûk olduğunu kabul ettiğine, hatta ilk defa “Kur’an Mahluk”tur görüşünü savunan kişi olduğuna dair görüşler Ehli Hadis’in tepkilerinin artmasına neden olmuştur. Nitekim Ebu Hilal Askeri (400/1009), bir soruya "Kur'an mahlûktur" diyerek cevap veren Ebu Hanife (150/767)’nin konuyla ilgili ilk görüş beyan eden kişi olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Yine Ebu Haşim Cübbâî’den nakledilen bir rivayette de bu konunun Ebu Hanife ve öğrencileri zamanında ortaya çıktığını belirtmektedir.⁶⁹

Mu’tezile mensuplarının genellikle fihhi konularda Hanefi mezhebine mensup olmaları,⁷⁰ Mihne uygulamalarında aktif rol alan kadıların büyük kısmının Hanefi olmaları bundan sonraki süreçte Ebu Hanife ve taraftarlarının hedef alınmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim Ümit, Kadı Ebû Yusuf’tan sonra Hanefilerin kadılık ve benzeri görevler almaya başladıklarını, Mihne döneminde aktif rol alan kadıların çoğunun Hanefi olduğunu

⁵⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 202.

⁵⁸ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 196-197.

⁵⁹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 192.

⁶⁰ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 182.

⁶¹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 193, 210.

⁶² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 193-194, 210.

⁶³ İşcan *Selefilik*, s. 120.

⁶⁴ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 39

⁶⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 132-133

⁶⁶ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 115.

⁶⁷ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 39.

⁶⁸ Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil*, Dâru’l-Beşîr, Tanta, 1408, s. 369; Osman Aydın, “Kur’anın Yaratılmışlığı” Meselesi ve Mu’tezile’nin Tarihi Seyrindeki Yeri I”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3 (9), 2001, s. 49.

⁶⁹ Kâdı Abdulcebbar, Fadlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtu’l-Mu’tezile, thk: Fuâd Seyyid, Tunus, 1406/1986, s. 157.

⁷⁰ Mehmet Ümit, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (17), 2010, s. 104.

belirtmektedir.⁷¹ Melchert, *halku'l-Kur'an* doktrininin esas itibariyle Mutezileye değil Hanefilere ait olduğuna dikkat çekmiş, Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasındaki mücadelenin bir tezahürü olan Mihne'nin asıl amacının Hanefilere ait -Mutezileye değil- bu doktrini yerleştirmek olduğunu belirtmiştir.⁷² Bütün bu hususlar Cehm b. Safvân'ın, çağdaşı olan Ebu Hanife ve Vâsıl b. Atâ ile fikir alışverişinde bulunduğu ve talebeleriyle münakaşalar yaptığı⁷³ bilgisiyle bir arada düşünüldüğünde Ehl-i Hadis'in Ebu Hanife ve ashabına yönelik Cehmilik ithamlarının sebebi anlaşılmaktadır.

Bu noktada Ehl-i Hadis-Hanbelilerin Ebu Hanife'ye yönelik sert tutumlarına rağmen onun öğrencisi olan Ebu Yusuf'a daha ılımlı davrandıkları işaret edilmesi gereken önemli hususlardan biridir. Hatta rivayetlerde Ebu Hanife ile Ebu Yusuf karşı karşıya getirilmiş adeta çatıştırılmıştır. *es-Sünne*'de yer alan bazı rivayetlerde Ebu Yusuf, ilk defa "Kur'an mahluktur" diyen kişinin Ebu Hanife olduğunu,⁷⁴ onun Cehmî olarak öldüğünü,⁷⁵ ayrıca onun devlete karşı kılıç kullanmayı mübah gören bir şahıs olduğunu⁷⁶ söylemektedir. Yahya b. Main'den aktarılan bir rivayette, Ebu Hanife'nin Hadis hakkında herhangi bir bilgisi olmayan bir Mürcii olduğu ancak arkadaşı Ebu Yusuf'ta herhangi bir problem olmadığı belirtilmiştir.⁷⁷ İbn Teymiye de Ebu Yusuf'un hocasından daha âlim olduğunu, meşhur olmadan önce Medine'ye gidip hadis öğrendiğini bu nedenle hocasından daha tutarlı olduğunu söylemiştir.⁷⁸ Ebu Yusuf'un Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmediği, hatta günlerce Ebu Hanife ile görüşerek onu ikna etmeye çalıştığı kaynaklarda zikredilen diğer bir husustur.⁷⁹ Kanaatimizce Ebu Yusuf'a yönelik bu yumuşak tavrın muhtemel sebeplerinden biri onun Ahmed b. Hanbel ile olan ilişkisidir. Ebu Yusuf, Ahmed b. Hanbel'in ilk hocalarından biridir. İbn Hanbel'in Oğlu Salih başta olmak üzere onun hakkında yazılan biyografileri bu konunun üzerinde hiç durmazlar. Hallâl, muhtemelen bu duruma işaretle, Ahmed b. Hanbel'in, Ehl-i Rey'in kitaplarını hıfzettiğini ancak bunlara iltifat etmediğini söylemiştir.⁸⁰

Ebu Hanife ile ilgili müşrik, uğursuz, uyuz ve benzeri ithamlara gelince bunlar üzerinde durulmayı dahi hak etmeyen yersiz ve mesnetsiz suçlamalardan ibarettir.

Kaynakça

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk.: Muhammed b. Said b. Sâlim el-Kahtânî, Dâru İbn Kâyyim, ed-Dammâm, 1406/1986.

Aydınlı, Osman, "Kur'anın Yarattığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyirindeki Yeri I", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3 (9), 2001, ss. 45-62.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, thk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1422/2001.

Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-21.

Ebû Hilâl el-Askerî, Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *el-Evâil*, Dâru'l-Beşîr, Tanta, 1408.

Ebû Ğudde, Abdu'l-Fettâh, "Halk-ı Kur'an Meselesi Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Tadil Kitaplarına Tesiri" çev.: Mücteba Uğur, *AÜİFD*, 20 (1), 1972.

Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfî*, thk.: Ahmed Hicâzî es-Sikâ, Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1406/1986.

⁷¹ Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", s. 112, 114-121.

⁷² Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", *Arabica*, 44 (2), 1997, s. 252-253.

⁷³ İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, s. 41.

⁷⁴ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 183.

⁷⁵ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 181.

⁷⁶ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 182.

⁷⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 226.

⁷⁸ Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Nakdu'l-Mantık*, thk: Abdurrahman b. Hasan Kâid, Dâru Âlemi'l-Fuâd, Mekke, 1435, s. 68-69.

⁷⁹ Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", s. 108.

⁸⁰ Zehebî, *Siyerü'l-Âlami'n-Nubelâ*, XI, 188; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XVIII, 69.

Fesevî, Ebu Yûsuf Ya'kûb İbn Sufvân, *el-Ma'rife ve't-Târih*, thk: Halîl Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.

Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı: İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*, Emin Yayınları, Bursa, 2007.

Hâlid Kebîr 'Allâl, *Safahâtün min Târihi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a bi Bağdâd (200-500/815-1106)*, Matba'atu Hûme, Cezair, t.y..

Haque, Ziaul, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985.

Harb el-Kirmânî, Ebû Muhammed Harb b. İsmail b. Halef, *Mesâilu Harb min Kitâbi'n-Nikâh ila Âhiri'l-Kitâb*, haz.: Fâyiz b. Ahmed b. Hâmid b. Hâbis, Mekke, 1422.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Âdâbu's-Şafi'i ve Menâkibihi*, thk.: Abdulğani Abdulhalik, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammedb. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ', *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk.: Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1425/2005.

İbn Kesîr, İmadduddîn Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cîze, 1419/1998.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Nakdu'l-Mantık*, thk: Abdurrahman b. Hasan Kâid, Dâru Âlemi'l-Fuâd, Mekke, 1435.

İğde, Muhyettin, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, İstanbul 2016.

İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006.

Kâdı Abdulcebbâr, Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile, thk: Fuâd Seyyid, Tunus, 1406/1986.

Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara, 2002.

Kutlu, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara, 2012.

Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Kitâbiyât, Ankara, 2007.

Melchert, Cristopher, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", *Arabica*, 44 (2), 1997.

Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyüddîn b. Şeref, *Tehzîbu'l-Esmâ' ve's-Sifât*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara, 1999.

Özpinar, Ömer, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

Ümit, Mehmet, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (17), 2010, ss. 101-130.

Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, thk.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1402/1982.

HANEFÎ-MÂTURÎDÎ GELENEKTE HUKUK AHLÂK İLİŞKİSİNE DÂİR NÂDİR BİR YAZMA “KİTÂBÜ'L-CEM”

Recep ÖZDİREK¹

Özet

Kastamonu el yazmaları kütüphanesi sahip olduğu nadir ve değerli eserlerle ülkemiz kütüphaneleri arasında önemli bir yere sahiptir. Bu eserlerden birisi de 935 numarada kayıtlı ve dünyada tek nüsha olan “Kitâbu'l-Cem' Beyne'l-Fetvâ ve't-Takvâ fî Mühimmâti'd-Dîn ve'd-Dünyâ” isimli kitaptır. Hukuk-ahlak ilişkisini fetva-takva bağlamında ele almaktadır. Eser, Nureddin Mahmud Zengî döneminin önemli eğitim kurumlarından Medrese-i Nûriyye'nin Hanefî âlimlerinden Sâid b. Ebî Bekir er-Râzî tarafından Gazâlî'nin “İhyâ” kitabına benzer bir üslup ile yazılmıştır. Zâhidü'l-Kevserî eseri keşfetmiş ve iki makalesinde esere atıfta bulunmuştur. Eserin ilim çevresine tanıtımı amacıyla bu tebliğ hazırlanmıştır. İki cilt olan eserin ikinci cildi kayıptır. Bununla birlikte müellif kitabın girişinde tüm kitaba ait temel bölümleri ve ana başlıkları plan olarak vermiştir. Buna göre eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm giriş bilgilerini içermektedir. İkinci bölüm fıkıh konularını ele almaktadır. Üçüncü bölüm tasavvuf konularını ele almaktadır. Eserin fihris ve mukaddimesi ayrı bir çalışma halinde neşredilecektir. Bu çalışmalarla birlikte ilim âlemine tanıtılan eserin araştırmacıların dikkatini çekmesini ve daha detaylı çalışma yapacaklar için bir yol rehberi olmasını ümit ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, Ahlak, Tasavvuf, Kastamonu El Yazmaları Kütüphanesi, Sâid b. Ahmed.

Abstract

“Kastamonu El Yazmaları Kütüphanesi” is one of the most important manuscript Library in Turkey. It has got many rare and valuable manuscripts. A book named “Kitâbu'l-cem' beyne'l-fetvâ ve't-takvâ fî mühimmâti'd-dîn ve'd-dünyâ” which is registered in number 935 is the unique manuscript in the World. It deals with the relationship between law and morality in the context of fetva-takva. It was written by Abu Bakr er-Razi who is one of the Hanefite Scholar of Madrasa Nuriyye in the period of Nureddin Mahmud Zengi. It was written in a style similar to Ghazâlî's "Ihya" book. Zahidü'l-Kevserî has discovered the book in the Library and cited in two articles. This Symposium notification has been prepared for the purpose of promoting the book to the scientific world. The book consists two volumes but unfortunately the second volume of the book is lost. However, at the beginning of the book, the author has given the basic chapters and headings belonging to the whole plan. The book consists of three parts. The first part contains the introduction information. The second chapter deals with the issues of fiqh. The third section deals with mysticism. The index and the issue of the book will be published in a separate study. After these articles we hope that the book will be a guide to draw attention of researchers and make more detailed study with the contents and the Mukaddime (preface).

Key words: Law, Ethic, Mysticism, Kastamonu Manuscript Library, Sâid b. Ahmad.

Giriş: Eserin Serencâmı

Kastamonu ülkemizin önemli ilim merkezlerinden birisidir. Medreseleri, kütüphaneleri ve yetiştirdiği âlimleriyle ilim, fikir ve kültür hayatımızda önemli katkılar sağlamıştır. Kastamonu el yazmaları kütüphanesi sahip olduğu nadir ve değerli eserlerle ülkemiz kütüphaneleri arasında önemli bir yere sahiptir. Kastamonu el yazmaları

¹ Yrd. Doç. Dr. Recep Özdirek, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

kütüphanesinde bulunan eserler on medrese, dört dergâh kütüphanesi, beş farklı kütüphane ile iki gayri Müslim kütüphanesinden gelen kitaplardan oluşmuştur.² Şu an bulunan yazma eser sayısı 4222 olup ayrıca 10.000 civarında da matbu eser bulunmaktadır. İlim erbabı bu eserler üzerine muhtelif çalışmalar yapmıştır. Günümüzde de üzerinde çalışma yapılabilecek çok değerli, nâdir eserler bulunmaktadır.

Kastamonu el yazmaları kütüphanesinde bulunan nâdir ve kıymetli eserler muhtelif araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Prof. Dr. Ahmet Ateş, 1949 tarihinde Kastamonu'ya yaptığı bir ilmi seyahatte kırk dokuz adet çok değerli eserin bulunduğunu tespit etmiş ve bunu bir dergide yayınlamıştır.³ Kuruluşundan itibaren kütüphane müdürlüğü yapan Mehmet Öztürk tarafından hazırlanan bir tebliğde de kütüphanede bulunan bazı nadir eserler tanıtılmıştır.⁴ Bunun dışında kütüphane ile ilgili tanıtıcı bir takım, makâle, tebliğ şeklinde yazılar yazılmıştır. Kastamonu'da bulunan nâdide eserlerden birisi de el yazmaları kütüphanesinde 935 numarada kayıtlı olan “Kitâbu'l-Cem' Beyne'l-Fetvâ ve't-Takvâ fî Mühimmâti'd-Dîn ve'd-Dünyâ” isimli kitaptır. Müellif nüshası olan eserin başka bir nüshası tespit edilememiştir. Eserin ismi “dünya ve ahiret vazifeleri (görevleri) ile ilgili fetvâ ve takvâyı bir araya getiren kitap” şeklinde tercüme edilebilir. Hukuk-ahlak ilişkisini fetvâ-takvâ bağlamında ele almaktadır.

1- Benim Eserle Tanışmam:

İslam Hukuku Koordinasyon toplantısında Prof. Dr. Mustafa Baktır hocamız Kastamonulu olduğumu duyunca Kevserî'nin Kastamonu'da fetvâ ve takvâ ile ilgili bir eser bulunduğundan bahsettiğini bu eseri görüp görmediğimi sordu. Ben de görmediğimi fakat Kastamonu'ya dönünce eseri tetkik edeceğimi söyledim. Kastamonu ile ilgili eserler konusunda geniş bilgi sahibi değerli dostum Mustafa Gezici beyle konuyu istişare ettim ve onun delâletiyle El Yazmaları Kütüphanesi'ne gidip müdürümüz Mehmet Öztürk beyle tanıştım. Mehmet beye bu eserden bahsettim. O da Ankara'dan gelen bir talep doğrultusunda Kastamonu'da bulunan en eski eseri tespit etmeye çalıştığını öne çıkan birkaç eser olduğunu bunlardan birisinin de bu eser olduğunu söyledi. Daha sonra ilgili eseri tetkik ettim. Eserde noktalama işaretlerinin büyük ölçüde olmaması hızlı bir şekilde mütâlaa edip bir sonuca ulaşmama engel oldu. Yaptığım incelemeler neticesinde eserin iki cilt olduğunu ve ikinci cildin kayıp olduğunu gördüm.

Önce eserin mukaddime kısmında müellif tarafından verilen planını Arapça olarak yazdım. Okumakta zorlandığım yerleri İstanbul'da İLAM'da (İlmî Araştırmalar Merkezi) bulunan mütehassıs arkadaşların yardımıyla çözdüm. Daha sonra eseri baştan sona gözden geçirerek başlıklarını çıkarttım ve sayfa numaralarını gösterdim.⁵ Benim çıkarttığım fihrist ile eserin başında verilen planı mukayese ettiğimde eserin ikinci cildinin bulunmadığı netleşti. Nitekim birinci cilt “*bundan sonra nikâhla ilgili kısım bulunacaktır*” şeklinde bir ifadeyle sona ermektedir ki bu da bu kanaatimizi pekiştirmektedir.

2- Eserin İslam Âleminde Tanınması:

Eser hakkında ilk defa bilgi veren ve onu yazdığı müstakil bir makalede kaynak olarak kullanan merhum Zâhid Kevserî'dir. Asrımızın değerli İslam âlimlerinden Zâhidü'l-Kevserî

² Öztürk, Mehmet, “Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi ve Yazma Eserler” Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (6-8 Mayıs 2016), sh: 451-475; Mehmet Serhat Yılmaz, Kastamonu Medrese ve Dergâh Kütüphanelerindeki Yazma ve Basma Eserlerin Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesine Devri, III. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu, sh: 438-450.

³ Ateş, Ahmet, “Kastamonu Genel Kitaplığında bulunan bazı mühim Arapça ve Farsça yazmalar” (Oriens, 1952, c. V. nr. 1, s. 28-46.

⁴ Öztürk, Mehmet, “Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi ve Yazma Eserler” Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (6-8 Mayıs 2016) , sh: 458-463;

⁵ Eserin mukaddimesi ve fihristi Arapça olarak hazırlanmış olup müstakil bir makale olarak neşredilecektir. Ayrıca eserin bilgisayar ortamında yazılarak neşre hazırlanması çalışmaları devam etmektedir.

Kastamonu'ya "dârü'l-hadis" mektebi kurmak üzere 1914 yılında müdür olarak atanmıştır.⁶ Kastamonu'da üç sene kalmış ve bu müddet içinde ilmî çalışmalarının yanında Kastamonu kütüphanelerinde bulunan eserleri de tetkik etmiştir.⁷ Bu esnada tespit ettiği çok kıymetli eserlerden birisi de bizim tebliğimizin konusu olan "Kitabü'l-Cem" isimli kitaptır. Kevserî makâlatında iki yerde bu eserden bahsetmektedir. Ayrıca Kevserî'nin hayatını ele alan bir eserde de onun ilme olan düşkünlüğü ve kitap kurdu olması konusunu anlatırken Kitabü'l-Cem' isimli eser ve müellifiyle ilgili bilgi verilmektedir.⁸

Makâlat, Muhammed Zahid el-Kevserî'nin akâidinden fıkha, tefsirden hadise, tarihten tasavvufa, İslamî disiplinlerin hemen tamamına müteallik makalelerden oluşan yazılarının bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir eserdir. Bu eserde Kevserî iki yerde Kitabü'l-Cem' isimli eserden bahsetmektedir:

1- Fakîdu'l-İlm: el-Allâme İsmâil Sâib Sencer:⁹ Kevserî yakın dostlarından kütüphaneci İsmâil Sâib Sencer'in vefatı üzerine bu makaleyi kaleme almıştır. Kendisi hakkında kısa bir tanıtıcı bilgi vermiş ve onun kitaplara ve tabakât âlimlerine dair engin bilgisinden bahsettikten sonra kendisinin ona ilave bir bilgi sunduğu hatırasını anlatmıştır.¹⁰ Akif Coşkun olayı Zâhidü'l-Kevserî'nin ağzından şu şekilde nakletmektedir.¹¹

"Cihan harbine rastlayan yıllarda Kastamonu'ya bir medrese açmak için gitmişim. Nu'mâniye Kütüphanesinde el yazması eserler arasında 'el-cem'u beyne'l-fetvâ ve't-takvâ fi mühimmâti'd-dîn ve'd-dünyâ' isminde hicri altıncı asırda yaşamış Ebu'l-A'lâ Saîd b. Ahmed b. Ebî Bekir er-Râzî'ye ait iki ciltlik bir eser gördüm. Kitap ilim, amel ve ahlâk konularını çok güzel tasnif etmişti. İsmâil Sâib'e kitabın müellifi hakkında bilgi malumatı olup olmadığını sordum. "el-Cevâhirü'l-Mudiyye"de zikredilenden daha fazlasını bilmiyorum" dedi. Ben de kitabın müellifinden bahsettim. Nureddin eş-Şehîd döneminde Rakka'da Hanefî medresesinde hocalık yapmıştır. Bu kitabı hicrî 570'de telif etmiştir. Ebû Necîb es-Sühreverdî'ye yetişmiş Bağdat'ta Nizâmîye Medresesi âlimlerinden Şerefüddin ed-Dîmeşkî'den ilim almıştır. Usûle dair "Hülâsatü'l-Mizân fi'l-Usûl" isimli bir eserin de müellifidir. Edebî sohbetlerde Nedîmü'l-Ümerâ'dır¹² deyince üstad yerinden fırladı. Keşfü'z-Zünûn nüshasını getirdi: "Biz bu müellifi ne zamandır Fatih kütüphanesinde Hanefî makâmât müellifleri arasında kaydedilmiş birisi olarak biliyorduk. Şems eş-Şehrezûrî'nin (h.687) muasırı ve sizin muttalî olduğunuz kitabından başka bir bilgiye ulaşmamıştık. Nedîmü'l-Ümerâ kaydıyla biliniyordu. Dedi ve bu yeni bilgilerden dolayı çok sevindi ben de memnun oldum. Hâsılı, (İsmail Sâib Sencer) araştırma konusunda âdeti böyle güzel bir insandı."¹³

2-Ellâ Mezhebiyye Kantaratun Ellâ Dîniyye:¹⁴ (Mezhepsizlik dinsizliğe köprüdür) Kevserî mezhepsizliğin büyük bir tehlike olduğunu ifade etmek üzere kaleme aldığı bu makalesinde mezhep imamlarının farklı içtihatlarının nasıl değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgili bir tasnif yapıyor. Buna göre görüşlerden birisi mezhep imamlarının içtihatlarının

⁶ Kevserî 1914 yılında birinci dünya savaşı başladıktan sonra "Kastamonu Dârü'l-Hadis'ine müdür olarak atanmış ve burada üç yıl kalmıştır. İstanbul'a dönüşte bindiği kayık batmış ve pek çok kıymetli el yazma eseri batıp gitmiştir. Ebu Gudde, Safahât min Sabri'l-Ulemâ, sh: 274-275, Mektebe Matbûâtü'l-İslâmiyye, Halep, 1992.

⁷ Bu kitapların el yazmaları kütüphanelerinde toplanması daha sonra olduğundan o dönemde muhtelif medrese, dergâh kütüphaneleri şeklinde çok sayıda kütüphane vardı ki bunlar şu anki el yazmalarının kaynağını oluşturur.

⁸ Coşkun, Akif, İstanbul'dan Mısra bir İslam Âlimi Zahidü'l-Kevserî, sh:23-24, Işık Yayınları, İstanbul, 2013.

⁹ Kevserî, Makâlât, sh:431-433, Mektebetü't-Tevfikîyye, Kâhire, t.y.

¹⁰ Kevserî, Makalat, 431-433

¹¹ Coşkun Akif, İstanbul'dan Mısra bir İslam Âlimi Zahidü'l-Kevserî, sh: 23-24.

¹² Burada tercüme hatası vardır. Zira müellife ait "Nedîmü'l-Ümerâ" isimli bir eser var. Bunu İsmail Sâib Sencer söylüyor ve müellifin "Makâmâtü'l-Hanefiyye" isimli eserde bu eser atıflar yaptığını söylüyor.

¹³ Makâlât, 614. Zâhidü'l-Kevserî bu ilave bilgileri "Kitabü'l-Cem" isimli eserin giriş sayfasında bulunan notlardan derlemiştir.

¹⁴ Kevserî, Makâlâtü'l-Kevserî, "Ellâmezhebiyye", sh: 134, Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, baskı yılı yok.

hepsinin doğru olduğu şeklindedir. Bu görüş sahipleri de iki grupta ele alınmaktadır. 1) Mutezile mezheplerin farklı içtihatlarının hepsinin doğru olduğunu dolayısıyla kişinin bunlardan istediğini seçebileceğini belirtiyor. 1) Sûfiyye ise mezhep imamlarının görüşlerinin hepsinin doğru olduğunu belirli bir mezheple sınırlamadan mezheplerin farklı görüşlerinden azîmet olanın tercih edilip alınması gerektiğini belirtiyorlar. Nitekim Nureddin eş-Şehîd'in adamlarından (yakın dostlarından) Ebu'l-alâ Sâid b. Ahmed b. Ebu Bekir er-Râzi "el-Cem'u Beyne't-Takvâ ve'l-Fetvâ min Mühimmâti'd-Dîn ve'd-Dünyâ" isimli eserinde fıkıh bölümlerinde fetvanın muktezası olan şeyleri ve özellikle dört mezhep imamının görüşleri arasında takvânın gereği olan şeyleri zikrediyor ve bunun ilke olarak (aslen) teşehhî (kafasına göre bir fetvayı tercih etme) sayılamayacağını aksine bunun mahza takvâ ve verâ olacağını beyan ediyor.

Kevserî burada mutasavvıfların görüşlerini Ebu'l-alâ Sâid b. Ahmed'in eserinden naklederek bildirmiştir.

I- Ebu'l-A'lâ Saîd b. Ahmed b. Ebî Bekir er-Râzî el-Hanefî Hayatı ve Eserleri

A- Hayatı

Müellif hicrî altıncı, miladî on ikinci asır âlimlerindedir. Nureddin Mahmud Zengî eş-Şehîd (511/569 - 1118/1174) döneminde yaşamıştır. Nureddin Zengî tarafından Rakka'da Hanefîler için yaptırdığı Medresetü'l-Meliki'n-Nûriyye medresesinde hocalık yapmıştır.¹⁵ Ebû Necîb es-Sühreverdi'ye¹⁶ (ö.563/1168) yetişmiş Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi âlimlerinden Şerefüddin ed-Dimeşkî'den ilim almıştır. Ayrıca "Nâfi" sahibinden fıkıh öğrenmiştir.¹⁷ Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî'nin muasırır.¹⁸ Tarih ve tabakât kitaplarında bulunan bilgiler bunlarla sınırlıdır.

Gerek hayatı ve gerekse elimizdeki eseri üzerinde yaptığımız araştırmalar neticesinde Sâid b. Ahmed hakkında şu kanaatlere ulaştık. Sâid, Nureddin Mahmud Zengî döneminde Hanefîlerin önde gelen üstadlarındandır. Ehl-i tasavvuf olduğu hatta ehl-i tasavvufun önde gelenlerinden olduğu Nureddin Zengî'nin tasavvufî yönü sebebiyle onu Rakka'daki medreseye hoca olarak atadığı ve kendi özel sohbet grubuna kattığı anlaşılmaktadır. Sâid'in fıkıhçı mutasavvıf olduğu ve bu yönüyle İslam âleminde önemli bir yeri olan Gazâlî'den etkilendiği ve hatta onun takipçisi olduğu ve onun "İhyâ"ında yaptığı tasnife yakın bir tasnif ile Kitâbü'l-Cem' isimli eseri kaleme aldığı söylenebilir.

B- Sâid b. Ahmed'in Eserleri

Kaynaklarda Sâid b. Ahmed'e ait olduğu belirtilen altı kitap tespit edilmiştir. Bunlardan bizim tebliğ konumuzu teşkil eden "Kitâbü'l-Cem"'e ve "Makâmâtü'l-Hanefî"ye ulaşabildik. Diğer kitaplar ise kaynaklarda belirtilmektedir. Kaynaklarda belirtilen kitaplar şu şekildedir.

1- Kitâbü'l-Cem' Beyne'l-Fetvâ ve't-Takvâ fî Mühimmâti'd-Dîn ve'd-Dünyâ:

Eser fıkıh, ahlak, tasavvuf konularını ele almakta olup tebliğimizin konusunu teşkil etmektedir. 570/1174 tarihinde Rakka'da (Suriye) yazılmıştır. Kastamonu el yazmaları kütüphanesi 935 numarada kayıtlı olan eserin üzerinde müellif nüshası olduğu kaydı bulunmaktadır. Eser iki cilt olup ikinci cildi kayıptır.

¹⁵ Bu bilgiler Kitâbü'l-Cem'in iç kapağında yer almaktadır.

¹⁶ Sufî, fakih ve muhaddis olan Sühreverdi'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Öngören, Reşat, "Sühreverdi, Ebû'n-Necîb", XXXVIII, 36.

¹⁷ Burada "Nâfi" sahibi olarak ifade edilen kişi "en-Nafi' fi'l-Fürû" isimli eserin yazarı "Muhammed b. Yusuf Semerkandî" olsa gerektir. (ö.556/1161). DIA, XXXVI, 480.

¹⁸ Sâid b. Ahmed bu zatı Makâmât'ın başında "ekda'l-kudât ve reîsü'l-hükkâm" şeklinde medh ediyor ve eserini ona atfediyor. Bu zat işraki felsefenin kurucusu Şemseddin Şehrezûrî değildir. Nureddin Mahmud Zengî döneminin Meşhur Şafii kadî'l-kudâtı Muhammed b. Abdullah eş-Şehrezûrî'nin (Bkz. Zehebî, Siyeru A'lami'n-nübelâ, XXI, 57-60.) oğlu Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed eş-Şehrezûrî olması kuvvetle muhtemeldir. (Bkz. Zehebî, Siyeru A'lami'n-nübelâ, XXI, 60-61.)

2- **Makâmâtü'l-Hanefî**: İsmâil Sâib Sencer müsteşrik Dr. Oskar Rescher'in¹⁹ bazı makâmât eserlerini neşrettiğini bunlar arasında Sâid b. Ahmed'e ait Fatih kütüphanesinde "Makâmâtü'l-Hanefî" isminde bir eserin bulunduğunu belirtmektedir.²⁰ Eser 1914 yılında İstanbul'da neşredilmiştir. [Makâmâtü'l-Hanefî ve İbn Nâkiyâ ve Ğayrihima, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1330; Beitræga Zur maqâmen – Litteratur, Heft 4, enthalted die, Maqamat el-Hanafî und Ibn Nikia, ediert von, O. Rescher, Stainbul, 1914.] Bir kapağı Arapça diğer kapağı Almanca olarak yayınlanmıştır. İstanbul.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar bölümünde, Demirbaş: Bel_Arp_00586 bulunmaktadır.

3-**Nedîmü'l-Ümerâ**: İsmâil Sâib Sencer'in verdiği bilgiye göre Sâid b. Ahmed Makâmât isimli kitabında bu esere "Nedîmü'l-Ümerâ fi'l-Muhâdarât" ismiyle atıflar yapmaktadır.²¹ Ayrıca Kitâbü'l-Cem'in giriş sayfasında müellife ait Nedîmü'l-Ümerâ²² isimli bir eserin olduğu belirtiliyor. Kevserî'nin verdiği bilgide "muhâdarât" şeklinde ilave bir bilgi bulunmaktadır.²³

4-**Cevâmiu'l-Fıkh**: Müellife ait böyle bir eserin bulunduğu el-Cevâhür'ül-Mudiyye²⁴ isimli eserde ve et-Tabakâtü's-Seniyye²⁵ isimli eserde belirtiliyor. Ayrıca Keşfü'z-Zunûn'da²⁶ da geçiyor.

5- **Kitâbü'l-Ahsâb ve'l-Ensâb**: Müellife ait böyle bir eserin bulunduğu el-Cevâhür'ül-Mudiyye²⁷ ve et-Tabakâtü's-Seniyye²⁸ isimli eserlerde belirtiliyor. Ayrıca Keşfü'z-Zunûn'da²⁹ da geçiyor.

6-**Hülâsatü'l-Mizân fi'l-Usûl**: Müellife ait böyle bir eserin bulunduğu Kitâbü'l-Cem' isimli eserin giriş sayfasında³⁰ müellife ait diğer eserler şeklinde bir not olarak belirtilmektedir. Ayrıca büyük ihtimalle bu kaynaktan alarak Zâhidü'l-Kevserî de bahsetmektedir.³¹

II- Kitâbü'l-Cem'in Muhtevâsı

A-Eserin Bölümlerinin Tanıtımı

Eser üç bölümden oluşmaktadır. Müellif her bölüm için "Kutub" ifadesini kullanmaktadır. Kutub kelimesi ana eksen anlamına gelmektedir ki eserin üç ana, temel konudan bahsettiğini ifade etmektedir.³² Eserin sistematığında "kutub" ana bölümü "kısım"

¹⁹ Oskar Rescher daha sonra Müslüman olmuş ve adını Osman Reşer olarak değiştirmiştir. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Şensoy, Sedat, "Reşer Osman", DİA, XXXV, 11.

²⁰ Kevserî, Makâlât, sh:431-433.

²¹ Kevserî, Makâlât, sh:431-433

²² Ebu'l-Alâ Sâid b. Ahmed b. Ebû Bekir er-Râzî el-Hanefî, Kitâbü'l-Cem' Beyne'l-Fetvâ ve't-Takvâ fi Mühimmâtü'd-Dîn ve'd-Dünyâ, vr.1b. Kastamonu El Yazmaları Kütüphanesi, no: 935.

²³ Kevserî, Makâlât, sh:431-433

²⁴ Ebu'l-Vefâ el-Kureşî, Cevâhirü'l-Mudiyye fi Tabakâtü'l-Hanefiyye, II, 259, Mektebetü Hicr, 1993, Cîze, Mısır

²⁵ Gazzî, Takiyüddin Abdülkadir et-Temîmî, Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye, IV, 78, Mektebetü Dârü'r-Rifâî, b.y.y., 1989

²⁶ Hacı Halife, Keşfü'z-Zunûn, I, 611

²⁷ Ebu'l-Vefâ el-Kureşî, Cevâhirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye, II, 259, Mektebetü Hicr, 1993, Cîze, Mısır

²⁸ Gazzî, Takiyüddin Abdülkadir et-Temîmî, Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye, IV, 78, Mektebetü Dârü'r-Rifâî, b.y.y., 1989

²⁹ Hacı Halife, Keşfü'z-Zunûn, II, 386.

³⁰ Ebu'l-alâ Sâid b. Ahmed b. Ebû Bekir er-Râzî el-Hanefî, Kitâbü'l-Cem' Beyne'l-Fetvâ ve't-Takvâ fi Mühimmâtü'd-Dîn ve'd-Dünyâ, vr.1b. Kastamonu El Yazmaları Kütüphanesi, no: 935.

³¹ Kevserî, Makâlât, sh:431-433, Mektebetü't-Tevfikîyye, Kâhire, t.y.

³² Kutub kelimesi için bkz. Ateş, Süleyman, DİA," Kutub", XXVI, 498-499.

ise alt bölümü oluşturmaktadır. Eserin planının verildiği mukaddime kısmında alt başlıklar bulunmamaktadır; fakat eserin içerisinde fasıl şeklinde alt başlıklar bulunmaktadır. Fasılların da alt başlıkları bulunmakta olup bunlar için ortak bir isimlendirme yapılmamıştır. Fasılların alt başlıkları normal metne göre daha büyük ve kalın şekilde yazılmıştır. Bazen kısım altında nev' şeklinde bir alt başlık atılmış bu nev'lerin alt başlığı olarak da mes'ele şeklinde alt başlıklar kullanılmıştır.

Birinci Kutub mukaddimât denilen giriş bilgileri içermektedir. Diğer bölümlerle mukayese edildiğinde farklı bir şekilde tasnif edilmiştir. Buna göre “kutub” ile “kısım” arasında “kitâb” şeklinde bir ara tasnif yapılmıştır. Buna göre birinci “kutub” beş “kitâb”tan oluşmakta olup birinci kitâb’ın alt başlığı olarak altı “kısım” yani alt başlık bulunmaktadır. Birinci bölümün diğer kitaplarının ise birer alt başlığı (kısım) bulunmaktadır. Kısımlar birbirinin devamı olacak şekilde numaralandırılmıştır.

İkinci Kutub fıkıhla ilgili bilgiler içermekte olup yirmi kısımdan oluşmaktadır. İçerik olarak giriş bilgileri diyebileceğimiz temel konular ele alınmıştır.

İkinci kutub fıkıh konularını ele almakta ve yirmi “kısım”dan oluşmaktadır. Fıkıhla ilgili bölüm sekizinci kısım olan nikâh bölümüne kadar elimizdeki birinci ciltte bulunmaktadır. Bundan sonraki kısımlar eserin ikinci cildinde bulunmakta olup bu ikinci cilt maalesef kayıptır. Bu ciltte hangi konuların ele alındığıyla ilgili elimizde sadece müellifin planı bulunmaktadır.

Üçüncü Kutub ilm-i bâtın denilen tasavvuf konularını ele almaktadır. Müellif bu bölümdeki yedi kısmın içeriğini oluşturmuş ve sekizinci “kısım” dedikten sonra sayfa bitmiştir. Devam eden sayfada okunamayan silinmiş yazılar bulunmaktadır. Buradan hareketle bu bölümün sekiz kısmın dışında daha başka alt başlıklarının da olduğu tahmin edilmektedir.

Buna göre eserin ana planı şu şekildedir:

Birinci KUTUB Mukaddimât beş kitap ve on kısımdan oluşmaktadır.

1. Kitap: (ilk altı kısımdan oluşmakta, ilimle ilgili bilgiler)
1. Kısım (ilim ve fıkıhın fazileti, farzı kiyafe olan ilim)
2. Kısım (ilmin kısımları)
3. Kısım (dört imamın menkıbeleri, özellikleri, ahlakları)
4. Kısım (din ve dünya alimleri)
5. Kısım (öğrenme ve öğretmenin fazileti)
6. Kısım (öğretmen ve öğrencinin edepi)
2. Kitap: 7. Kısım (akıl ile ilgili bilgiler)
3. Kitap: 8. Kısım (ruh ile ilgili bilgiler)
4. Kitap: 9. Kısım (kalp ile ilgili bilgiler)
5. Kitap: 10. Kısım (nefis ile ilgili bilgiler)

İkinci KUTUB Fıkıh yirmi kısımdan oluşmaktadır

1. Kısım (Taharet)
2. Kısım (Namaz)
3. Kısım (Zekat, haraç)
4. Kısım (Oruç, itikaf)
5. Kısım (Hac)
6. Kısım (Cihad, siyer, cizye, eman, ahkamu'l-bağy, irtidat, küfr)
7. Kısım (Tilâvetü'l-Kur'an)
8. Kısım (Nikah, talak, itak, hacr, iflas)
9. Kısım (Yemin, adak)

10. Kısım (Büyu', selem, sarf, icare, mudarebe, mukaraza, şirket, kesb)
11. Kısım (Helal ve haram, serika, zina, satranç, müzik, şiir dans)
12. Kısım (Abık, mefkud, lakit, lukata)
13. Kısım (Vedia, ariye, havale, vekalet, kefalet, daman)
14. Kısım (Hediye, hibe, sadaka, karz, vakıf)
15. Kısım (Şirb, ihya-i arzı mevat, müzaraa, müsakat)
16. Kısım (Kısmet, şüf'a, sulh)
17. Kısım (Sayd, zebaih, udhiye, akika, hitan)
18. Kısım (İmare, erzaku'l-vulat, akdiye, hukumat, da'va, şehadet, tezkiye, beyyine)
19. Kısım (İhtisab, emri bil maruf, inkar ale'l-münkerat)
20. Kısım (İkrar, vesâya, feraiz)

Üçüncü KUTUB İlm-i Bâtın (tasavvuf) sekiz kısımdan oluşmaktadır

1. Kısım (Mühlikât: Batn ve ferc şehveti ve bunları kırma yolları)
2. Kısım (Âfâtü'l-lisân)
3. Kısım (Gazap, hıkd, hased)
4. Kısım (Zemmü'd-dünyâ)
5. Kısım (Zemmi hubbi'l-mâl, hırs, tamah, kanaat)
6. Kısım (Sehâ, şuh, buhl)
7. Kısım (Ahlaku'l-mahmude ve'l-mezmume)
8. Kısım

B-Eserin İçeriğinin Değerlendirilmesi

1. Kutub: Giriş Bilgileri

Müellif giriş bölümünde daha sonra ele alacağı konularla ilgili zemin oluşturmak üzere bir takım bilgiler vermektedir. Bu başlıklar şu şekildedir: İlim ve ilmin fazileti, fıkıh ve fikhın önemi, mezhep imamları ve onların fazileti, din ve dünya ilimleri ve bunların hedefleri ve faydaları, akıl ve önemi, kalp, ruh, nefis kavramları ve bunların maddî ve mânevî ilimleri elde etmedeki önemi.

Bu bölümdeki bilgiler konuyla ilgili ayet ve hadislerle verilmekte, sahabenin ve İslam büyüklerinin konuyla ilgili güzel söz ve tavsiyeleri ile konu ortaya konulmaktadır.

2. Kutub: Fıkıh

Müellif fıkıh bölümünde fakihlerin farklı fetvalarını bir rahmet olarak görmekte ve bu farklılıklardan bir kısmının fetvâ bir kısmının ise takvâyı gerektirdiğini dolayısıyla bir konuda farklı fetva olan durumlarda ihtiyat olan görüşün hangisi olduğunu, takvâ olan görüşün hangisi olduğunu ifade etmektedir.

Müellif fıkıh bölümünü klasik fıkıh bâblarına göre ele almıştır. Fıkıh bâblarının sıralanışı eserin yazıldığı tarihe kadar neredeyse tamamen oturup yerleştiği için kendisi yeni ve orijinal bir ilave yapmamıştır.

Müellif konularla ilgili mezheplerin görüşlerini ele alırken meseleci yaklaşımı devam ettirmiştir. Her başlığın altında mesele başlığı atarak bir konuyu ele almış o konuyla ilgili mezheplerin görüşlerini belirtmiştir.

Sâid b. Ahmed kitabını tanıtırken konuları klasik fıkıh kitaplarında bulunandan farklı bir şekilde düzenlediğini ve bu yönüyle kendisinden önce benzer bir tasnif yapan birisinin olmadığını ifade etmektedir. Onun farklı dediği husus konunun sadece fikhî yönü yanında fazileti, hikmetleri bize kazandırdıkları şeklindeki mânevî yönüne de değinmesidir.

Eser bu yönüyle İmam Gazâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-Dîn isimli eserinin konuları ele alış üslûbuna benzemektedir. İhyâ'da ilim (giriş), akâid, fıkıh ve tasavvuf olarak bir giriş ve üç bölüm şeklinde bir tasnif kullanan Gazâlî'nin bu eseri ve tasnifi orijinaldir. Sâid b. Ahmed'in

kitabında akâid kısmı bulunmamakta, giriş kısmından sonra fıkıh ve tasavvuf bölümleri bulunmaktadır. Gazâlî'nin eseri daha geniş iken Sâid b. Ahmed'in eseri daha kısa ve özet bilgiler içermektedir. Ayet ve hadisleri kullanması ve İslam büyüklerinden nakiller yapması yönüyle de her iki eser arasında benzerlik dikkat çekmektedir.

3. Kutub: İlm-i Bâtın (Tasavvuf)

Eserin üçüncü bölümünde tasavvufî meseleler ele alındığı belirtilmektedir. Eserin giriş bölümünde tasavvufla ilgili giriş bilgileri olan, kalp, ruh, nefis ile ilgili verilen bilgilerden hareketle eserin bize ulaşmayan bölümü için içeriğiyle ilgili verilen plan çerçevesinde bir takım tahminler yürütebilmekteyiz.

Sonuç

Değerli âlim Zâhid Kevserî'nin dikkatimizi çektiği bu eser Sâid b. Ahmed b. Ebu Bekir er-Râzi el-Hanefî'nin günümüze kadar ulaşan nâdîde bir eseridir. Dil, üslup ve yöntem olarak Gazâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-Dîn isimli eserine benzemektedir. Hedef olarak mezheplerin görüş farklılıklarının uzlaştırılması ve bir bütün halinde ele alındığında farklı görüşlerden birisinin fetvâ diğzerinin ise takvâ olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle İmam Şa'rânî'nin Mîzânü'l-Kübrâ ile ortaya koyduğu mîzan teorisi ile mukayeseli olarak değerlendirmeyi hak etmektedir.

Kevserî "ellâ mezhebiyye" isimli makalesinde bir konuda verilen farklı hükümlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunu ele alırken Sâid b. Ahmed'in görüşlerine değinmektedir. Onun görüşlerinin mutasavvıf fıkıhçıların bakış açısını yansıttığını ifade etmektedir. Fıkıh tarihinde fakih mutasavvıflar şeklinde bir grubun bulunduğu bir gerçektir; fakat bunların bir ekol haline gelip gelmediği ve fakih mutasavvıfların olayları değerlendirme şekli de mukayeseli bir şekilde müstakil bir çalışmaya konu olacak genişliktedir. Fıkıh tarihinde Mutezilî Hanefiler, Eş'arî Hanefiler, Mâturîdî Hanefiler yanında mutasavvıf Hanefiler şeklinde bir grubun bulunup bulunmadığı ve mutasavvıf yönü bulunan âlimlerin olayları değerlendirmede kendilerine has bir takım temel ilke ve prensipler doğrultusunda olayları değerlendirildiği görülebilir.

Eserin elimizdeki bu eksik şekliyle neşredilmesinin uygun olduğu görülmüştür. Elimizdeki birinci ciltte giriş bilgileri ile fıkıh bölümünün ilmihal bilgilerini içeren ibadetlerle ilgili kısmı bir bütünlük göstermektedir. Bu şekliyle eserin neşir için yazım çalışmaları devam etmektedir.

CANDAROĞLU İSMAİL BEY'İN *HULVİYYÂT* ADLI ESERİNDEEBU HANİFE VE HANEFİLİK VURGUSU

Abu Hanife And Hanafism Emphasis On Candaroglu Ismail
Bey's Hulviyyat

Nail KARAGÖZ¹

Özet

Candaroglu İsmail Bey, Candarogulları Beyliği'nin son beyi kabul edilmektedir. Donanımlı bir devlet adamı olmanın yanında o, ilmi dirayeti ve kaleme aldığı eseriyle de tanınmaktadır. Onun furû-u fıkhâ dair Türkçe olarak yazdığı *Hulviyyât*, döneminde neredeyse her camide bir nüshası bulunan, bir nevi ilmihal niteliği taşıyan değerli bir eserdir.

İsmail Bey, Hanefî bir âlimdir. Gerek eserlerine ait vakfiyelerden, gerekse telif ettiği *Hulviyyât*'tan onun sıkı bir Hanefî olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamızda İsmail Bey'in, eseri *Hulviyyât*'ta Ebu Hanife'ye ve özellikle meşhur iki talebesi olan İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a verdiği önemi ele almak istiyoruz. Bununla birlikte İsmail Bey'in diğer Hanefî âlimlere bakışı, yararlandığı kaynaklar, verdiği örnekler ve görüşler arasından yaptığı tercihler gibi durumları dikkate alarak onun Hanefîlik'e yaptığı vurguyu ortaya çıkarmaya çalışacağız. Buna ilave olarak bir dönemin mezhep algısının ve mezhebi anlayışa yapılan vurgunun İsmail Bey örneğinden hareketle ortaya konulmasını hedeflemekteyiz.

Anahtar Kelimeler: İsmail Bey, Ebu Hanife, Hanefîlik, *Hulviyyât*.

Abstract

Candaroglu Ismail Bey is accepted as the last beir of the Candarogulları Principality. In addition to being a well-equipped statesman, he is also known for his work of scientific affirmation and retention. The *Hulviyyat*, about furû-u fıkh and written in Turkish, is a valuable work bearing a kind of a kind of scripture with a copy of almost every mosque in his period.

İsmail Bey is a Hanafite scholar. It is understood from both the foundations belonging to his works, and from his work *Hulviyyat* that he is a strict Hanafite. In our work, we want to address the importance that İsmail Bey gave to Abu Hanifa in his work *Hulviyyat*, and especially to the two famous claims of Imam Muhammad and Abu Yusuf. However, we will try to reveal his emphasis on Hanafi by taking into account such situations as Ismail Bey's view of other Hanafî scholars, the sources he uses, the choices he made from his examples and opinions. In addition to this, we aim to reveal the emphasis of sectarian perception and denominational understanding of a period with the example of Ismail Bey.

Key words: Ismail Bey, Abu Hanifa, Hanafism, *Hulviyyat*.

1- İsmail Bey ve *Hulviyyât*

Candarogulları, Anadolu'nun kuzeybatısında Kastamonu ve Sinop civarında, yaklaşık 13-15. yüzyıllar arasında hüküm sürmüş bir beyliktir. Döneminin ilme ve kültüre en fazla önem vermiş beyliklerinin başında yer alan bu beyliğin son beyi olan İsmail Bey (Ozanoğlu: 1959, 13) sayesinde sözü edilen ilmî ve kültürel faaliyetler zirve noktasına ulaşmıştır (Karagöz: 2012, 268).

Babası Candarogulları Beyliği'nin 9. hükümdarı Tacettin İbrahim Bey, annesi Abdullah kızı Devlet Hatun (Çifci: 1996, 4) olan İsmail Bey'in hicrî 822 yılının Cemaziyelevvel ayında (miladi 1419) doğduğu (Uzunçarşılı: 1988, 135; Yücel: 1991, 100)

¹ Yrd. Doç. Dr. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi. nailkaragoz@osmaniye.edu.tr

tahmin edilmektedir. 1442'den 1459'a kadar Beyliğin başında kalan İsmail Bey, bu süre içerisinde hükmettiği Kastamonu ve Sinop illerinin gelişmesi için çok sayıda yatırım yapmıştır. Beyliğin Osmanlı'nın eline geçmesinden sonra bir süre Bursa Yenişehir, İnegöl ve Yarhisar taraflarına, daha sonra ise kendisine dirlik olarak verilen Filibe'ye giden İsmail Bey, burada 884/1479'da vefat etmiştir (Ozanoğlu: 1959, 14; Alp: 1997, 22; Hamamcıoğlu: 2006, giriş bölümü).

Küçük yaşlardan itibaren iyi bir eğitim aldığı tahmin edilen İsmail Bey'in bu eğitiminin onu kitap yazacak seviyeye ulaştırdığı görülmektedir. İsmail Bey'in telif ettiği *Hulviyyât*'ı fikhin ibadetler konusuyla ilgilidir. Kâtip Çelebi, eser hakkında "Fürû' konularını ihtiva eden *Hulviyyât*, Ebû'l-Hasan İsmail b. İbrahim b. İsfendiyar b. Bâyezid'e aittir. İbadetler konusunda Türkçe bir kitaptır. Hacimli bir ciltte 78 bâbdan² oluşmuştur." diyerek bu durumu belirtmektedir.

Hulviyyât, döneminde büyük rağbet görmüş bir kitaptır. Bundan dolayı olsa gerek *Hulviyyât*'ın ülkemiz ve dünya kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunmaktadır. Şu ana kadarki tespitlerimize göre ülkemizde 84, yurt dışında 24 adet olmak üzere toplam 108 adet *Hulviyyât* nüshası bulunmaktadır. Ancak, dönemindeki yaygın kullanımı dikkate alındığında bu sayının daha da fazla olması gerektiğini düşünüyoruz. Farklı ülkelerin kütüphanelerinde bulunuşu ve bazı şahısların özel koleksiyonlarında da olduğu hesaba katıldığında, çok daha fazla *Hulviyyât* nüshasının var olması kuvvetle muhtemeldir (Karagöz: 2015, 54-55).

Hulviyyât nüshalarının büyük çoğunluğunun baş kısmında fihrist yer almaktadır. Talik, rika, nestalik türlerinde nüshalara rastlansa da genellikle nesih hattıyla yazılmışlardır. 250'den başlayarak 500'ü aşan varağa ulaşan nüshalar vardır. Bazıları çok eksiktir.³ Çoğunun ayet, hadis, mesele, bâb başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmakla beraber, az da olsa bir kısmının yazımında mavi mürekkep kullanılmıştır. Bazılarında bu kısımlar kırmızıyla yazılmak yerine satırların üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir (Karagöz: 2015, 54).

İsmail Bey'in yazmış olduğu kitabın ismi kaynaklarda "*Hulviyyât*" (Katip Çelebi: ts, I, 688) "*Kitâbü Hulviyyât*" (İsmail Bey: 01 Hk 490; 50 Ür 235; 06 Mil Yz B 704; 06 Mil Yz B 218), "*Hulviyyât-ı Sultânî*" (İsmail Bey: 50 Ür 235; TTK, Y/735; 34 Nk 1511) "*Şerh-i Hulviyyât*" (İsmail Bey: Millî Kütüphâne, YzA 4412/2) "*Kitâb-ü Hulviyyât fi'l-fetâvâ'l-mu'tebere*" (İsmail Bey: Süleymâniye Yazma Eser Kütüphânesi, 2455), "*Kitâb-ü Hulviyyât mine'l-fikh*" (İsmail Bey: Süleymâniye Yazma Eser Kütüphânesi, 688) olarak kaydedilmiş, bir nüshasında ise "*Bu, Allah'a nasıl ibadet edileceğini açıklayan Sultan'ın tatlıları kitabıdır.*" (İsmail Bey: 25 Hk 23919) şeklinde yer almıştır. T.C. Kültür Bakanlığı Türkiye Yazmaları internet sitesinde "*Hulviyyât-ı Şâhî*" ve "*Hulviyyât-ı Şâhî ve Sultânî*" olarak kaydedildiği de görülmektedir (<https://www.yazmalar.gov.tr>). İsmail Bey'in esere verdiği isim sıfatsız ve tamlamasız olarak, yalın halde "*Hulviyyât*"tır (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 3b).

"*Hulviyyât*", bir fikh kitabı için sıra dışı bir isimlendirmedir. Arapçada "halveyât/حلويات" tatlılar, şekerlemeler anlamına geldiğinden (Mutçalı: 1995, 193)⁴ kitabın isminin bazı kayıtlarda "*Hulviyyât-ı Şâhî ve Hulviyyât-ı Sultânî*" olarak geçtiğini belirtmiştik. Bu durumda anlamı, "Şâhın Tatlıları" veya "Sultanın Tatlıları" olmaktadır ki bu anlam, isimlendirmenin sıra dışı olduğunu göstermektedir. Yazar İsmail Bey, birçok mes'eleyi bir araya getirip eserini 'Arabî ve Fârisî bilmeyenler inceleyip faydalansınlar diye Türkçe yazdığını ve adını *Hulviyyât* koyduğunu söylemektedir (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 3b). O, bu yolla, insanların dinlerini kendi dillerinde yazılmış eserlerden öğrenme imkânına

² Nüshaların bazılarında bâb ve fetva adedinde farklılıklar ve atlamalar bulunmaktadır. Genelde 77 bâbtan oluşmakla birlikte bazı nüshalarında 77. bâbın bir faslı olan "Cinâyetler" başlığı bâb olarak alındığından 78 bâb olarak sayılmaktadır. 77 bâb olanlara 06 Mil Yz B 801; 06 Mil Yz B 1025; TTK, Y/735 numaralı nüshaları; 78 bâb olarak kaydedilenlere ise 06 Hk 1258 numaralı nüshayı örnek gösterebiliriz.

³ 37 Hk 3710 arşiv numaralı nüsha bunlardan birisidir. Eserin yalnızca baştan 7 bâb kadarı bulunmaktadır.

⁴ Bu kelimenin diğer anlamları için Bkz. İbn Manzûr(v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Kahire 1119, II, 983, Ferit Devellioğlu, *Osmalica Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 2001, s. 381. Bazı kayıtlarda tek "y" ile "*Hulviyyât*" olarak geçse de biz bu çalışma boyunca Ferit Devellioğlu'nun yazımını kullanmayı tercih ettik.

kavuşmalarını temin etmiş olmaktadır. İsmail Bey, halkın ibadetlerle ilgili mes'eleleri "tatlı" gibi görmesini ve sevmesini istemektedir.

İsmail Bey için öncelikle hangi ilmin öğrenilmesi gerektiği önemlidir. O, bunu şu sözlerle ifade eder: "Ammâ farîza olan 'ilm ne 'ilimdir, ulemâ ihtilâf etmişler. Müfessirler 'ilm-i tefsîrdür; muhaddisler 'ilm-i hadîsdür, dimişler ve fukahâ 'ilm-i fıkıhdur dimişler ve ehl-i kelâm 'ilm-i kelâmdur dimişler. Ammâ mukakkıklar tahkîk idüp dimişler ki '**ilm-i hâldür**. Ya'nî her kimse kendü hâline münâsib 'ilmi öğrenmek farz-ı 'ayndur ve ziyâdesi farz-ı kifâyedür." (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 2a). Böylece o, tebasının üzerine farz-ı ayn olan ilm-i hal bilgisini kendi kaleminden sunmuş, bunu da misafirlerine ikramda bulunan ev sahibi edasıyla yapmış ve onlara kendi elleriyle hazırladığı "Hulviyyât/Tatlılar" ikram etmiştir.

2- İsmail Bey'in Hanefî Kimliği

İbn Batuta'nın hatıratı, aslında Kastamonu ve Sinop yöresinde daha önceden de Hanefîliğin etkin biçimde kabul edildiğine dair deliller sunmaktadır. İbn Batuta Anadolu'ya yaptığı seyahatlerden birinde Sinop'a da uğrar. Bölge halkı İbn Batuta ve beraberindekilerin iki ellerini yanlara salıvererek namaz kıldıklarını görünce çok şaşırır. Hanefî mezhebine mensup olan belde halkı onların Malikî mezhebince namaz kıldıklarını anlayamaz ve onları Rafizî zannederler (İbn Batuta: 1981, 60-61). Genel anlamda Anadolu'nun o dönemde Ehl-i Sünnet ve Hanefî mezhebine bağlı bulunuşunu İbn Batuta'nın "Bilâd-ı Rum ahalisi umûmen mezheb-i İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe üzere olarak Ehl-i Sünnettir. İçlerinde Kaderî, Râfizî, Mu'tezilî, Hâricî bulunmaz." sözlerinden anlamak mümkündür (Cebecioğlu: 1994, 22).

İsmail Bey'in, kendisini Hanefî olarak tanımladığı açık bir kayda rastlayamadık. Ancak onun, gerek vakfiyesinde gerekse *Hulviyyât*'ta Hanefîliğe yaptığı vurgulardan sıkı bir Hanefî olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan çalışmamızda İsmail Bey'in Hanefî kimliğini bazı açılardan ele almak istiyoruz.

2.1. İtikadî Açından

Hanefî mezhebine mensubiyetini her fırsatta gösteren İsmail Bey, *Hulviyyât*'tın daha başında bazı itikadî konulara değinmiş, bunlarda Ebu Hanife'nin görüşlerini öne çıkartmıştır. Bununla birlikte *Hulviyyât* ibadetlerle ilgili konulara ağırlık veren bir ilmihal kitabı özellikleri taşıdığından, onda itikadî konulara dair bilgiler sınırlıdır.

İsmail Bey, *Hulviyyât*'ın ilk sayfalarında imanın tanımı konusunda yapılan tartışmaları ele almaktadır. Bu tartışmalarda imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik olduğunu söyleyenler vardır. Onlar Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiklerini dil ile ikrar edip kalp ile tasdik etmek gerektiğini ifade ederler. Diğer bir gruba göre ise dil ile ikrar gerekli olmayıp kalben inanmak yeterlidir. Bir kimse Hz. Peygamber'in getirdiği esasları diliyle ikrar edip gönlüyle onlara inanmasa kâfir olduğunda ittifak vardır. Gönlüyle inanıp diliyle inandığını söylemese, ikrarı imanın şartı koşanlara göre yine mümin vasfını taşımaz. İmanın aslının tasdikten ibaret olduğunu, ikrarın şart olmadığını savunanlar, bu durumdaki birini kâfir saymazlar ama şer'î hükümlerin icrası için ikrarı gerekli görürler (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 5b).

İsmail Bey, iman konusunu tasvirî bir anlatımla, detaya ve yoruma girmeden ele almıştır. Bilindiği gibi imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik olduğunu Ebû Hanîfe başta olmak üzere Pezdevî, Serahsî gibi Hanefî âlimler savunmaktadır (Kılavuz: 2009, 41).⁵ Ayrıca Ebû Hanîfe, kalpteki tasdiki diliyle ikrar etmeyen kimsenin Allah katında mümin sayılacağını, ikrarın bu anlamda toplumsal alanda gerekli olduğunu söylemiştir (Ebû Hanîfe: 1992, 10). İmanın tasdikten ibaret olduğunu savunanlar arasında Mâturîdî de vardır (Sâbûnî: ty.,179). Hanefî fıkıhçılarınin kavli-i meşhurlarına göre imanın tasdik ve ikrar olmak üzere iki rüknü varken, Mâturîdî ikrarı imanın rüknü değil, şartı olarak kabul etmektedir (Kılavuz:

⁵ İmanın tanımları ve bu tanımların dayandığı gerekçeler hakkında derli toplu bilgi için Bkz. A. Saim, Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, İstanbul 1994, s. 19-37.

2009, 41-42).⁶ İsmail Bey'in, *Hulviyyât*'ta birbirine yakın bu iki görüşü herhangi bir tercihte bulunmadan ve yorum yapmadan kabul edip kendi üslûbunca açıkladığı görülmektedir.

Bundan sonra o, yine detaya girmeden, bazı ulemânın avam için inanılacak şeylerin adlarını yazdığını anlatır. Böylece onların imanlarına zarar gelmemesini ister. Çünkü imanı eksik olanın, yerler gökler kadar ibadeti ve emeği olsa imanını tamamlayamaz. Hiçbir kimsenin ona şefaathetmeye gücü yetmez (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 5b-6a). İmanın “ne”liğinin, taklidî ve tahkîkî iman, iman artmasının ve eksilmesinin tartışıldığı kaynaklarda onun uhrevî necat için ne denli gerekli olduğuna çok fazla değinilmemesine rağmen İsmail Bey'in bu konuya ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Zira ona göre iman tam ve sıhhatli olmadan ibadetlerin ve dine verilen her türlü emeğin bir anlamı kalmamaktadır.

Hulviyyât'ta “inanılacak şeyler” olarak halkın anlayacağı tarzda, ulemânın avam için gerekli görüp kaydettiklerinin şunlar olduğu beyan edilmektedir: “Kişi, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, kıyamet gününe, hayır ve şerri Allah'ın takdir ettiğine diliyle ve gönlüyle itikad etmelidir.⁷ Muhammed neye inandıysa ona inandığına, neden uzak durduysa/mesafe koyduysa ondan uzak durduğuna inandığını söylemelidir. Müslümanlık dininde ne var ise onu kabul ettiğini, kâfirlik anlamında ne var ise ondan uzak durduğunu ifade etmelidir.” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, vr. 5b-6a).

Müellifimiz, imandaki ikrar ve tasdiki müminin hayatında görünür kılma çabası ile karşımıza çıkmaktadır. O, namazın rükünlerini imana olan katkılarına göre değerlendirerek imanla namaz arasında bir bağ kurmaktadır. İsmail Bey'in düşüncesinde namaz, iman tanımındaki kabullenmenin uygulanma alanıdır. Böylece o, imanı dinin düşünce alanındaki kabulü gibi görürken namazı ise düşüncedeki bu kabulün kıraate ve harekete dökülmüş şekli olarak görmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla İsmail Bey'in düşüncesinde, itikad ile amel biribirinden bağımsız olmadığı ve iman ibadete yansıyan boyutunun ihmal edilmemesi gerektiği yer almaktadır. Ona göre namazda kırâat, imanda ikrar gibidir. Kıyam, rükû ve secde namazın asıl rükünleridir. Namazda bunlar imanda kalbin tasdiki gibidir (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 135a).

İsmail Bey'in kitabının henüz başında kaydettiği bu satırlar Ebû Hanîfe'nin imana dair temel görüşlerine uygunluk arz etmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ı ve Allah katından gelen şeyleri kalp ve lisanı ile tasdik eden kimse Allah katında ve insanlar yanında mümindir (Ebû Hanîfe: 1992, 10). Onun “Allah katından gelen şeyler” olarak vasıflandırdığı ise peygamberlik kurumu ve peygamberin getirdikleri olarak açıklanır. İsmail Bey de Ebû Hanîfe'nin bu temel yaklaşımını kitabının itikâdî dayanağı haline getirerek aynı düşünceleri ifade etmiştir.

İsmail Bey bundan sonra ulemânın Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak avam için yazdıklarını anlatmaya geçmektedir. Kişi, “Allah'ı kendisine layık sıfatlarla bilirim ve ona layık olmayan sıfatlardan uzak tutarım.” demelidir. Allah, kendi sıfatlarıyla birdir. Hiçbir sıfatı kendinden zâil olmayan birdir. Kadîmdir, evveli yoktur. Bâkîdir, âhiri yoktur. Kendine layık sıfatlarla ezelden sıfatlanmış idi. Kendine layık olmayan sıfatlardan uzak idi. Şimdi de kendine layık sıfatlarla mevsuftur ve layık olmayan sıfatlardan uzaktır. Hiçbir sıfatı yeni değildir ve hiçbir sıfatı kendinden yok olmaz. Sıfatlarında eksilme olmaz. Hiçbir gayb onun zâtına ulaşmaz ve onun üzerine hal ve zeval gelmez. Zaman onun üzerine dönücü değildir. Başkalaşmaktan, değişimden münezzehtir. Onun var olmadığı bir zaman yoktur. Yemekten içmekten münezzehtir. Nasılsa öyledir. Cisim, cevher, araz, suret değildir. Herhangi bir mekân üzerinde değildir. Diridir, ona ölmek yoktur. Varlığı can ile değil, güç iledir. O, hiçbir

⁶ Rükün, usûlde o şeyin varlığından söz edilebilmesini sağlayan unsurlar anlamına gelir. Seyyid Şerif el-Cürçânî (v. 816/1413), *et-Ta'rifât*, Beyrut 1985, s. 117. Şart ise “bir şeyin varlığı kendisinin varlığına bağlı olan şey” olarak tanımlanır. el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 131. Şartın rükünden farkı, rükün o şeyin aslındanken şart ise o şeyin haricinde bulunur ve gerçekleşmesine etki eder.

⁷ Burada sıralanan esaslar aynı zamanda, daha sonra “âmentü” diye formüle edilen ve Cibrîl hadisinin Hz. Ömer kanalıyla gelen tariklerinden neredeyse aynen alınan ifadelerdir. Bkz. Bekir Tatlı, *Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Adana 2009, s. 230-260.

zaman zayıf düşmez. Bilir ama bilgisi fikrederek ve düşünerek oluşmaz. Hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemediği gibi yaratılmışlar da ona benzemezler (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 6ab).

Sıfatları kategorik bir sınıflandırmaya tabi tutmayan İsmail Bey'in, Mâtûrîdî'nin, sıfatları selbî, subûtî ve fiilî olarak ayıran yaklaşımını (Kutlu: 2011,130) temelde benimsediği ve tenzihî/selbî bir üslubu tercih ettiği görülmektedir. Tenzihî yaklaşımda, nasstan hareketle, Allah'ın zâtıyla ilgili belirlemeler yapıldıktan sonra yaratılmış âlem ve onun içerisindeki tüm mahlûkat arasındaki ortak benzerlikler dikkate alınarak olası benzetmeden kaynaklanacak hataları bertaraf etmek için olumsuzlayıcı bir dil kullanılmıştır. Bu yaklaşımda Allah'ın "ne" olduğu ile ilgili mesele "ne olmadığı" ortaya konularak ifade edilmiş, "Allah budur" demek yerine "bu değildir" diyerek tanımlamalar yapılmıştır (Karagöz: 2015, 46).

Görüldüğü gibi İsmail Bey, Allah'ın sıfatlarını tenzihî bir yaklaşımla ele almaktadır. Onun bu yaklaşımında kıyasa dayalı istidlâlî farklı bir boyutta görmekteyiz. O, ilk önce mahlûkâta ait yeme-içme, zamana bağlılık, cevher ve araz olma gibi özellikleri sıralamakta, istidlâlî bir çıkarımla Allah'ı bunlara kıyas edip aralarındaki benzerliğini sınamakta, neticede benzerliğin olmadığına hükmetmektedir. Böylece o, teşbihten hareket ederek tenzihe ulaşmaktadır. Bu anlayış onun, Mâtûrîdî'nin benzer bir görüşüne katıldığını göstermektedir. Zira Mâtûrîdî'ye göre tevhid kavramında asıl olan, başlangıcının teşbih, sonucunun tevhid olduğudur. Ahiret mükâfatı ve cezasının dünya lezzetleri ve eziyetleri ile anlaşılmasından başka bir çıkar yol olmadığı gibi tevhid konusunun anlaşılmasında da insanın duyulur âlemde başka bir yolu yoktur (Mâtûrîdî: 2005, 67).

İsmail Bey'e göre akıllı ve büluğa ulaşmış kimselerin daima iman üzere olmaları farzdır. Âkil olan bir kimse, çalışıp çabalayıp imanını küfürden ve nifaktan uzak tutmak için emek harcamalıdır. Böylece ansızın imanına zarar gelip kaybedenlerden olmasın (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 7a). Böylece onun bir kimsenin imanını taklitten tahkîke çıkarması gerektiği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî-Mâtûrîdî gelenek taklidî imanın geçerliliğini kabul etmekle beraber tahkîkî iman mümin için ulaşılması gereken bir hedef gibi görmektedir (Mâtûrîdî: 2005, 612; Pezdevî: 1994, 219; Lâmişî: 1995, 135-136; Nesefî: 1971, 62; Şık: 2009, 219). Esasen Hanefî-Mâtûrîdî gelenekte, "Onlara indirdiğimize uyun dendiğinde, onlar 'Hayır!' biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız dediler. Şayet ataları bir şey anlamamış ve doğru yolu bulmamışlarsa?"⁸ ayeti uyarınca inanılan şeyler üzerinde tahkîke götüren akli tefekkür desteklenmiştir. Mümin için imanını delillendirmeye götüren sebep, Allah'a körü körüne bağlanma anlamındaki taklitten kurtulup, hayatının anlam kazanacağı tahkîk düzeyine çıkmasıdır. İmanın ancak bu şekilde delillendirme yolu ile bilgi düzeyine çıkarıldığını söyleyebiliriz (Düzgün: 2008, 35-38). Görebildiğimiz kadarıyla İsmail Bey de, imanda taklidin ve icmalin yerine ideal olanın tahkîk ve tafsilen inanmak olduğu, imanının korunması ve güçlendirilmesi anlamında mutlaka delillendirilmesi gerektiği kanaatine sahip olduğundan Hanefî-Mâtûrîdî gelenekle paralel düşünmektedir.

Öte yandan İsmail Bey, Ehl-i Sünnet' mensubiyetine de özel bir vurgu yapmaktadır. Bununla ilgili bazı örnekler vermek istiyoruz: *Hulviyyât*'ta yer alan bir rivayette Enes b. Mâlik tarafından Ehl-i Sünnet'in tanımı şöyle yapılmaktadır: "Ebû Bekir ile 'Ömer sevenler ve 'Osman ile 'Ali sevenlerdür. Ve bunlara ta'n itmeyenler ve edük üzerine meshi câiz görenlerdür." Rivayetin devamında İmâm A'zam'ın da aynı tanımı benimsediği belirtilerek onun 16 yaşındayken Katâde ile karşılaşmasında Katâde'nin kendisinin Irak ahalisinden olduğunu öğrendikten sonra onu bidat ve heva ehlinden olmakla itham etmesi üzerine İmâm A'zam'ın kendisini şöyle tanımladığı nakledilir: "Ben ol iki pîri ki Ebû Bekir ve 'Ömer'dür, cemî'i ashâbdan yek bilürin ve ol iki yiğidiği ki 'Osman ile 'Ali'dür. Bunları sonra yek bilürin ve hurma suyun helâl görürim ammâ içmezim ve Müsülmân günah işlemekle kâfir olur dimezim ve edük üzerine mesih itmeyi câiz görürim. Pes, Katâde buyurdu ki: Ey oğlan! Bunun üzerine ol ki doğru yolu bulmuşsun, dedi" (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 61b-62a).

⁸ Bakara, 2/170. "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوا كَانُوا هُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَلَا يَهْتَدُونَ"

İsmail Bey, *Mes'ûdi*'den nakil yaptığı bir yerde Sünnet'in tanımını şöyle verir: "Sünnet şol nesnelerdür ki Peygamber (a.s.) işlemiş ola ve buyurmuş ola. Ashâb dahi anun üzerine olmuş olalar. Ya Ebû Hanîfe ve ashâbı veya Şâfi'î ve ashâbı anun üzerine olmuş olalar. Mezheb-i Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at dedikleri budur" ((İsmail Bey: 22 Sel 4948, 165a).

İsmail Bey, Enes b.Mâlik'ten rivayet edilen abdestle ilgili bir hadis nakleder. Bu hadiste abdest aldıktan sonra iki rekât namaz kılıp dua eden kimsenin ettiği duayı kabul etmenin Allah üzerine gerekli olduğu, bunu yapmazsa Allah'ın kullarına cefâ etmiş olacağı anlatılır. İsmail burada anlatılanın vücub beyanı için olmadığını hatırlatır. Ona göre abdest alıp iki rek'at namaz kılıp dua edenin duasını kabul etmek Allah üzerine vacip olmaz. Zira onun diliyle "Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at mezhebinde Allâh üzerine hiç nesne vâcib olmaz. Belki kendü keremiyle kabul ider" (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 22b). *Hulviyyât*'ın diğer bir nüshasında yer alan bir ilave kayıta Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında bir şeyin Allah üzerine vacip olup olmayacağına dair tartışmaya yer verilir ve Mu'tezile'nin bu görüşü "Bu, kendi ellerinizin (önceden yapıp) gönderdiklerinin karşılığıdır. Allah, kullara asla zulmedici değildir."⁹ ayetinden çıkardıkları nakledilir. Ehl-i Sünnet ise "O dilediğine azap eder, dilediğine de merhamet eder. Ancak O'na döndürüleceksiniz"¹⁰ ayetini delil göstererek Allah'ın ister muti ister asi olsun istediğine rahmet edeceğini savunduğunu söyler. Zira Allah lâ yüs'1 ammâ yef'al'dir. (İsmail Bey: 22 Sel 408, 24a; 24b). Bu örneklendirmelerden anlaşılmalıdır ki İsmail Bey, Ehl-i Sünnet genel çerçevesi içerisinde Hanefî kimliği olan bir kişiliktir.

2.2. Fıkhî Açıdan

İsmail Bey'in tebasına sunduğu tatlılar, kendi kabullenip benimsediği Hanefî mutfağındandır. Ancak bu durum onun Şafiî, Mâlikî ve Hanbelî mutfağını tanımadığı anlamına da gelmemektedir. Eserinde pek çok kere bu mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir.

Hanefî-Mâturîdî gelenekten beslenen bir dinî zeminde doğup yetişmiş olan İsmail Bey, bu geleneğe bağlılığını her seferinde göstermiştir. İsmail Bey, vakıf medeniyetinin ürettiği bir insandır ve hayatı boyunca yaşadığı her yerde insanların istifadesi için vakıf eserleri yaptırmıştır. Bu eserlerle tabî olarak Hanefîliğin yayılmasını amaçlamıştır. Nitekim Kastamonu'da yaptırdığı külliye için hazırladığı vakfiyede kendisinden "Millet-i Hanefiyye'yi himaye eden, dünya ve dinin kemâli Sultan İsmail Bey" (Çifci: 1996, 12) olarak söz edilmektedir. Buradan, külliyenin Hanefî din anlayışını yayma amacına yönelik inşa edildiğini anlamak mümkündür. Buna ilave olarak İsmail Bey, aynı vakfiyede medresede görev yapacak müderrisin Hanefî mezhebine mensup olmasını ve eğitimi Hanefî fıkhı üzerine vermesini şart koşmaktadır. Vakfiyede bu konuda şu bilgiler kayıtlıdır: "...Medreseye Hanefî mezhebine mensup, edebî ilimlere vâkıf, usûl ve fûrû'an şer'î ilimlere âşına, dindarlığına ve müttekliğine güvenilir, talim ve tedris vazifesine bağlı bir müderris tayin edilecektir. Bu müderris öncelikle tefsir, hadis ve Hanefî fıkhı üzere eğitim ve öğretim ile meşgul olacaktır" (Çifci: 1996, 47) "Bu medrese, içinde peygamberin varisi ve ümmetin şereflipleri olan âlimleri barındıracaktır. ... işte bu medreseyi vâkıf (İsmail Bey), gerekli vasıfları hâiz âlimler için sırf Allah rızasını kazanmak amacıyla vakfetmiştir (Çifci: 1996, 19)" İsmail Bey'in medresesine Hanefî âlimleri tayin olunmasını vakfetmesinden, peygamberin varisi ve ümmetin şereflipleri olan âlimlerden kastının Hanefî âlimler olduğunu anlamak mümkündür. Böylece o, Hanefî mezhebine bağlılığını açık bir şekilde göstermiştir.

2.2.1. Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'i Sahiplenişi

İsmail Bey'in fıkhî konularda Hanefî olduğu bariz olarak bilinmektedir. Vakfiyesinden başka bu konuda *Hulviyyât*'ın da başlı başına bir kanıt olduğunu söylememiz gerekir.

⁹ Âl-i İmran 3/182. "ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ"

¹⁰ Ankebut 29/21. "يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ"

Hulviyyât'ta başka mezheplerin görüşlerine başvurulsa da Hanefî mezhebinin görüşlerine fazlaca yer ayrılmıştır. Bir karşılaştırma yapıldığında İsmail Bey'in Ebu Hanife'nin görüşüne diğer üç mezhep imamınınkinin toplamından daha fazla başvurduğu görülür. Bu durumu şöyle bir tabloyla gösterebiliriz:

Tablo 1: *Hulviyyât*'ta Amelî Mezhep İmamlarının Görüşlerine Başvurma Sayısı

Mezhep İmamı	Atıf Sayısı
İmâm A'zam/ Ebû Hanîfe	114 404
Şâfi'î	242
Mâlik/ İmâm Mâlik	117
Ahmed b. Hanbel	1

İsmail Bey'in Hanefî mezhebinin kurucu imamlarına özel bir önem verdiği görülmektedir. Bu bakımdan bildirimizin bu bölümünde onun Ebu Hanife, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf ile ilgili alıntı ve değerlendirmelerine değinmek istiyoruz. O, Hanefî fakihler için, “bizüm ‘ulemâ” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 11b; 26b; 27b), “bizüm imâm” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 11b; 26b; 27b), “bizüm imâmlar” (İsmail Bey: 22 Sel 4948,), “bizüm ‘ulemâmuz” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 4b; 34a), “bizüm eimme” (İsmail Bey: 22 Sel 4948), “eimme-i selâse” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 39a; 40a) gibi sahiplenici ifadeler kullanmaktadır.

“Bizüm ‘ulemâ”, “bizüm ‘ulemâmuz”, “bizüm ‘ulemâlar” tabirleri 68 defa; “eimme-i selâse” 52 defa; “‘ulemâ-i selâse” 13 defa geçmektedir. “Bizüm imâm”, “bizüm imâmlar”, “bizüm imâmlarımız” şeklindeki kullanımlar ise 24’ü bulmaktadır. “Bizüm ‘ulemâmuz” 6 defa geçmekte, bunlardan birinde *Hulviyyât*'in 408 numaralı başka bir nüshasında bundan kimleri kastettiği ek bilgi olarak verilmektedir. İsmail Bey'in “Bizüm ‘ulemâmuz” dediği kimseler Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'dir (İsmail Bey: 22 Sel 408, 61b).

“Bizüm eimme” tabiri *Hulviyyât*'ta 116 defa geçmektedir. Bunlardan birinde *Menâkıbü'l-'Ulûm*'dan şu alıntıyı yapmıştır: “Denmiş ki: Edeb namazda sekizdür. Evvelen oldur ki çûn müezzin ikâmet idüp “Hayye ‘ale'l-felâh” deye, imâm ve cemâ'at kalkalar. Bu mes'elede bizüm eimmenün üçü müttefikdür. Ammâ namaza başlamakda Ebû Hanîfe'yle Muhammed müezzin “Kad kâmeti's-salâh” deyecek imâm şur'u' ide demişler. İmâm Yûsuf müezzin “Kad kâmeti's-salâh” tamam idicek imâm şurû' ide, demiş. Fetvâ dahi Ebû Hanîfe ile Muhammed kavlinedür, denmiş.” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 170ab). Eimme-i selâse tabiriyle üç imamın kastedildiği buradan da anlaşılabilir. 22 Sel 408 numaralı nüshada şöyle açıklığa kavuşturulmaktadır: “Eğer namaz kılan kimse secdede ellerin murdâr yer üzerine kosa, secdesini pâk yer üzerinde ise eimme-i selâse [Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ve Muhammed] katında namazı dürüst olur. Züfer ve Şâfi'î katında dürüst olmaz. Ve dizleri dahi bu ihtilâf üzerinedür. Bu sözi *Manzûme*'den nakil itmiş.” (İsmail Bey, 22 Sel, 4948 96ab; 408 116b).

İsmail Bey'in Ebû Hanîfe'yi nasıl gördüğüne dair şu örnek dikkat çekicidir: “*Salât-ı Şemsü'l-eimme-i Serahsî*”den nakil olunmuş ki; Ebû Hanîfe mescide namaz kılarken sakfinden bir yılan düştü. Mecmû'-ı cemâ'at namazların bozdılar. İmâm na'leynin alup bir kez ol yılanı urdı, mecrûh itdi. Namazın bir rûknin dahi intikal idicek bir kez dahi urdı. Namazın âhir idicek öldürdi. Ol yılanı vezin itdiler, *Salât-ı Bekir İmâm Hâherzâde* rivâyetince on yedi men geldi ki her men altı yüz dirhem idi. Peş, ma'lûm oldu ki mücerred zâhir olmağile öldürmek revâ imiş. Anuniçün namazı edükile kılmak evlâdur ve na'leyn önünde komak sünnetdür. Tâ eğer anun gibi nesne zâhir olursa basa ya ura.” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 197b). Ebû Hanîfe'nin namaz kılarken yukarıdan düşen bir yılanı namazda öldürme şekli sonraki Hanefî fıkıhçılarının Ebû Hanîfe'nin fiilini sanki fiilî sünnetmiş gibi algılamalarına neden olmuştur. Hatta namazı mest ile kılmanın evla olduğu, namaz kılarken nalınları önüne koymanın sünnet

olduğu vb. hükümler Ebû Hanife'nin uygulamalarından çıkartılmıştır. İsmail Bey de bu olayı naklederek aynı anlayışı teyit ettiğini göstermektedir.

Hulviyyât'ta Ebu Hanife'nin hadis karşısındaki tutumunu gösteren şöyle bir örnek vardır: “Ve *Fetâvâ-yı Mes'ûdi*’de denmiş ki: Ebû Hanîfe aydur ki “Evvvel edüğe mesih itmek bana düşen değildi, sonra hadîs-i meşhûr bana yetişüp katıma düşen oldu.” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 62a).

Hulviyyât'ta Ebu Hanife'ye gösterilen tazime ilave olarak onun en meşhur talebelerinden İmam Muhammed'in de ayrı bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. Onun meşhur eseri “*Asıl*” ile ilgili bir olay bunu teyid etmektedir: “Eğer imâm müsâfir olsa, cemâ'at mukîm; imâm iki rek'at kılup selâm vericek cemâ'at iki rek'at mukîmanesin kılurken Kur'ân okusunlar mı? Ammâ ba'zılar muhayyerdür, demişler. Ammâ bu mes'ele İmâm Ebû Ca'fer ile İmâm Ebû Kerhî (r.) arasında mübâhase olup İmâm Kerhî okusunlar, Ebû Ca'fer okumasunlar, demiş. İmâm Kerhî demiş ki: Vaktâki şâkirdler arasında müşkil düşse üstâza rucû' iderler. Üstazlar arasında kitâba. Varun fûlan kitâbı getirün demiş. Getürmişler, görmüşler ki okuyalar deyü yazılmış. Ebû Ca'fer yok, dedi. Kerhî iki kitâb dahi getürmiş. Anlarda dahi okuyalar yazılmış. İmâm Ebû Ca'fer gine yok dedi. Kerhî demişler ki kitâb okuyalar, der; sen okumayalar dersin. Mes'eleyi adam kitâbdan yeğ mi hıfz ider? Ebû Ca'fer benim gibi adam yeğ hıfz ider deyüp İmâm Muhammed Şeybânî'nün *Asıl*'ını getirün, dedi. İmâm Muhammed ki *Mebûsûd* adlı kitâbı -ki ana *Asıl* derler- getürüp gördiler ki okuyalar yazılmış imiş. Anı kazıyup okumayalar yazmışlar. Pes, Hâşiye'de anı göricek İmâm Kerhî Ebû Ca'fer'e bir deve bağışladı ve üzerine bindürüp kendü önünce yuların dutup yetdi, Bağdâd'un bazarına varıcak çağırıldı ki: Ey Müsülmânlar! Şâkirdlik zilletin çekin ki üstâzlık 'izzetin bulasız.” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 209a). Görüldüğü üzere iki Hanefî fakih arasındaki anlaşmazlıkta İmam Muhammed'in *Asl*'ı hakem olarak görülmekte ve onda yazılı olanın doğruluğu tereddütsüz kabul edilmektedir. Tartışma noktası yalnızca yazılı olanın doğru tespit edilmesiyle ilgilidir.

Bilindiği gibi Hanefî mezhebinde “şeyhayn” tabiri Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf için kullanılmaktadır (Erdoğan: 2010, 248). Bu tabir *Hulviyyât*'ta 40 defa geçmektedir. Bunlardan birinde bu tabir “Eğer gelüp ırte namazında imam ka'dede bulsa İmâm Muhammed sünneti kıla, andan iktidâ ide, dimiş. Şeyhayn sünneti kılmadın farza iktidâ ide, dimişler” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 294a) şeklinde kullanılmıştır. İmameyn tabiri ise Ebu Yusuf ile İmam Muhammed için kullanılır (Erdoğan: 2010, 526). *Hulviyyât*'ta 135 defa yer alan bu tabirin geçtiği yerlerden birinde “Eğer bir kimse çorap üzerine mesih itse, eğer ol çorap sık ise ve altı üsti derilü ise dürüstdür. Eğer seyrek ise, derisiz ise dürüst değildir. Ammâ Ebû Hanîfe bir rivâyetde dürüst değildir. Lâkin sahîh oldur ki Ebû Hanîfe vefâtından İmâmeyn kavline rucû' itmişdür ki çorap sık olıcak, üzerine mesih câizdür, demişdür. Fetvâ dahi bunun üzerinedür.” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 62a) denilmektedir.

2.4. Mâturîdî'ye Bakışı

Hulviyyât'ta Ebu Hanife'nin itikadî sahadaki takipçisi Mâturîdî'ye fıkıhla ilgili konularda atıflar yapıldığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisine *Hulviyyât*'ta fikhî konularla ilgili olarak altı defa atıf yapılmış (İsmail Bey: 22 Sel, 4948, 23a; 40b,98b;254b; 327b (iki sefer) ve görüşüne yer verilmiştir. Bir sefer de “Ebû Muhsin Mâturîdî” isminde bu geleneğe bağlı bir âlimden alıntı yapılmıştır (İsmail Bey: 22 Sel 4948, vr 177a).

İsmail Bey'in bu alıntılarında bazılarında değinmek istiyoruz. Bunlardan birinde temizliğin ve abdestin fazileti anlatılırken Mâturîdî'nin abdeste olan düşkünlüğüne de yer verilmiş ve şöyle bir olay nakledilmiştir: Ebû Mansûr Mâturîdî ölmeden önce karın ağrısı çektiğinden her defasında abdesti bozulmuş ve bir gecede yetmiş defa abdest almak zorunda kalmıştır. Kendisine niçin bu kadar zahmete katlandığı sorulduğunda bu gecenin son gecesi olduğunu, ecel geldiğinde abdestli olmak istediğini söyler ve Hz. Peygamber'in “*Abdestliyen ölen şehit olarak ölmüş olur.*” anlamındaki hadisini hatırlatır. Mâturîdî o gece vefat eder.

Birisi rüyasında onu yetmiş buranın üzerinde bir buraktan diğerine geçerken görür. Mâtûrîdî'ye kendisine yapılan bu güzel muamelenin, amelleri karşılığında mı yapıldığını sorar. O, bunun, ölmeden önce aldığı abdestin karşılığı olduğunu söyler (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 23a). İsmail Bey, burada bir yandan temizliğin ve abdestin ne denli faziletli olduğunu anlatırken bir yandan da Mâtûrîdî'nin takvasını ve değerini ortaya koymaktadır.

Başka bir yerde ise kendisi “Şeyhü'l-İslâm” olarak nitelenmekte ve övülmektedir. Metnin devamında kendisine övgü dolu bir unvan verildiği görülmektedir. İsmail Bey, kendisinden “Mâhî bid'at ve dalâlet ve Reîsü Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at” diye söz etmektedir (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 254b). Bu tanımlamada o, Mâtûrîdî'nin ilk olarak, bid'at ve dalâleti yok eden birisi olduğuna dikkat çekmektedir. Bu ifade İsmail Bey'in, Mâtûrîdî'yi bid'at ve dalâlete karşı dini savunan bir pozisyonda gördüğünün işaretidir. Yukarıda bazı vesilelerle takvasına ve dindarlığına değindiğimiz İsmail Bey için bid'at ve dalâlet, Hanefî-Mâtûrîdî çizgiden uzaklaşmak olarak da anlaşılmış olmalıdır. İkinci olarak İsmail Bey'in Mâtûrîdî için “Reîsü Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at” sıfatını kullanmış olması, onu hangi konumda gördüğünün en açık işaretlerinden birisidir. Mâtûrîdî, Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at'ın reisi ise tabîi olarak bu cemaatin mensubu olan İsmail Bey'in de reisidir (Karagöz: 2015, 38).

İsmail Bey *Hulviyyât*'ta Mâtûrîdî'ye fûru konularda da atıflar yapmıştır. Bunlardan birinde Mâtûrîdî'nin bir konuda İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiğinden söz edilmekte (İsmail Bey: 22 Sel, 98b), başka bir yerde ise Mâtûrîdî'ye bir talebesinin sorduğu soru konu edinilmekte ve şöyle denilmektedir: “Eğer bir Müsülmân çok suya düşüp ölse ve ol sudan çıkarsalar giru yumak gerek mi gerekmez mi? Bu mes'ele Hôca Ahmed Ebû Mansûr 'Ayyâzî'den¹¹ menber üzerinde iken suâl itdiler. Cevap hâtırında bulunmadı. Kendünün üstâdı Ebû Mansûr Mâtûrîdî yana nazar itdi. Ebû Mansûr Mâtûrîdî işâret itdi ki eğer çıkarken çalkayup çekdilerse giru yumak gerek.” (İsmail Bey: 22 Sel, 327b).

İsmail Bey, Hanefî imamlara bu kadar yakınlık göstermesine rağmen başka mezheplere karşı saldırmak veya eleştirmek gibi bir üslup benimsememiştir. Zaten İsmail Bey, Hanefî imamların görüşlerini Şafîî ve Mâlikî mezheplerine ait görüşlerle mukayeseli olarak vermiştir. Onun, Hanefîliğe tutku derecesinde bağlı olmasına rağmen başka mezheplere ait görüşleri verirken objektif değerlendirmelerde bulunması, ilmî olgunluğunun göstergesi olarak düşünülmelidir. Diğer yandan onun eserinin halktan rağbet görerek her beldenin en azından merkezî camilerinde birer nüshaları bulundurulup, günün belli vakitlerinde cemaate okunması (Abdulkadiroğlu: 1988, 54), eseri yoluyla Hanefî düşüncüyü yayma gayretinde olan İsmail Bey'in bu konuda başarıya ulaştığını göstermektedir.

4. Züferle İlgili Yaklaşımı

İsmail Bey'in Hanefî mezhebinin bu üç kurucusuna ve Mâtûrîdî'ye ayrı bir önem atfetmesine rağmen diğer mezhep imamlarının yanı sıra İmam Züfer'e (v. 158/775) de belli bir mesafede durduğu görülmektedir. Yukarıda değindiğimiz gibi onun bu tavrı diğer mezhep imamlarının görüşlerini beğenmeme veya küçümeme şeklinde değildir. O, sadece onları, “bizüm 'ulemâmuz” dediği Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi sahiplenmemiştir. Pek çok yerde yukarıda belirttiğimiz üç imamı sahiplenici ifadelerin peşinden diğer mezhep imamlarının görüşlerini mukayese maksatlı vermiştir.

İsmail Bey'in İmam Züfer için de aynı tavrı sergilediğini görmekteyiz. Zira onun ifadelerinden İmam Züfer'i dahi “bizim” imam kabul etmediği ve benimsemediği anlaşılmaktadır. Bu tavrıyla ilgili bazı örnekler burada yer vermek istiyoruz: “*Mes'ûdi*’de denmiş ki: Bir kimse iki cerâhet için abdest alsa, namazda biri onulsa, Züfer katında varup abdest alup geru kıla. Ammâ bizüm 'ulemâ katında ol namazı dürüstdür, tamam itmek gerekdür, derler.” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 85a)“*Terğîb*’de denmiş ki: Eğer yer murdâr olsa bizüm 'ulemâ katında kurumağile pâk olur. Eğer necâsetün nişânı belürmezse. Lâkin

¹¹ Bahse konu fakih, Mâtûrîdî'nin talebesi Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs b. el-Hüseyn es-Semerkanî'dir. Bkz. Üzüm, İlyas, “İyâzî, Ebû Nasr”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 499.

teyemmüme yaramaz. Ammâ Züfer’le Şâfi’î katında pâk olmaz.” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 105b) “Eğer bir kimse teyemmün itse ve murdâr olsa giru Müsülmân olsa bizüm ‘ulemâ katında teyemmüm bâtil olmaz. Züfer, olur der.” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 57). “...suya varınca namaz vakti geçer olsa Züfer katında teyemmüm idüp namaz kılmak gerek. Lâkin bizüm ‘ulemâmuz [Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ve Muhammed katında] revâ değil.” (İsmail Bey: 22 Sel 4948, 55b; 84b).

5. Hulviyyatın Kaynaklarında Hanefilik

Bir çalışmada İsmâil Bey’in *Hulviyyât*’ın telifinde kullandığı kaynakların sayısı 219 olarak gösterilmekle birlikte (Abdulkadiroğlu: 1997, 446-447) biz, yaptığımız değerlendirmelerde 160 civarında eserden yararlandığımızı tespit ettik. Ancak İsmail Bey’in bu eserlerin tamamından onları görerek yararlanmadığı kanaatine ulaştık. Zira *Hulviyyât*’ın başında kitabının asıl kaynağının *Terğib* olduğundan söz etmektedir. Bu eser Muhammed b. Ahmed ez-Zâhid’a ait *Terğibü’s-salât* adlı kitaptır. Bu kitapla *Hulviyyât*’ta ismi geçen kaynakları karşılaştırdığımızda bu eserlerin *Terğib*’in de kaynakları olduğunu tespit ettik. Bu eserlerin büyük bölümünün Hanefî âlimlere ait olduğu görülmektedir. *Hulviyyât*’ta kaynak olarak kullanılan bazı Hanefî müellifler ve eserleri hakkında şu bilgileri verebiliriz:

Tablo 2: *Hulviyyât*’ta Kaynak Olarak Kullanılan Bazı Hanefî Müellifler ve Eserleri

Sıra	Müel lif	Eser/leri	Açıklama
1	Muhammed b. el- Hasaneş- Şeybânî(v. 189/805)	<i>el-Asl/el-Mebsûd</i> <i>el-Câmi ‘u’l-kebîr</i> <i>el-Câmi ‘u’ s-sağîr</i> <i>el-Hucce ‘alâ ehli’l- Medîne es-Siyeru’l-kebîr</i>	
2	İbnü’s- Semâ’a (v. 233/847)	<i>en-Nevâdir</i>	
3	er- Rüstuğfenî (v. 345/956)	<i>Kitâbü’z-zevâid ve’l- fevâid</i>	Kaynaklarda Rüstuğfenî Rüsteğfenî, Rüstüfağnigibi farklı şekillerde kaydedilen müelliften <i>Hulviyyât</i> ’ta Rüstef’anî olarak söz edilmektedir.
4	el-Kerhî (v. 340/952)	<i>el-Câmi ‘u’ s-sağîr, Şerh-i Kerhî</i>	
5	el-Cessâs (v. 370/980)	<i>Câmi ‘u’ s-sağîr/Şerhu Câmi’i Muhammed b. Hasan</i>	
6	Ebû’l-Leys es- Semerkandî (v. 373/983)	<i>Büstânü’l-ârifîn</i> <i>Hizânetü’l-fikh</i> <i>Muhtelifü’r-rivâye</i> <i>en-Nevâzil fi’l-fürû’</i> <i>Tenbîhü’l-gâfilîn</i> <i>‘Uyünü’l-mesâil</i>	Eser belirtmeden yalnızca müellifin adının geçtiği çok sayıda atıf mevcuttur.
7	ez- Zendevistî: (v. ~400/1009)	<i>Ravza-i Zendüstevî</i>	<i>Hulviyyât</i> ’ta “ <i>Ravza-i Zendüsü</i> ” ve “ <i>Ravza</i> ” diye de söz edilmektedir.
8	el-Beyhakî	<i>Kifâyetü’l-fukahâeş-</i>	

	(v. 402/1011)	<i>Şâmil</i>	
9	El-Kudûrî (v. 428/1037)	“ <i>Kâşifü'l-Kudûrî</i> ” (?)	<i>Hulviyyât</i> 'ta “ <i>Kudûrî</i> ” den ... yazıldı.” “ <i>Kudûrî</i> ” den ... nakil olunmuş ki” şekillerinde atıflar da yapılmıştır.
10	En-Nâtîfî (v. 446/1054)	<i>el-Furûk Vâkı'âtü'n-Nâtîfî</i>	
11	En-Nâsîhî (v. 47/1055)	<i>el-Mes'ûdî fi'l-fürû'î'l-Hanefiyye</i>	
12	El-Halvânî (v. 52/1060)	<i>Şerhu'l-Câmi'î's-sağîr</i>	
13	Fahru'l-İslâm Ebû'l-Usr El-Pezdevî (v. 482/1089)	<i>Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl Şerhu'l-Câmi'î's-sağîr</i>	
14	Hâherzâde (v. 83/1090)	<i>Fevâidü'l-Kudûrî, Mebsûd Şerhi / Şerh-i Mebsûd</i>	
15	Es-Sadru's-Şehîd (v. 536/1141)	<i>Şerhu'l-Câmi'î's-sağîr el-Fetâvâ'l-kübrâ el-Fetâvâ's-suğrâ 'Umdetü'l-müftî ve'l-müsteftî ('Umdetü'l-fetâvâ)</i>	
16	Necmü'd-Dîn En-Nesefî (v. 537/1142)	<i>el-Fetâvâ'n-Nesefiyye el-Hasâil, el-Manzûmetü'n-Nesefiyye</i>	
17	Alâü'd-Dîn Es-Semerkandî (v. 39/1144)	<i>Tuhfetü'l-fukahâ</i>	
18	İftihâru'd-Dîn El-Buhârî (v. 542/1147)	<i>Hulâsatü'l-fetâvâ en-Nisâbü'l-fakîh</i>	
19	Ebû'l-Kâsım Es-Semerkandî (v. 56/1161)	<i>el-Mültekad fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyyeen-Nâfi'</i>	
20	El-Kerderî (v. 62/1167)	<i>el-Menâfi' fi fevâidi'n-Nâfi' Şerhu'l-Câmi'î's-sağîr</i>	
21	En-Nisâbü'rî (v. 70/1174)	<i>el-Furûk</i>	
22	İmâmzâde (v. 73/1177)	<i>Şir'atü'l-İslâm Nisâbü'l-ahbâr</i>	
23	'Attâbî (v.	<i>el-Fetâvâ'l-Attâbiyye</i>	

	586/1190)	<i>Şerhu'l-Câmi 'i's-sagîr</i> <i>Şerhu'z-Ziyâdât</i>	
24	Kâdhân (v. 592/1196)	<i>el-Fetâvâ'l-Kâdhân</i> <i>Şerhu'l-Câmi 'i's-sagîr</i>	
25	El-Merğînânî (v. 93/1197)	<i>el-Hidâye</i>	
26	El-Mutarrizî (v. 10/1213)	<i>el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib</i>	
27	Mahmûd El-Buhârî (v. 616/1219)	<i>et-Tetimmetü'l-fetâvâ</i> <i>ez-Zahîretü'l-fetâvâ</i>	
28	Muhammed b. Ahmed Ez-Zâhid (v. 632/1234)	<i>Terğîbü's-salât</i>	Bu eser <i>Hulviyyât</i> 'in ana kaynağıdır.
29	El-Mevsilî (v. 83/1284)	<i>el-Muhtâr li'l-fetâvâ</i>	
30	İbnü's-Sâ' Âtî (v. 694/1295)	<i>Mecma'u'l-bahreyn ve mültekâ'n-neyyireyn</i> <i>Şerhu Mecma'i'l-bahreyn</i>	
31	El-Kaşgarî (v. 05/1305)	<i>Münyetü'l-musallî ve gunyetü'l-mübtedî</i>	
32	Tâcü's-Şerî'a (v. 709/1309)	<i>Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-Hidâye</i>	
33	Ebû'l-Berekât En-Nesefî (v. 710/1310)	<i>Kenzü'd-dekâik</i> <i>el-Musaffâel-Vâfi</i>	
34	Es-Siğnâkî (v. 11/1311)	<i>en-Nihâye</i>	
35	Sadru's-Şerî'atî'l-Asgar (v. 747/1347)	<i>Şerhu Kitâbi'l-Vikâye</i>	
36	Et-Tarsûsî (v. 58/1358)	<i>Enfa'u'l-vesâil ilâ tahrîri'il-mesâil</i>	
37	Ebû Hanîfe El-İtkânî (v. 758/1357)	<i>Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrânet-Tebyîn</i>	
38	Ekmelü'd-Din El-Bâbertî (v. 786/1384)	<i>el-Înâye</i>	
39	İbn Melek (Ferîşteoğlu) (v. 797/134-	<i>Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn</i>	

	95)		
40	Kutbü'd-Dîn El-İznîkî (v. 821/1418)	<i>Mukaddimetü's-salât</i>	
41	El-Bezzâzî (v. 27/1424)	<i>el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye</i>	
42	Nebire-i Ömer (v. 832/1429)	<i>Câmi'u'l-muzmerât ve'l- müşkilât</i>	

Bunların yanı sıra *Hulviyyât*'ta müellifini tam olarak belirleyemediğimiz ancak birçok kitabın ortak ismi olan eserler de kaynak olarak kullanılmıştır ve bunların önemli bir kısmı da Hanefî literatürüne aittir. Bunlardan bazılarını ve bu isimdeki eserlerden bahseden kaynakları şöyle sıralayabiliriz:¹²

Akdiye-i Hassâf (İbn Kutluboğa: 1996, 97; Leknevî: ts., 29), *Câmî* (Leknevî: ts., 60-61), *Emâlî* (Kâtip Çelebi: 1951, I, 164-165), *Esbâbü'l-mağfire* (Kâtip Çelebi: 1951, I, 75), *el-Fetâvâ* (Leknevî: ts., 184; 212-213; Kehhâle: 1957, III, 838), *el-Fetâvâ's-Sirâciyye* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 1224-1247; Serkîs: 1928 I, 1007; 1247; Özel: 2006, 52), *Fetâvâ-yı Hucce* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 1222), *Fetâvâ-yı İbn Rüstem* (İbn Kutluboğa:1996, 87;Özel: 2006,16), *Fetâvâ-yı Serahsî* (Leknevî: ts., 188-189; 205-206; Kâtip Çelebi: 1951, II, 2002), *Fusûl* (Özel: 2006, 64), *Ğunye* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 1211; Leknevî: ts., 207; Özel: 2006, 188, 208), *Hidâye Şerhi* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 2042; II, 2033; Leknevî: ts., 50), *el-Kâfi* (Leknevî: ts., 101-102), *el-Kâfiye* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 1496-1502, 2034;Leknevî: ts.,123; Güngör: 1992, 340), *Mecma' Şerhi* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 1601; Leknevî: ts., 107-108; Bilmen: 1988, I, 414-415), *Mecmû'u'n- Nevâzil* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 1606;Köse:2006), *Muhîd* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 1619-1620; Leknevî: ts., 188-189, 205-206), *Şerhu Ahmed İsbîcâbî* (Leknevî: ts., 108, Özel: 2006, 38) *Şerhu'l-Muhtasari'l-Kudûrî* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 1631-1634), *Şerhu'l-Muhtasari't-Tahâvî* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 1627-1628), *et-Tecnis* (Kâtip Çelebi: 1951, I, 352-353), *Usul-i Husâmî Hâşiyesi* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 1848-1849), *'Usûlü Saffâr* (Kâtip Çelebi: 1951, I, 113; Kehhâle: 1957 II, 643), *Yenâbi'* (Kâtip Çelebi: 1951, II, 1632).

DEĞERLENDİRME

İsmail Bey, küçük yaşlardan itibaren aldığı eğitimi fıkıh sahasında hacimli bir eser oluşturacak düzeye getirebilmiş sınırlı sayıda devlet adamından birisidir. Bu eseriyle o, tebasının ihtiyaç duyduğu günlük dini bilgiyi kendisinin temin etmesi yoluna gitmiştir. Çok sayıda vakıf eseri yanında o, *Hulviyyât*'ı telif ederek tebasının dini ihtiyaçlarını da kendisi karşılamış olmaktadır. Böylece o, yönettiği insanların dinlerini kendi dillerinde öğrenmelerine zemin oluşturmuştur.

İsmail Bey'in vakfiyelerindeki vurgular ve eseri *Hulviyyât*, onun Hanefî mezhebine olan yoğun ilgisinin şahitleridir. İtikadi konularda Ebu Hanife'nin çizgisini koruyan İsmail Bey, *Hulviyyât*'ta itikat konularını bu istikamette işlemiştir. Ancak o, kuru bir itikat bilgisi vermek yerine iman-amel bütünlüğüne değinmiş, kimi zaman da tasavvuf kaynaklarından itikat ve ibadetin ahlakla desteklenmesi gerektiğine dair alıntılar yapmıştır.

Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e saygısını ve onları sahiplenmesini verdiği örneklerden ve kullandığı terimlerden öğrendiğimiz İsmail Bey'in, aynı durumu Züfer için göstermediğine şahit olmaktadır. Öyle ki onun "bizim imamlar", bizim ulema" tabirlerinde Züfer'e yer yoktur. O bu tabirleri yalnız Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve imam Muhammed üçlüsü için kullanmaktadır.

¹²Bu eserlerin müelliflerini tespit güçtür. Dolayısıyla söz konusu eserlerle ilgili bilgi barındıran tabakat kitaplarına ve diğer kaynaklara işaret etmekle yetineceğiz.

Bununla birlikte İsmail Bey, diğer mezhep imamlarına karşı olumsuz bir tavır takınmamış, hatta Ehl-i Sünnet'i tarif ederken Hz. Peygamber'in ashabin yolundan gidenlerle Ebu Hanife ve tabilerinin yanında Şafî ve takipçilerini de eklemiştir. Bu bakımdan o, hem Hanefî imamların görüşlerini vermiş, hem de diğer mezheplerin görüşlerini mukayeseli bir biçimde ele almıştır.

İsmail Bey, Hanefî kaynaklarındaki Ebu Hanife'ye bakışı aynen benimsemiş ve onun dindeki otoritesine mutlak surette boyun eğmiş görünmektedir. Hatta o, kimi zaman Ebu Hanife'nin uygulamalarını fiili sünnet gibi algılayan anlayışı aynen benimsemiş ve kabul etmiştir. Hanefî fakihlerin, kendi aralarındaki fihhi bir anlaşmazlığı İmam Muhammed'in *Asl'*ında yer alan ifadelerle çözmeye kalkışıp onu tartışmasız hakem kabul ettikleri bir konuyu kitabına alan İsmail Bey'in bu tavrını İmam Muhammed için de sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

İsmail Bey, *Hulviyyât*'ta Mâturîdî'ye az ama kayda değer bir yer vermiştir. Bunu itikadi konulardan çok fikhî konularda yapmıştır. Onun Mâturîdî'yi bid'at ve dalaleti yok eden biri ve Ehl-i Sünnet'in öncüsü olarak görmesi önemlidir. Böylece onun, Mâturîdî'ye verdiği değerin anlamı ortaya çıkmaktadır.

Hem idareci hem ilim adamı vasfıyla İsmail Bey, tarihe önemli bir not düşmüş, gerek örnek kişiliğiyle gerekse vakıf eserleri ve *Hulviyyât*'ıyla günümüz insanına çok şey anlatmaktadır. Candaroğulları'nın Osmanlı yönetimine geçmesinden sonra idareci kimliği sona erse de o, tebasına yol gösterme ve onları aydınlatma vazifesini icra eden *Hulviyyât*'ıyla etkinliğini korumaktadır.

KAYNAKLAR

Abdulkadiroğlu, Abadulkerim, “Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultanî Adlı Eseri Üzerine Not-lar”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Tebliğler*, Kastamonu 1988.

....., “Hulviyyât-ı Sultanî veya Şahî”, *Kültürümüzden Esintiler*, Ankara 1997.

Alp, Erdoğan, *Kastamonu* Kastamonu 1997.

Behçet, Mehmet, *Kastamonu Eski Eserleri*, (Haz. Musa S. Cihangir), Kastamonu 1998.

Beyhekî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn (v. 458/1065-66), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Hindistan 1344.

Bilmen, Ömer Nâsûhi, *Hukûku İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhıyye Kâmusu*, I-VIII, İstanbul 1988.

Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994.

Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1985.

Çifci, Fazıl, *Candaroğlu İsmail Bey Şahsiyeti ve Eserleri*, Kastamonu 1996.

Dârimî, Abdullâh b. 'Abdu'r-Rahmân Ebû Muhammed (v. 255/869), *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, Beyrut, I,

Devellioğlu, Ferit, *Osmalca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 2001.

Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Ankara 2008.

Ebû Hanîfe (v. 150/767), *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (İmam Azam'ın Beş Eseri içinde-Haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.

Gökoğlu, Ahmet, *Paflagonya*, Kastamonu 1952.

Güngör, Mevlüt, “Begavî Ferrâ”, *DİA*, İstanbul 1992.

Hamamcıoğlu, Necmi, *Hulviyyât-ı Şahî Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006.

Irâkî, Ebû'l-Fald (v. 806/1403-1404), *el-Muğnî 'an Hamli'l-Esfâr*, (Thk. Eşref Abdulmaksûd), I-II, Riyad 1415/1995.

İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler*, (Haz. İsmet Parmaksız), Ankara 1981.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Kahire 1119.

İsmail Bey, *Hulviyyât*, 01 Hk 490.

....., 06 Hk 1258.

....., 06 Mil Yz B 1025.

....., 06 Mil Yz B 218.

....., 06 Mil Yz B 704.

....., 06 Mil Yz B 801.

....., 22 Sel 408.

....., 22 Sel 4948.

....., 25 Hk 23919.

....., 34 Nk 1511.

....., 37 Hk 3710.

....., 50 Ür 235.

....., Millî Kütüphanesi, YzA 4412/2.

....., Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 2455.

....., Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi, Serez Koleksiyonu, 688.

....., TTK, Y/735.

Karagöz, Nail, "Candaroglu İsmail Bey ve Hulviyyât Adlı Eserindeki 'Fıtır Sadakası Bâbı'", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 2012, ss. 267-288.

....., *Hanefî-Mâturîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (HulviyyâtÖrneği)*, Ankara 2015.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kulûb ve'l-fünûn* (nşr. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge), I-II, İstanbul 1951.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-IV, Dımaşk, 1957.

Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2009.

Köse, Murtaza, "Ali b. Ebubekir el-Merğînânî ve 'el-Hidâye' Üzerine Bir Bakış" *Yeni Ümit Dergisi*, Sayı: 73, 2006.

Kutlu, Sönmez, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, İstanbul 2011

Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd, *Kitâbü't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (Thk. Abdulmecid Türkî), Beyrut 1995,

Leknevî, Ebûl-Hasenât Muhammed Abdu'l-Hayy, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut ts.

Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2005, s. 67.

Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin, İbn. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, (v. 261/874-75), *Sahîhu Müslim*, I-V, (Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Beyrut ty.

Nesefî, Ömer, *İslâm İnancının Temelleri/ Akaid*, İstanbul 1971.

Ozanoğlu, İhsan, *Kastamonu'nun Yetiştirdiği Meşhur Adamlar Candarogulları, (İsmail Bey)*, Kastamonu 1959

Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2006.

Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Çev. Şerafettin Gölcük *Usûlü'd-Din*), İstanbul 1994.

Sâbûnî, Nureddin, *Mâturidiyye Akâidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), ty., yy.

Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabiyye*, I-II, Kâhire 1928.

Şık, İsmail, *Hanefî-Mâturîdî Gelenegin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, Ankara 2009, s. 219.

Tatlı, Bekir, *Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Adana 2009, s. 230-260.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, (1988). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara.

Üzüm, İlyas, “İYÂZÎ, Ebû Nasr”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII

Yücel, Yaşar, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I*, Ankara 1991.

<https://www.yazmalar.gov.tr>

IV. OTURUM
06 MAYIS 2017 CUMARTESİ
İMAM SERAHSÎ SALONU
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Osman KARADENİZ

11:00-11:15 **Prof. Dr. Mehmet ATALAN**
Ebu Hanife ve Ca'fer-i Sâdık

11:15-11:30 **Prof. Dr. Ahmet AK**
Mâturîdî'nin Eserlerinde Ebû Hanife'nin İzleri: Şefaât Anlayışı Örneği

11:30-11:45 **Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN**
Şii Kaynaklarda Ebu Hanife Algısı: Dinin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Ebu Hanife'ye
Yönelik Suçlamalar

12:00-12:15 **Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ**
Horasan'da Mâturîdî-Şii İlişkileri

EBU HANİFE VE CA'FER-İ SÂDIK*Abu Hanifa and Ja'far al-Sadiq*Mehmet ATALAN¹**Özet**

Ca'fer-i Sâdik ve Ebû Hanife aynı dönemde yaşamış, birbirinin akranı iki büyük âlimdir. Doğum tarihleri aynı olmakla beraber, Ca'fer-i Sâdik, Ebû Hanife'den iki yıl önce vefat etmiştir. Aynı zaman diliminde ve birbirine yakın muhitlerde yaşamış âlimlerin, özellikle ilmi alandaki diyaloglarının olması normal olup, ilmi ilişkileri kaçınılmaz olmuştur. Ali b. Ebî Tâlib'in soyuna büyük sevgi besleyen Ebû Hanife'nin görüşleri, dönemdeki halifelerin memnuniyetsizliğine sebep olmuş, hatta onu takip ettirmek üzere peşine adamlarını takmışlardır. Ebû Hanife'nin yaşadığı dönemde hem Emeviler hem de Abbasilerin, Ali soyuna yaptıkları kötülükler, onun üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu sebeple Ebû Hanife, Zeyd b. Ali ve oğlu Yahya b. Zeyd'in Emevi yönetiminin; Muhammed b. Abdillan en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'in Abbasi yönetiminin yaptıkları zulümlere karşı ayaklanmalarını maddi ve manevi açıdan desteklemiştir. Ebû Hanife, Zeyd b. Ali, Muhammed Bakır, Abdullan b. Hasan ve Ca'fer-i Sâdik gibi âlimlerle görüşerek bilgi ve fikir alışverişinde bulunmuştur. Ca'fer-i Sâdik ve Ebû Hanife'nin tartışmaları, Halife Mansur'un halifeliği döneminde geçtiğine göre hem Ebû Hanife hem de Ca'fer-i Sâdik en az 56 yaşındaydılar. Ebû Hanife ve Ca'fer-i Sâdik arasındakimünasebeti hoca talebe ilişkisinden çok öte çağdaş iki âlim arasında cereyan eden bir diyalog olarak kabul etmek gerekmektedir. Çünkü şu bir gerçektir ki, Ca'fer-i Sâdik, Ebû Hanife'ye "Irak Fakihi" unvanıyla hitap etmiş ve ona karşı bir âlim muamelesinde bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler; Ebû Hanife, Ca'fer-i Sâdik, Irak Fakihi.

Abstract

Ja'far al-Sadiq and Abû Hanifa are two important peer scholars living in the same era. Although their dates of births are the same, Ja'far al-Sadiq died two years before Ebû Hanifa. The scholarly dialogs and scholarly relations occurred naturally between these two peer scholars living in the close districts. The thoughts of Abû Hanifa having sincere affection to the ancestry of Ali b. Ebî Tâlib caused the khalifas of the period to discontent and in some cases they hired people to follow him. The malignancies conducted on the family of Ali by Omayyads and Abbasids affected Ebû Hanifa deeply. That is why Abû Hanifa provided moral and material support to Zeyd b. Ali and his son Yahya b. Zeyd in their rebellions against the tyranny of Omayyad rule and Muhammed b. Abdillan en-Nefsü'z-Zekiyye and his brother İbrahim Abbasi rule. Abû Hanifa exchanged ideas with the scholars such as Zeyd b. Ali, Muhammed Bakır, Abdullan b. Hasan and Ja'far al-Sadiq. Since the discussions between Ja'far al-Sadiq and Abû Hanifa took place in the caliphate of Khalifa Mansur, both Abû Hanifa and Ja'far al-Sadiq must be 56 years old. The relation between Abû Hanifa and Ja'far al-Sadiq should be interpreted not as a scholar-student but rather as peer scholars. It should also be noted that, Ja'far al-Sadiq called Abû Hanifa as 'The Cannonist of Iraq' and treated him as a scholar.

Keywords: Abu Hanifa, Ja'far al-Sadiq, The Cannonist of Iraq.

¹ Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

Ebu Hanife en-Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, 80/699 yılında Kûfe'de doğmuştur.² Kûfe ve Bağdat'ta yetişmiş ve 150/767'de vefat etmiştir. Gençliğinde Ebû Amr eş-Şa'bi(104/722)'nin de teşvikiyle ilimle uğraşmıştır.³ Ehl-i Sünnet itikadî görüşlerinin teşekkülünde önemli rol oynayan Ebû Hanife, İslam düşüncesinin teşekkülünde önemli rol oynamıştır. Ataları aslen Kâbil'lidir. Dedesi Zûtâ, Kûfe'ye savaş esiri olarak gelmiş, İslam'ı kabul etmiş ve Benu Teymullah'ın dostça himayesi altında oraya yerleşmiştir.⁴ Bunlar arasında en yaygın kabul Fars veya Türk asıllı olduğudur. Ebû Hanîfe'nin Farsça bilmesini onun Fars kökenli oluşuna delil sayanlar olduğu gibi,⁵ *el-Fıkhü'l-Evsat*'ta Türk yurdundan/Arzı't-Türk⁶ bahsetmesini onun Türk kökenli oluşuna işaret sayanlar da olmuştur. Torunu İsmâîl'in, "*Vallahi bizim sülalemize kölelik asla uğramamıştır*" demesi de, sülalenin asaletiyle irtibatlandırılmıştır.

Ebû Hanife, *Ashabu'r-Re'y* adıyla bilinen bir ekolün temellerini atmıştır. İlk olarak kıraat, hadis, nahiv, şiir, edebiyat, felsefe ve o dönemde revaçta olan diğer ilim dallarıyla meşgul olan İmam,⁷ daha sonra kalam ve cedel ilimlerine uzmanlaşmıştır.⁸ Ebû Hanife'nin bizzat kendisinin kaleme aldığı herhangi bir eserinin olmadığı söylenir.⁹

Ebû Hanife'nin birçok farklı bölge ve ırka mensubiyetinin rivayet edilmesi, babası Sabit'in bütün bu anılan yerlerde bir müddet oturduktan sonra, Kûfe'ye gelip yerleşmiş olmasıyla izah edilebileceği gibi; diğer büyük ve önemli şahsiyetlerde görüldüğü üzere, farklı ırk ve bölge mensuplarının ona sahip çıkmak istemesiyle de açıklanabilir.¹⁰

Ebû Hanife, itikadî problemlerin halinde bu problemlere çözüm getiren ilk âlim olarak gördüğü Ali b. Ebî Tâlib'i model olarak almış, onun metodundan önemli ölçüde faydalanmıştır.¹¹ Hz. Ali Efendimiz İslam'ı ilk kabul eden sahabelerden olup, İslam tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biridir. Daha çocukken babası Ebû Tâlib'in evinden ayrılarak, Hz.

² Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd(236/850), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut trz., VI/368-369; Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm(385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1994, 251; Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî(463/1071), *Târîhu Bağdât*, Daru'l-Kütübî'l-Arabi, I-XIV, Beyrut, trz., XIII/330; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed Muhammed b. Ebî Bekir İbn Hallikân(681/1282), *Vefâyatü'l-A'yan ve Enbâi'z-Zeman*, thk., İhsan Abbas, I-VI, Beyrut trz., V/405-415; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî(748/1347), *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, I-XXV, Beyrut 1981-1988, VI/391.

³ el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî(568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanife*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut 1981, 83.

⁴ Hafızuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Harizmî el-Bezzâzî el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanife (Mekkî'nin Menakıbı ile birlikte)*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut 1981, I/65, 66. Ebû Hanife, esas itibarıyla Sünnî akidenin önemli tezahürlerinin açıkça ifadesinden mesul şumullü bir hareketin merkezinde idi. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev., E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, 177.

⁵ Muhammed Hamidullah, *İmam-ı Azam ve Eseri*, Çev., Kemal Kuşçu, İstanbul 1963 s. 27.

⁶ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanife*, trc. ve nşr. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2000, s. 39.

⁷ İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, el-Fihrist, Matbaatu'l-İstikame, Kahire tsz., 251; Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî(346/957), *Murucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, I-IV, Beyrut 1997, III/316; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 145-147, 162. Ayrıca bkz., Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 177.

⁸ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 162; ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, (748/1347), *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, (I-XXV), nşr. Beşşar Avvâd Ma'ruf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996, IV/302.

⁹ Geniş Bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV. Yay., Ankara 2000, 7-19. Krş., Temel Yeşilyurt, "Fıkhü'l-Ekber'e Metodolojik Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar*, C: 15 S: 1-2 (2002), 175-184, 176.

¹⁰ Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit (463/1071), *Târîhu Bağdât*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut trz., XIII/324-325. Ayrıca bkz., Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., VI. Baskı, İstanbul 1993, 60.

¹¹ en-Numan b. Sabit Ebû Hanife(150/767), *el-Alim ve'l-Müteallim*, nşr., M. Zahid Kevseri, Çev., Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde, İstanbul 1981, *Risale*, 69.

Peygamber'in evine taşınmış¹² ve böylelikle Hz. Peygamber tarafından hem eğitim hem de genel ahlak ve kültür açısından mükemmel bir şekilde yetiştirilmiştir.¹³

Ebû Hanife, ömrünün 52 yılını Emevî idaresinde (Halife Abdülmelik b. Mervan ile II. Mervan dönemleri arası) geçirmiş, bu süre içinde Ali oğullarına duyduğu yakınlıktan dolayı Emevîler'in Ali oğullarına uyguladığı baskı ve şiddetten o da nasibini almıştır. II. Mervan'ın Kûfe kadılığı veya beytü'leminlik teklifini kabul etmeyince hapse atılmıştır.¹⁴

Ebû Hanife, Abdülmelik b. Mervan'dan sonra gelen Emevî halifeleri dönemine ve Abbasîlerin ilk iki halifesinin yönetimlerine şahit olmuştur. Bu dönemlerde onun siyasi tavrını belirleyen en önemli etken, bu idarelerin totaliter uygulamaları ve özellikle Ali oğullarına karşı tutumlarıdır. Bu yüzden siyasi idarenin resmi görevlendirme taleplerini sürekli reddetmiş ve bu yönetimlere karşı ayaklanan Ali oğullarına ilmî, maddi ve lojistik destek vermekle siyasi eğilimini açıkça beyan etmiştir.¹⁵ İmamı A'zam Ebû Hanife ömrü boyunca, Hz. Ali'nin soyuna karşı büyük bir yakınlık ve bağlılık duymuş, hep Ehl-i Beyt'in yanında olmuş, maddi ve manevi olarak onları desteklemiştir.¹⁶

Ebû Hanife ve Ali oğulları ilişkisi,¹⁷ ilk planda Ebû Hanife'nin Emevî ve daha sonra da Abbasî siyasetlerini eleştirmesi¹⁸ ve onların yaptığı zulüm ve kötülöklere karşı Ali oğullarına destek vermesi şeklinde göze çarpmaktadır. Ebû Hanife Emevîleri açıktan tenkit etmeye ve onlara karşı Ali oğulları ayaklanmalarına destek vermeye devam etmiştir. Onun Hz. Ali ve evladına gösterdiği kesintisiz sevgi ve bağlılığın temelinde, bu yönetimlerin haksız uygulamalarının önemli payı vardır.

Ebû Hanife, gasıp ve zorba yöneticilere karşı isyan ederek ayaklanmalara destek verilmesi gerektiği konusunda fetvalar vermiştir. Bu çerçevede önce Emevîlere karşı Zeyd b. Ali'yi desteklemiş¹⁹ daha sonra Abbasîlere karşı Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ile kardeşi İbrahim b. Abdillâh'ın isyanına destek vermiştir.²⁰

Ebû Hanife'nin Zeyd b. Ali(122/739) lehine verdiği fetva ve maddi desteğin yanında, Ali oğullarından Muhammed Bakır(114/732), Abdullah b. Hasan b. Hasan el-Mahd(145/762) ve Ca'fer-i Sâdık(148/765)'la da bazı ilmi sohbetleri olmuştur.²¹ Ancak onun, tabiiinden olan üstatları arasında kendisinden en çok istifade ettiği şahıs Hammad b. Ebî Süleyman (120/737)'dir. Hammad, Ebû Amr eş-Şa'bi(104/722) ve İbrahim en-Nehâî(95/714)'den ders almıştır. Bu ikisi de, Kâdî eş-Şüreyh(78/697), Alkame b. Kays(62/681), Mesruk b. Ecda'(63/682), Esved b. Yezid(95/714)'den ders almışlardır. Bu hocalar da ilimlerini, Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ud ve Abdullah b. Abbas'dan almışlardır. Bu silsilede görüldüğü üzere Ebû Hanife'nin temsilcisi olduğu Kûfe ekolünün ilmî birikiminin

¹² Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm(218/834), *es-Sîretu İbni Hişâm*, Çev. Hasan Ege, Kahraman yay., I-IV, İstanbul 1994, I/326-328.

¹³ Abdulhamîd Hibetullah b. Muhammed b. el-Hüseyin İbn Ebî'l-Hadîd(655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belağa*, I-VI, Beyrut 1954, I/484-485.

¹⁴ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, (I-X), Dârü's-Sâdr, Beyrut, tsz., VI/368-369; Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec el-İsfehânî(356/967), *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1987, 146; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 239.

¹⁵ Ayrıca bkz., Ahmet Yaman, "Ebû Hanife ve Reel Siyaset", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi*, Kur'an Araştırmalar Vakfı, I-II, Bursa 2003, II/31.

¹⁶ Fığlalı, Ethem Rûhi, İmâmiyye Şîası, (Ca'feriyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri, Selçuk Yayınları-Kent Basımevi, İstanbul 1984, 164.

¹⁷ Mehmet Atalan, "Ebu Hanife ve Ali Oğulları", *Dini Araştırmalar*, VIII/24 (2006), 157-168.

¹⁸ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 128; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid el-Endelûsî İbn Hazm (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, I-V, Beyrut 1975, V/20-23.

¹⁹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Endülisi İbn Abdilber(463/1071), *el-İntika fi Fedaili's-Selaseti'l-Eimme*, Kahire 1350, 59; el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, XIII/385; Hacı Şerif Ahmet Reşit Paşa, "Ebû Hanife'nin Siyaset Anlayışı," Sad., Mevlüt Uyanık, *İslami Araştırmalar dergisi*, I/1-2(2002), 259-272, 271.

²⁰ İbn Abdilber, *el-İntika*, 59; el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, XIII/385.

²¹ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 38, 41; Muhyiddin Ebî Muhammed Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, thk., Abdulfettah Muhammed el-Hilv, I-IV, Riyad 1978, II/454.

kaynağı, Abdullah b. Mes'ud ve Ali b. Ebî Tâlib'e kadar uzanmaktadır.²² Ayrıca Ebû Hanife, Abdullah b. Abbas'ın kölesi İkrime ve Abdullah b. Ömer'in azaldı kölesi Nâfi vasıtasıyla adı geçen sahabelerin ilmî varis olmuş, Mekke fakihî Atâ b. Ebî Rebah'tan da uzun süre ders almıştır. Onlar vasıtasıyla Mekke ve Medine'nin ilmî mirasını tevarüs etmiş, özellikle Hz. Ömer ve Abdullah b. Abbas gibi fakih sahabelerin görüş ve fetvalarını öğrenme imkânı bulmuştur.²³ Çeşitli vesilelerle birçok Ali evladının yanında Malik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne ile de görüşerek onlarla bilgi ve fikir alışverişinde bulunmuştur.

Onun düşünce dünyasının teşekkülünde Ali b. Ebî Tâlib, Zeyd b. Ali, Muhammed Bakır, Ca'fer-i Sâdik gibi Ali oğullarının önemli bir yeri olmuştur.²⁴ Ebû Hanife, Ali oğullarıyla ilişkilerini bu şekilde sürdürürken, çağdaşı olan Ca'fer-i Sâdik'la ilişkileri ise daha ileri bir safhada olmuştur. Ebû Hanife ve Ca'fer-i Sâdik'ın siyasi, fikhî ve kelâmî konularda karşılıklı diyalogları olmuş ve birbirlerini takdir eden ifadeler kullanmışlardır. İlk dönem kaynaklarına bakıldığında, Ebû Hanife'nin Ca'fer-i Sâdik'la karşılaşmasının, Halife Mansur döneminde olduğu anlaşılmaktadır.²⁵

Ca'fer-i Sâdik hicrî 80 tarihi itibariyle, amcası Zeyd b. Ali, İmam Ebû Hanîfe²⁶ ve Mutezile'nin birinci imamı Vâsıl b. Atâ ile aynı yılda doğmuştur.²⁷ Hicrî 148 tarihi itibariyle, İmam Ebû Hanîfe'nin vefatından iki sene evvel vefat etmiştir.²⁸

Ca'fer-i Sâdik, ilmi, zühtü ve takvasıyla döneminde öne çıkmış din bilginlerinden biridir. Yaşadığı ortam, hilafet mücadelesi sonucu ortaya çıkan siyasi otorite boşluğunun olduğu Emevîlerin son dönemi ile Abbasi iktidarının ilk dönemlerine rastlamaktadır. Ca'fer-i Sâdik, Abbasi dönemindeki ortamın refah ve düşünce özgürlüğünden yararlanarak ilmîni, öğrenci ve ravileri aracılığıyla yayma imkânını yakalamıştır. Kaynaklar o dönemde Ca'fer-i Sâdik'ın verdiği eğitime katılan dört bin civarında öğrencisinin bulunduğunu kaydetmektedir. Dahası ehl-i sünnet'in iki büyük mezhebi olan Hanefî ve Malikî mezheplerinin kurucuları, Ebu Hanife(150/767) ve İmam Malik(179/795) de, çeşitli konularda onunla görüş alışverişinde bulunmuşlardır. Bunlara ilaveten onun ders halkalarına katılanlar arasında Sufyan b. Uyeyne(198/813), Sufyan es-Sevrî (161/777), Eyyub Sicistanî, Yahya bin Said el-Ensârî (198/813) gibi ilim ve takvayla şöhret bulan kimseler de vardır. Bu durum, onun kurduğu ekolün döneminin güçlü bir ilmi geleneği olduğunun göstergesidir ve ileride fikhî bir mezhep olarak ortaya çıkacağına da işaretlerini vermektedir.

İmam-ı Azam Ebû Hanîfe, Ca'fer-i Sâdik'ı kastederek: “*İnsanların en bilgilisi, insanların fikhî içtihatları en iyi bilendir*”²⁹ demiştir. Ayrıca: “*Vallahi Ca'fer b. Muhammed Sâdik'tan daha fakîh (bilgin) birini görmedim*”³⁰ ve ondan ders aldığı iki yılı kastederek “*Eğer o iki yıl olmasa Numan helâk olurdu*” buyurmuştur.³¹

²² el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 148-150.

²³ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 148-150.

²⁴ Geniş bilgi için bkz., İlyas Çelebi, “Risaleleri ve İtikadî Görüşleri İle Ebû Hanife”, *İslâmî Araştırmalar Ebû Hanife Özel Sayısı*, 15:1-2 (2002), 63-81, 63-64.

²⁵ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 148; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, II/257-258; ez-Zehebî, *Tezkirâtu'l-Huffâz*, I-IV, Haydarabad 1956, I/107.

²⁶ Cuma Muhammed, Ali, “Ca'fer es-Sâdik”, *Mevsûatü'l-İlmi'l-Fikri'l-İslâmî*, el-Mecâlisu'l-A'lâ liş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kâhire 1425/212, 212- 214;en-Neşşar, Ali Sâmî, *İslamda Felsefe Fikrinin Doğuşu*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1977, 161.

²⁷ en-Neşşar, *İslamda Felsefe Fikrinin Doğuşu*, 161.

²⁸ Mustafa eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbaa- İmamü'l A'zam Ebû Hanîfe en-Nu'man*, tsz., 57. Cemalüddin Ebu'l-Haccac Yusuf, (h.654-746), *Tehzîbü'l-Kemal fî Esmâi'r-Rical*, (I-XXXV), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, V/79.

²⁹ ez-Zehebî, *Tarih*, III, 830; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal fî Esmâi'r-Rical*, V/79; es-Sübânî, Ca'fer, *Mevsûatu Tabakâti'l-Fukahâ*, (el-İmam es-Sâdik Müessesesi ilmî heyeti tarafından telif edilmiştir), Mektebetü't-Tevhîd, Kum, h.1418, II/8.

³⁰ ez-Zehebî, *Tezkire*, I, 166; ez-Zehebî, *Tarih*, III, 829; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal fî Esmâi'r-Rical*, V/75, 76-79.

³¹ en-Nablûsî, Şeyh Affî, “el-İmam Ca'fer es-Sâdik”, *İmam Ca'fer es-Sâdik- Dirasât ve Ehbâs*, Yayın: Müsteşariyyetü's-Sekâfe, Şam tsz., 354.

İmâmiyye tarihçileri, Ebû Hanîfe'nin, iki yıl Ca'fer-i Sâdık'ın sohbetlerinde bulunduğunu ve Ca'fer-i Sâdık'ın rivayetlerinin İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in kitaplarında bulunduğunu zikrederler.³² Ebû Hanîfe'nin onun öğrencisi olmasını şu şekilde değerlendirenler de vardır: “Ca'fer-i Sâdık Sâdık ve Ebû Hanîfe aynı sene dünyaya gelmişler, dolayısıyla aynı yaşadılar. Gerçi aynı yaşta olmak, diğerinden ders almaya ve talebe olmaya mani değilse de ekseriyetle kişi kendinden küçüklere ders verir. Ca'fer-i Sâdık ve Ebû Hanîfe arasındaki ilişki ise ilim ve marifetlerinin tebâdulü sahasında ortaya çıkmıştır.”³³ Ebû Hanîfe'nin, Mekke ve Medîne'de ikameti esnasında ve Hicaz yolculuklarında Ca'fer-i Sâdık Sâdık'ın pederi İmam Bâkır ile beraberliği olmuştur. Ebû Hanîfe, İmam Bâkır'dan ilk ders alanlardan biridir.³⁴ Alıntılanan cümlelerin devamında ise şu mukayese vardır: “Ca'ferî fikhî, vahyin menbâna dayanan, müstakim bir ilme bina edilmiştir ve kıyasa muhaliftir. Zira Ca'fer-i Sâdık ile aynı dönemde yaşayan Ebû Hanîfe, muasırlarınca meşhur olan birçok hadise muttali olmadığı için, nakli delilin bulunmadığı yerde kıyasa mecbur olmuştur. Halbuki Ca'fer-i Sâdık: “İlmin kaynağından haber verenler için kıyasa gerek yoktur” buyururdu. Kıyasta hata edilse, edeni hata ve dalalete düşürür. Mâlikî Mezhebi'nin önderi İmam Mâlik ise Medîneliydi ve orada büyümüştü. Medîne ehlinin ameli Mâlikî Mezhebi'nde mühim bir kaynak sayılmıştır. Zira onun dediğine göre: „Bu şehrin halkı, fikhî ahkâmını kendi ecdadı ve medar-ı iftiharî olan Hz. Resûlullah'tan öğrenmiştir. Bundan dolayıdır ki onların amelleri hayırlı olan sahabe ve Resûl-i Ekrem'in efallerine dayanır.’ Ama bu vukuftiyet Ehl-i Beyt hanedanı içinde mevcut idi. Hz. Ali'nin hem nesebî hem ilmi yakınlığındandır dolayısıdır ki Resûlullah'ın efal ve akvalleri en çok Ali'nin efal ve akvallerine yansımıştı. O'ndanda oğlu Hasan ve Hüseyin'in ve sırasıyla Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali ve Ca'fer b. Muhammed'in efallerine yansımıştı. Birinden diğerine aksetmişti. Demek Ca'ferî fikhî Malikî fikhî'nden daha vazih ve aşikardır. Şafîî Fikhî'da Malikî Fikhî'nin arkasından gelen ve yayılan mezheptir. Esas ve temelleri cihetinde Ehl-i Beyt'in fikhına hiçbir zaman eşit olamaz. Hanbelî Fikhî ise hadîslere ve rivayetlere dayanan bir durum arzeder.”

Başta Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit el-Kûfî(150/768)³⁵ olmak üzere İslâm fukahâsının birçoğu, Ca'fer-i Sâdık'tan hadîs rivayet etmiştir. Birgün İmam Ebû Hanîfe, Ca'fer-i Sâdık Sâdık'tan hadîs dinlemeye gelmişti. Ca'fer-i Sâdık bir asaya dayanarak gelir. Ebû Hanîfe: “Ey Resûlullah'ın oğlu, daha asâya ihtiyaç duyacak yaşa gelmediniz!” der. Ca'fer-i Sâdık: “Dediğin doğru fakat bu Resûlullah'ın asâsıdır ve ben ondan bereket umuyorum” deyince, Ebû Hanîfe hemen atılır ve asayı öpmek ister. Ca'fer-i Sâdık dirseğine kadar kolunu açarak: “Vallahî sen bu tenin, bu tüyün Resûlullah'tan olduğunu biliyor onu değil asayı öpüyorsun!” der.”

Ebû Hanîfe ile Medîne ve Irak'ta; Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ ve Hafs b. Sâlim ile de Mekke'de ilmi tartışmalar yaptığı bilinmekte olan³⁶ Ca'fer-i Sâdık birgün Ebû Hanîfe'ye şu soruları sorar: “İhram yasakları içinde olan bir Müslümanın, ceylanın rubaiye dişlerini kırması konusunda ne dersin?” O: “Ey Resûlullah'ın oğlu bu konuda bir şey bilmem!” der. Ca'fer-i Sâdık: “Çok zeki ve kurnazsın, ancak ceylanın rubaiye dişlerinin olmadığını, sadece seniyy dişlerinin olduğunu bilemedin” diyerek latife yapar.³⁷

Abbasî halifesi Mansur'un isteği üzerine, Ebû Hanîfe kırk sual hazırlar ve bu sualleri Ca'fer-i Sâdık'a sorar. O da: “Siz şöyle diyorsunuz, Ehl-i Medine şöyle diyor ve biz şöyle diyoruz; kimisi bize tâbi, kimisi onlara tâbi, kimisi bize muhalif” diye ayrıntılarıyla bütün

³² el-Kummî, Sa'd b. Abdullah Ebî Halefî'l-Eş'arî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, Tahran 1963, 211-212; Muğniye, Muhammed Cevad, *Ehl-i Beyt Menziletühüm ve Mebadihim*, Dâru't-Teyyari'l-Cedîd, Beyrut tsz., 86.

³³ eş-Şek'a, Mustafa, *el-Eimmetü'l-Erba'a-İmamı'l-A'zam Ebû Hanîfe en-Nu'man*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1977, 57.

³⁴ Ahmed, Abdülhüseyin Ali, *el-Hulefâu'l-Abbasiyyîn*, Dâru'l Kutrî İbn el-Fücâe, Katar 1985, 47.

³⁵ Buhârî, Ebû Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cu'fî (256/870), *Kitabu't-Târîhi'l-Kebîr*, (IIX), Mektebetü'l İslâmiye, Diyarbakır, tsz., II, 198; ez-Zehabî, *Tarih*, III/829; Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lam*, Y.y., 1954, II/121.

³⁶ Öz, “Ca'fer es-Sâdık”, VII, 1.

³⁷ İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-A'yan*, I-VIII, Beyrut tsz, I/328.

sorulan meseleleri izah eder. Bunu üzerine Ebû Hanîfe Ca'fer-i Sâdık'ın ilim ve irfandaki yüksek değerini belirtmek için “İnsanların en bilgini, onların ihtilaflarını en iyi bilendir” der.

Ca'fer-i Sâdık, Ebû Hanîfe'ye Irak fukahâsını kastederek “Siz”, eserlerinden anlaşılmanları kastederek “Ehl-i Medîne” ve Ehl-i Beyt'i kastederek “Biz” der.³⁸ Şîa'ya göre “Biz” derken, Şîa mezhebinin kastetmiştir.³⁹ Ardından Ebû Hanîfe: “Şüphesiz insanların en âlimi, onların ihtilaflarını en iyi bilendir, diye rivayet olunmamış mıdır?” demiştir.⁴⁰

Ca'fer-i Sâdık, bir gün Ebû Hanîfe'ye: “Fetva verirken neye dayanıyorsun?” diye sorar. Ebû Hanîfe: “Allah'ın Kitabı ve Resûlünün sünnetine” der. Ca'fer-i Sâdık: “Peki bunlarda nass bulamazsan?” deyince Ebû Hanîfe: “Bulduğum şey üzere kıyas yapıyorum” diye cevaplar. Ca'fer-i Sâdık: “Vah sana ey Numan! İlk kıyası yapan şeytandır ve yanılmıştır.⁴¹ demiş, ateşe bakıp onu daha üstün görüp, daha faziletli bir şeyden yaratılan, diğerine secde etmez demişti.⁴² Kim kendi görüşü ile dinde kıyas yaparsa, şeytana uyduğu için, Allah kıyamet günü onu şeytanın yakını kılar.”⁴³

Ca'fer-i Sâdık devamla sorar: “Ey Numan sence bevl mi, meni mi daha temizdir?” Ebû Hanîfe: “Meni” deyince, Ca'fer-i Sâdık: “Öyleyse nasıl olur da, Allah bevlden sonra abdest, meni çıkınca ise guslü emrediyor? Böyle kıyas olur mu?”⁴⁴ der.

Ca'fer-i Sâdık: “Peki adam öldürmek mi, zina etmek mi daha büyük suçtur?” diye devam etti. Ebû Hanîfe: “Cinayet daha büyüktür” diye cevaplayınca, Ca'fer-i Sâdık: O zaman Allah, katle iki şahiti yeterli görüp, zina için neden dört şahit istiyor?” dedi. Ardından: “Namaz mı, yoksa oruç mu daha önemlidir?” sorusunu ise, Ebû Hanîfe: “namaz” diye cevaplayınca, Ca'fer-i Sâdık: “Öyleyse, kadınlar özel günlerinde kılamadıkları namazlardan sorumlu değilken, neden tutamadıkları oruçlarını kaza etmek zorundadırlar?” diye sorar. Ebû Hanîfe susar ve cevap vermez. Ca'fer-i Sâdık bunu üzerine: “Allah'tan kork ve Allah'ın dininde kıyas yapma!” buyurur.⁴⁵

Ebû Hanîfe ile Ca'fer-i Sâdık aynı asırda yaşamış⁴⁶ ve bazı kaynaklara göre Ebû Hanîfe, Ca'fer-i Sâdık ile aynı yaşta olmakla birlikte ondan ilim almış ve onu insanların en bilgini olarak kabul etmiştir.⁴⁷ Ebû Hanîfe, Ca'fer-i Sâdık hakkında, “İnsanların en bilgini, müçtehitlerin ihtilaflarını en çok bilen kimse olupve bundan daha fakih bir kimse görmedim”⁴⁸ derken, Ca'fer-i Sâdık da Ebû Hanîfe ile ilgili olarak: “Ebû Hanîfe halkının en fakih idi”⁴⁹ demiştir.

Başka bir rivayette, Ca'fer-i Sâdık, Ebû Hanîfe'ye şu soruyu sormaktadır; Allah'ın kitabından bir nas ve Peygamberden de bir haber bulamadığın bir meselede ne yaparsın? Ebû Hanîfe de onu, benzerini bulabildiğim birisine kıyas ederim, dedi. Ca'fer-i Sâdık, ilk kıyası yapan şeytandır. Nitekim Şeytan, ben Adem'den daha hayırlıyım. Çünkü beni ateşten, onu ise çamurdan yarattı demiş ve ateşi çamurdan daha üstün bir unsur kabul etmiştir. Böylece bu davranışı, onun rezil, rüsvay edici azapta ebedi kalmasına sebep olmuştur. Ebû Hanîfe, Ca'fer-

³⁸ ez-Zehebî, *Tarih*, III, 830; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, VI, 257; Abdülhâlim el-Cündî, *el-Ca'fer-i Sâdık es-Sâdık*, 101-102.

³⁹ eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erba'a-İmamu'l-A'zam Ebû Hanîfe en-Nu'man*, 57.

⁴⁰ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal fî Esmâ'r-Rical*, V/79.

⁴¹ Sâd Süresi, 38/76.

⁴² Mağribî, *Kâdi Ebî Hanîfe en-Nu'man b. Muhammed et-Temîmî (363), Şerhü'l-Ahbar Fî Fedâilü'l-Eimmeti'l-Athar*, I-III, Dâru's-Sekaleyn, Beyrut 1993, III/300-301.

⁴³ en-Nablûsî, “*el-Ca'fer-i Sâdık es-Sâdık*”, 351

⁴⁴ Mağribî, *Şerhü'l-Ahbar Fî Fedâilü'l-Eimmeti'l-Athar*, III/300-301.

⁴⁵ Mağribî, *Şerhü'l-Ahbar Fî Fedâilü'l-Eimmeti'l-Athar*, III/300-301.

⁴⁶ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 148.

⁴⁷ Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-İsfahânî(430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1932-1938, III/198-199; Mustafa Şek'a, *Eimmetü'l-Erba İmamu Azam Ebû Hanîfe*, Daru Kütübü's-Salamet, Kahire trz., I/57.

⁴⁸ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 173; ez-Zehebî, *Tezkirâtu'l-Huffâz*, I/157.

⁴⁹ Zafer Ahmed el-Osmanî et-Tehânevî, *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadis(Mukaddimetü'l-lai's-Sünen İçinde)*, thk. A. Ebû'l-Gudde, Karaçi trz., 199.

i Sâdık'a yaptığı kıyasın, tamamen Sünnet'e uygun olduğunu, Muhammed Bakır'ın da aynı suçlamada bulunduğunu ifade etmiştir. Örnek olarak da Muhammed Bakır'a verdiği cevapların aynısını vermiştir.⁵⁰

Ebû Mutî el-Belhî de, Ebû Hanîfe ile Ca'fer-i Sâdık arasındaki kıyasla ilgili başka bir tartışmayı nakleder; "Bir gün Kûfe camiinde Ebû Hanîfe'nin yanında oturuyordum. İçeriye Süfyânü's-Sevri, Mukatîl b. Hayyan, Hammad b. Seleme, Ca'fer-i Sâdık ve diğer âlimler girdiler ve Ebû Hanîfe ile konuşarak şöyle dediler: "Bize ulaştığına göre sen dinde çok kıyas yapıyormuşsun. Bu yüzden senin hakkında korkuyoruz. Ebû Hanîfe onlarla Cuma sabahının zevaline kadar münazara ederek görüşünü arz eder ve şöyle der: "Ben önce Allah'ın kitabıyla, sonra sünnetle amel ederim. Daha sonra sahabenin üzerinde ittifak ettiği hükümleri, ihtilaf ettiği hükümlere takdim ederim. Ancak bundan sonra kıyas yaparım" buyurur. Bunun üzerine hepsi kalkarak Ebû Hanîfe'ye sarılırlar ve sen 'seyyidü'l-ulemasın' derler.⁵¹

Buna benzer bir konuşmanın Muhammed Bakır'la Ebû Hanîfe arasında cereyan ettiği, Muhammed Bakır'ın, "kıyasla din değiştirdiği" ithamına karşı Ebû Hanîfe'nin çeşitli sorular yönelterek bu ithamı reddettiği ve Muhammed Bakır'ı ikna ettiği belirtilir.⁵²

Bütün bu nakillerin bize anlattığına göre, aralarında Ca'fer-i Sâdık'ın da bulunduğu bir ilim heyeti Ebû Hanîfe'nin ders verdiği camiye giderek, onu sorguya çekmiş ve yanından memnun olarak ayrılmıştır.

Halife el-Mansur, Ebû Hanîfe'ye, "İnsanlar Ca'fer b. Muhammed'e hayranlık duymaktadır. Ona sormak üzere en zor meseleleri tespit et" der. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, kırk soru tespit ederek Hire'de bulunan Mansur'un huzuruna gider. Ca'fer-i Sâdık Halife el-Mansur'un sağında oturmaktadır. Halife Ebû Hanîfe'nin oturmasını ister ve Ca'fer'e dönerek "İşte bu Ebû Hanîfe'dir" diyerek onu gösterir. Ca'fer-i Sâdık da evet dedikten sonra, halife Ebû Hanîfe'ye dönerek "Ey Ebû Hanîfe, sorularını Ca'fer-i Sâdık'a sor" der. O da hazırladığım soruları tek tek ona sorar ve neticede Ca'fer-i Sâdık, kırk sorunun hepsini de cevaplandırır.⁵³ Bunun üzerine Ebû Hanîfe, onun bu bilgisi karşısında, "Ben ondan daha fakihini görmedim" buyurur.⁵⁴

İki büyük müellifle ilgili bilgileri yeniden gözden geçirirsek şunu görürüz. Ca'fer-i Sâdık ve Ebû Hanîfe aynı dönemde yaşamış, birbirinin akranı iki büyük âlimdir. Doğum tarihleri aynı olmakla beraber, Ca'fer-i Sâdık, Ebû Hanîfe'den iki yıl önce vefat etmiştir. Aynı zaman diliminde ve birbirine yakın muhitlerde yaşamış âlimlerin, özellikle ilmi alandaki diyaloglarının olması normal olup, bilgi alverişleri kaçınılmazdır.⁵⁵ Bu ilişki bağlamında Şia, Ebû Hanîfe'nin Ca'fer-i Sâdık'tan ilim aldığı ve Ebû Hanîfe'nin talebeleri yoluyla, diğer mezhep imamlarının da Şia imamlarının ilmine varis oldukları dile getirilmiştir.⁵⁶ Fakat Şia'nın bu görüşünü İbn Teymiyye reddederek şöyle demiştir: "Bu en düşük ilim sahibinin bilebileceği bir yalandır. Çünkü Ebû Hanîfe, Ata b. Ebî Rebah ve Hammad b. Süleyman gibi yaşça onlardan daha büyük kimselerden ilim almıştır."⁵⁷

Bu iddiaları tarihsel gerçeklikler içinde değerlendirdiğimize karşımıza şu bilgiler çıkar. Halife el-Mansur 136-158/754-775 tarihleri arasında halifelik yapmıştır. Ca'fer-i Sâdık ve Ebû Hanîfe'nin tartışmaları, O'nun halifeliği döneminde geçtiğine göre hem Ebû Hanîfe

⁵⁰ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 143. Ayrıca bkz., Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III/264.

⁵¹ Abdulvehhâb eş-Şârânî, *Kitâbu'l-Mizân*, Matbaatü't-Tekaddümi'l-İlmiyye, I-II, Mısır 1321, I/53.

⁵² el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 143. Buna benzer başka bir rivayette de Ca'fer es-Sâdık, Ebû Hanîfe'yi uyarmaktadır. Rivayet için bkz., Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî(463/1071), *Şerefu Ashabi'l Hadis*, thk. M. Said Hatipoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1971, 76.

⁵³ ez-Zehabî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, II/257-258; ez-Zehabî, *Tezkiratü'l Huffaz*, I/107.

⁵⁴ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 148.

⁵⁵ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 40; ez-Zehabî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/256. Ayrıca bkz., Abdülkadir Evgin, "Hanefî ve Ca'ferilerin Hadis Anlayışlarına Karşılaştırmalı Bir Bakış", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Kur'an Araştırmalar Vakfı, I-II, Bursa 2003, I/435-449, 439.

⁵⁶ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 38, 40-43.

⁵⁷ Ebû'l-Abbâs Takiyuddin Ahmed b. Teymiyye(728/1327), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebevîyye fi Nakdi Kelâmi's-Şiâti ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, I-IX, Riyad 1986, VIII/531-532.

hem de Ca'fer-i Sâdık en az 56 yaşında olmaları gerekir. Hatta daha fazla olmaları ihtimali de vardır. Çünkü Ebû Hanife'nin Ca'fer-i Sâdık'a Halife Mansur'un isteği üzerine hazırladığı kırk soruyu ne zaman sorduğu bilinmemektedir. Bu rakam, Halife Mansur'un halife oluşunun ilk yılı itibariyledir. Olgun yaşına gelmiş bir kişinin, hem de kendi yaşındaki bir kimseden ilim öğrenmesi veya o kimsenin talebesi olması biraz düşündürücüdür. Belki Ebû Hanife, Ca'fer-i Sâdık'ın ilminden istifade etmiş ve bazı konularda fikrini almış olabilir. Ama bu olayda anlatıldığı gibi, Ebû Hanife'nin Ca'fer-i Sâdık'a öğrenci olması imkânsız gözükmemektedir. Zira bir talebenin hocasını imtihan etmesi en azından görgü kurallarına aykırıdır. Öyleyse Ebû Hanife'nin, Ca'fer-i Sâdık'ın talebesi olduğu iddiası, yaygın Şîî propagandasından izler taşımaktadır.

Bütün bunlarla birlikte kendinden önceki fakîhler için olduğu gibi, Ebû Hanîfe için de re'yin, naslardan bağımsız bir şekilde hüküm koymak değil, mutlaka önceden mevcut bir nassa (ya da o konulmuş metnin içinde var olan genel anlama/genel ilkelere-küllî kaziyelere) dayalı olarak çözümler üretmek gibi bir fonksiyonu vardır.⁵⁸ Nitekim Ebû Hanîfe'nin şu sözleri de bu tezi desteklemektedir: “İnsanlara şaşıyorum, benim, re'yime göre görüş belirttiğimi söylüyorlar, hâlbuki ben eser/rivâyete dayalı olarak fetva vermekteyim.”⁵⁹ Kendisini Allah'ın dininde kıyas yapmakla tenkit edenlere ise; “Benim söylediklerim (sizin dediğiniz anlamda) kıyas değildir. Bütün bunlar Kur'ân'dandır (ona dayalıdır). Nitekim Allah Teâlâ, ‘Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık’⁶⁰ buyurmaktadır. Bizim söylediklerimiz, mahzâ kıyas değildir. Bu ancak kendisine Kur'ân anlayışı verilmeyene göre kıyas zannedilebilir.”⁶¹

Benzer şekilde bir gün bir öğrenci fıkıh dersinde kıyas konusunu gündeme getirir ve “Kıyası ilk yapan şeytandır” diyerek itiraz eder. Ebû Hanîfe ona dönerek, bu sözün yersiz olduğunu, şeytanın Allah'a karşı gelmek için böyle bir yola başvurduğunu, kendilerinin ise Allah'ın emrine kendilerini uydurmak istediklerini, dolayısıyla bu iki durumun aynı şekilde değerlendirilemeyeceğini söyler.⁶² Ayrıca Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden İmâm Muhammed'in şu sözü de bu düşüncenin formüle edilmiş bir şeklini yansıtmaktadır: “Re'y olmadan hadîs asla doğru/müstakim anlaşılacağı gibi, re'y de hadîs olmadan asla müstakim olmaz.”⁶³

Ebû Hanîfe kendi ifadeleri ile ilimdeki metodunu şöyle beyan etmiştir: “Hüküm çıkarmada, evvela Kur'ân'ı esas alırım. Orada bulamazsam, güvenilir kaynakların naklettiği Hz. Peygamber'in sünnetini alırım. Orada da bulamazsam, sahabenin görüşlerini araştırırım. Aralarında fikir ayrılığı varsa, değerli ve üstün olanının görüşüne göre karar veririm. Ancak çağdaşlarım arasında benden yaşlı veya genç olanların ele aldıkları bir konu olursa, o zaman, hüküm çıkarmada –onların bu konuda kendilerini serbest saydıkları gibi- ben de kendimi serbest sayarım ve onların görüşleriyle kendimi bağlı görmem.”⁶⁴

Sonuç olarak, Ali b. Ebî Tâlib'in soyuna büyük sevgi besleyen Ebû Hanife'nin görüşleri, dönemindeki halifelerin memnuniyetsizliğine sebep olmuş, hatta onu takip ettirmek üzere peşine adamlı takmışlardır. Ebû Hanife'nin yaşadığı dönemde hem Emeviler hem de Abbasilerin, Ali soyuna yaptıkları kötülükler, onun üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu sebeple Ebû Hanife, Zeyd b. Ali ve oğlu Yahya b. Zeyd'in Emevi yönetiminin; Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'in Abbasi yönetiminin yaptıkları zulümlere karşı ayaklanmalarını maddi ve manevi açıdan desteklemiştir. Ebû Hanife, Zeyd b. Ali,

⁵⁸ H. Yunus Apaydın, “Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisini: Ebû Hanîfe”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, XV/1-2, s. 147.

⁵⁹ Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddîn b. Ahmed b. Muhammed, Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillâh el-Bağdâdî, Beyrut 1414/1994, I, 30.

⁶⁰ En'âm Sûresi, 38/6.

⁶¹ Şârânî, Kitâbü'l-Mîzân I-III (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, I, 114-115.

⁶² Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 36.

⁶³ Pezdevî, Kenzü'l-vusûl (Keşfü'l-esrâr I-IV ile birlikte), I, 31-32.

⁶⁴ Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 70.

Muhammed Bakır, Abdullah b. Hasan ve Ca'fer-i Sâdık gibi âlimlerle görüşerek bilgi ve fikir alışverişinde bulunmuştur. Ebû Hanife ve Ca'fer-i Sâdık arasındaki ilişkiyi hoca talebe ilişkisi değil de, çağdaş iki âlim ilişkisi olarak kabul etmek gerekmektedir. Zaten Ca'fer-i Sâdık, Ebû Hanife'ye "Irak Fakihi" unvanıyla hitap etmiş ve ona karşı bir âlim muamelesinde bulunmuştur. Hiç bir zaman bir talebe muamelesi yapmamıştır. Ebû Hanife'nin Ali ve soyuna gösterdiği sevgi ve bağlılığın temelinde, haksız idareye ve zulme tepki vardır, diyebiliriz.

MÂTURÎDÎ'NİN ESERLERİNDE EBÛ HANİFE'NİN İZLERİ: ŞEFAAT ANLAYIŞI ÖRNEĞİ

Abû Hanîfa's Traces in Mâturîdî's Works: Sample of Shafaat Concept

Ahmet AK¹

Özet

Şefaata anlayışı, İslâm âlimleri tarafından incelenmiş ve farklı şekillerde yorumlanmış bir konudur. Nitekim âlimlerin çoğu, şefaatin, ahirette büyük günahı olan müminler için gerçekleşeceğini savunurken, bazı âlimler ise şefaatin sadece küçük günahı olanlar için söz konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu konuda günümüzde de farklı anlayışlar bulunmaktadır. İmam Mâturîdî'nin (ö. 333/944) görüşlerinin İmam-ı Azam Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) dayandığı ve kendisine nispet edilen Mâturîdîlik mezhebinin geniş bir Müslüman kitleye hitap ettiği bilinen bir gerçektir. Ancak, söz konusu iki âlimin şefaata inancı ile ilgili görüşleri yeteri kadar bilinmemektedir. Ayrıca bu konu bugüne kadar müstakil olarak ele alınıp incelenmemiştir. Bu tebliğde, Mâturîdî'nin eserlerinde Ebû Hanife'nin şefaata ile ilgili görüşünün ne şekilde geçtiği ve nasıl açıklandığı tarafsız bir şekilde ele alınmaktadır. Araştırmanın sonunda, Mâturîdî'nin şefaata görüşü ile Ebû Hanife'nin şefaata görüşünün aynı olduğu ve Mâturîdî'nin Ebû Hanife'nin şefaata görüşünü aklî ve naklî delillerle açıklayarak savunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdîlik, İmam Mâturîdî, İmam-ı Azam Ebû Hanife, şefaata.

Abstract

Shafaata concept is a subject studied and commented in various ways by Muslim scholars. While most of the scholars argued that it was for those Muslims who committed deadly sins, some asserted that it was only for those who committed minor sins. Today there have been different conceptions about the subject. It is known that Mâturîdî's (d. 333/944) views were based on Imam Azam Abû Hanîfa's (d. 150/767) and the sect attributed to him addresses to a large mass. However, the two İmam's conception of shafaata is not known well enough; furthermore, the matter has not been handled and studied separately, either. The ways Abû Hanîfa's views about shafaata were narrated and how they were clarified in Mâturîdî's works were handled and studied detachedly in this paper. As a result of the study, it was found that Mâturîdî's views about shafaata were the same as Abû Hanîfa's, and Mâturîdî advocated Abû Hanîfa's views clarifying them with mental and traditional evidences.

Key Words: Mâturîdîsm, İmam Mâturîdî, İmam Azam Abû Hanîfa, shafaata

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında hilafet seçimi ve mürtekb-i kebîrenin durumu gibi hususlarda farklı görüşler zuhur etmiş ve birçok itikadî mezhep ortaya çıkmıştır.² Bu dönemde en çok tartışılan konulardan birisi büyük günah işleyen kimselerin durumu olmuştur. Bu konuyla ilgili olarak büyük günah sahipleri için şefaatin olup olmayacağı da tartışılmıştır. Nitekim o dönemde ortaya çıkan Hâricîler, büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu iddia ederek, onun, şefaatten mahrum kalacağını savunurken; Mürcie büyük günahın mümine hiçbir zarar vermeyeceğini ileri sürmüş ve büyük günah işleyenlerin

¹ Prof. Dr. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aak@ksu.edu.tr

² Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. İshâk el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 2-5, 458, 459; Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2004, s. 21-45.

şefaate nail olacaklarını söylemiştir. Mutezile ise büyük günah işleyen müminin tövbe etmeden ölmesi durumunda kâfir olacağını ve şefaatten mahrum kalacağını ileri sürmüştür.³

Öte taraftan şefaate inancının Kur'ân'ın temel ilkeleriyle bağdaşmadığını; onun, İslâm'a başka kültür ve inançların tesiriyle girdiğini iddia edenler de olmuştur. Ayrıca bazı kimseler, şefaate inancının, Müslümanları tembelliğe ve günaha teşvik edeceğini öne sürerek, şefaatin kapsamını sınırladıklarını belirtmişlerdir. Bu durum şefaate konusunda derinlemesine bilgi sahibi olmayan Müslümanların inancında şüphe ve tereddütlere yol açmıştır.⁴ Oysa Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî gibi Ehl-i Sünnet âlimleri, İslâm'ın ilk dönemlerinde şefaatin hak olduğunu aklî ve naklî delillerle ortaya koymuşlardır.⁵ Fakat bu konudaki tartışmalar günümüze kadar sürmüş ve günümüzde de tartışılmaktadır. Bütün bunlar, şefaate kavramının ve şefaate inancının yeterince anlaşılmadığını göstermektedir.

Genelde İslâm dünyasında özelden Türkiye'de büyük önem verilen İmam Azam Ebû Hanîfe ile İmam Mâtürîdî'nin şefaate meselesini nasıl ele aldıkları hakkında henüz müstakil bir araştırma yapılmamıştır. Bu tebliğde İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde Ebû Hanîfe'nin şefaate hakkındaki görüşlerinin ne şekilde ortaya konulduğu ilk defa özgün bir şekilde ele alınıp değerlendirilecektir. Konunun daha iyi anlaşılması maksadıyla önce kısaca şefaate kavramı üzerinde durulacaktır. Sonra kendi eserlerine dayanarak Ebû Hanîfe'nin şefaate görüşü ele alınacak, ondan sonra da onun bu konudaki görüşünün Mâtürîdî tarafından nasıl açıklandığı aklî ve naklî delillerle analiz edilecektir.

Şefaate kelimesi, Arapça *şefa'* kökünden türeyen *semâhat* vezninde bir isim olup sözlükte yardımcı olmak, dilemek, vesîle olmak ve dua etmek;⁶ makam ve mevki bakımından üstün olan kimsenin, muhtaç olan birisine yardımcı olması, destek çıkması⁷; başkasına faydalı olmak ve ondan zararı gidermek gibi anlamlara gelmektedir.⁸ Kur'ân-ı Kerim'deki konuyla ilgili ayetler bütünlük içerisinde incelendiğinde şefaate kelimesinin daha çok bu anlamlarda ve âhirete yönelik olarak kullanıldığı görülecektir.⁹ Terim olarak ise şefaate, âhirette Allah'ın kendilerine izin verdiği peygamberlerin ve diğer sâlih kimselerin, büyük günahı olan müminlerin bağışlanması için Allah'a yalvarıp, yakarmalarıdır, şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰ Şefaate kelimesinin sözlük ve terim manasını kısaca ifade ettikten sonra sırasıyla Ebû Hanîfe'nin sonra da İmam Mâtürîdî'nin şefaate meselesine bakışını inceleyelim.

1. İmam Azam Ebû Hanîfe'nin Şefaate Anlayışı

Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Vasiyye* adlı eserleri incelendiğinde bütün peygamberlerin özellikle de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in günahkâr müminlere şefaate edeceklerine dair kayıtlar bulunduğu görülecektir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-*

³Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan b. Ahmed, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, nşr. Ahmed Ebû Hâşim-Abdülkerîm Osmân Mektebetü Vehbe, Kâhire 1409/1988, s. 689; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâhur, Dâru'l-marife, Beyrut 1414/1993, I, 57, 58.

⁴Akay, Akif, "İslâm İncancında Şefaate", Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Konya 2012, s. 5.

⁵Geniş bilgi için bkz. Ak, Ahmet, *Mâtürîdî Âlimlere Göre Şefaate İncancı*, İdeal Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 86-117; Akay, "İslâm İncancında Şefaate", s. 117-306.

⁶Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa*, nşr. Şehabeddin Ebû Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1418/1998, II, 958; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'ihyâi't-türâsi'l-arabiyye, Beyrût 1390/1970, VIII, 183-184; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1424/2003, s. 734; Ebû Nüaym Ahmed b. Abdullah b. İshak er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1413/1992, s. 458; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, Matbaa-i Bahriye, İstanbul 1305/1887, III, 308.

⁷Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 386; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 183-185.

⁸Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı İstanbul 2013, II, 606, 607.

⁹Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li'Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990, s. 384; Akay, "İslâm İncancında Şefaate", s.23-25.

¹⁰Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Ankara 1423/2003, s. 587, 590; Akay, "İslâm İncancında Şefaate", s. 26.

Ekberadlı eserinde, “Peygamberlerin (a.s.) şefaati, haktır. Peygamberimizin (s.a.v) şefaati, günahkâr müminler ve onlardan büyük günah işleyip cezayı hak etmiş olanlar için hak ve sabittir”¹¹ şeklinde, *el-Vasiyye* adlı eserinde ise “Peygamberimiz Muhammed (s.a.v.)’in şefaati, günahkâr müminler ve ceza alan bazı büyük günahkârlar için haktır”¹² şeklinde geçmektedir.

Ebû Hanife’nin şefaati ile ilgili görüşü, onun eserlerinin en önemli şârihlerinden Beyâzîzâde’nin *el-Usûlü’l-Münîfe li İmâm-ı Ebî Hanife* adlı eserinde de şöyle yer almaktadır:¹³ “Ebû Hanife, *el-Fıkhu’l-Ekber*’de dedi ki: Peygamberlerin (a.s) ve Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)’in şefaati, günahkâr müminler ve ceza alan bazı büyük günahkârlar için haktır.” Diğer taraftan Beyâzîzâde, Hz. Peygamber (s.a.s.)’e kıyamet günü kimlere şefaati edersin diye sorulunca O’nun, “Büyük günah ve kusurlar işleyene”¹⁴ buyurmasını da Ebû Hanife’nin şefaati görüşünün doğru olduğuna delil getirmektedir.¹⁵

Öte taraftan Ebû Hanife, şefaati yakından ilgili olan günahkâr müminler için mağfîret dilenmesi meselesini, *el-Âlim ve’l-Müteallim* adlı eserinde geniş bir şekilde ele almaktadır.¹⁶ Nitekim Ebû Hanife, *el-Âlim ve’l-Müteallim* adlı eserinde “Eğer yasakladığımız büyük günahlardan sakınırsanız, sizin kusurlarınızı örteriz”¹⁷ ve “ Şüphesiz Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmez. Fakat şirkin dışında günahı olanlardan dilediği kimselerin günahlarını affeder”¹⁸ ayetlerine dayanarak müminlerin şirkin dışındaki bazı günahlarının Allah tarafından bağışlanacağını belirtmektedir. Allah’ın kimleri affedeceğini, kimleri affetmeyeceğini bilmenin mümkün olmadığını söyleyen Ebû Hanife’ye göre bir Müslümanın Allah’tan diğer Müslümanların günahlarının bağışlanmasını istemesi / mağfîret dilemesi şu iki sebepten dolayı efdaldır, daha iyidir/güzeldir.¹⁹

Birincisi, o kimse günahkâr da olsa mümindir. Zira Allah’a itaat hususunda, şehadet kelimesini söylemekten daha üstün bir şey yoktur. Ebû Hanife’ye göre kelime-i şehadet söyleyerek Allah’a inanmak, yedi kat gök ve yerlerde bulunan şeylerin büyüklüğü mesabesindeyse Allah’ın emrettiği diğer farzlar, bunun yanında bir yumurtadan daha küçük kalır.

İkincisi ise bir müminin, Allah’ın azap edeceğini kesin olarak bildirmediği günahkâr bir mümin için istiğfarda bulunması efdaldır. Bununla birlikte, Allah’ın azap edeceğini kesin olarak bildirdiği şirk koşan, kâfir ve münafıklar için Allah’tan af dilemek ise haramdır.²⁰ O halde Ebû Hanife, bir müminin, diğer müminlerin günahlarının bağışlanması için Allah’a istiğfar etmelerini güzel bir davranış olarak görmektedir. Burada söz konusu olan istiğfarı,

¹¹ Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu’l-Ekber*, (İmâm-ı Â’zâmın Beş Eseri içerisinde), nşr. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002, s. 75; Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu’l-Ekber Tercümesi*, (İmâm-ı Â’zâmın Beş Eseri içerisinde), trc. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002, s. 58.

¹² Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *Kitâbu’l-Vasiyye el-İmâm Ebî Hanife Numan b. Sâbit el-Kûfi fi’t-Tevhid*, (İmâm-ı Â’zâmın Beş Eseri içerisinde), nşr. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002, s. 90; Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *Ebû Hanife’nin Vasiyyeti*, (İmâm-ı Â’zâmın Beş Eseri içerisinde), trc. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002, s. 62.

¹³ Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin, *el-Usûlü’l-Münîfe li İmâm-ı Ebî Hanife*, thk. İlyas Çelebi, İstanbul 1420/2000, s.138-141.

¹⁴ Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre es-Sülemî, *Sünenü’l-Tirmizî*, “Sıfatı’l-kıyame”, 11, İstanbul 1992.

¹⁵ Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin, *İmâm Azam Ebû Hanife’nin İtikadî Görüşleri Beyâzîzâde*, (Araştırma ve notlar ilavesiyel trc. İlyas Çelebi), 2. Baskı, İstanbul 2000, s. 153.

¹⁶ Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, (İmâm-ı Â’zâmın Beş Eseri içerisinde), nşr. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002, s. 22-24; Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Âlim ve’l-Müteallim Tercümesi*, (İmâm-ı Â’zâmın Beş Eseri içerisinde), trc. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002, s. 16-18.

¹⁷ en-Nisa 4/31.

¹⁸ en-Nisa 4/48.

¹⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, s. 22-24; *el-Âlim ve’l-Müteallim Tercümesi*, s. 16-18.

²⁰ Burada yer alan ikinci kısım. *el-Âlim ve’l-Müteallim Tercümesi*’nde sehven unutulduğu kanaatindeyiz. Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, 23; krş. *el-Âlim ve’l-Müteallim Tercümesi*, 18.

Ebû Hanife her ne kadar şefaath olarak isimlendirmese de Mâturîdî onu kavramlaştırıp sistematik hale getirerek şefaath olarak isimlendirmektedir. Mâturîdî, bu konuyu eserlerinde ileride genişçe ele alınacağı üzere akli ve nakli delillerle uzun uzadıya anlatmaktadır.

Ebû Hanife'ye göre mümin, tevhidi terk etmediği müddetçe bütün günahları işlemiş olsa da Allah'ın düşmanı olmaz. Çünkü düşman, düşmanından nefret eder ve ona noksanlık izafe eder. Hâlbuki mümin, büyük günah işlemesine rağmen Allah'ı her şeyden daha çok sever. Ebû Hanife bu durumu, çocuğun babasını çok sevmesine rağmen bazen ona isyan etmesine benzetir. Ona göre mümin de böyledir. Çünkü mümin isyan etse de Allah, her şeyden ona daha sevimli gelir.²¹

Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserinin başka bir yerinde de “İyi ameli, kötü bir amelle karıştırmışlardır. Olur ki Allah onların tövbelerini kabul eder”²² ve “Allah şüphesiz ki, kendisine şirk koşulmasını affetmez. Şirkin dışında dilediği kimselerin günahını affeder.”²³ ayetlerine dayanarak bir taraftan ilahi aflat bağışlanmayı ümit etmek gerektiğini, diğer taraftan günah işleyenlerin günah ve hatalarından dolayı cezaya çarptırılacaklarından korkmaları gerektiğini belirtmektedir. Bundan dolayı o, şefaate nail olsa da günah işleyen müminlerin cennete veya cehenneme girecekleri konusunda kesin bir hüküm vermekten kaçınmaktadır.²⁴

Sonuç olarak Ebû Hanife'ye göre İslam'da şefaath inancı haktır; kitap ve sünnetle sabittir. Şefaath edecek kişiler, başta peygamberimiz Hz. Muhammed (a.s.) olmak üzere bütün peygamberlerdir. Şefaath olunacak kişiler, günahkâr müminlerdir. Şefaath, Mutezilenin iddia ettiği gibi küçük günahı olan müminler için değil; büyük günahı olan müminler için söz konusudur. Yine ona göre Müslümanın Müslüman kardeşinin bağışlanması için Allah'tan mağfiret dilemesi, çok güzel bir davranıştır. Şimdi yukarıda özetlemeye çalıştığımız Ebû Hanife'nin şefaathle ilgili görüşünün Mâturîdî'nin eserlerinde nasıl geçtiğini birlikte görelim.

2. Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Şefaath Anlayışı

Mâturîdî'nin Ebû Hanife'nin itikadi görüşlerini akli ve nakli delillerle geliştirip, sistemleştirdiği bilinen bir gerçektir. Mâturîdî'nin günümüze ulaşan gerek *Kitabü't-Tevhid* gerekse *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserleri incelendiğinde, onun, Ebû Hanife'nin diğer görüşleri gibi şefaath görüşünü de geliştirip, sistematik hale getirdiği görülecektir. Gerçekten de Mâturîdî, eserlerinde sadece şefaathın tanımı ve çeşitleri üzerinde durmamış, aynı zamanda şefaathın hak ve sabit olduğunu, kimlerin şefaath edeceğini, kimlere şefaath edileceğini, kimlerin şefaath edemeyeceğini ve şefaathın kimlere fayda verip, vermeyeceğini de akli ve nakli delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Şimdi Mâturîdî'nin eserlerinden hareketle şefaathın tanımını, şefaathın çeşitlerini, şefaathın hak ve sabit olduğuna dair akli ve nakli delilleri kısaca ele alalım.

2.1. Şefaathın Tanımı

Mâturîdî'ye göre şefaath, herhangi bir kimseye Allah'ın mağfiret ve rahmetine nail olması için hayır dua etmek; herkese iyiliği emretmek ve iyilik yapmak; Müslüman kardeşinin ihtiyacını, sıkıntısını gidermek gibi anlamlara gelir.²⁵ Ona göre Cenabı Allah, Hz. Peygamber (s.a.v.) başta olmak üzere İbrahim ve Nuh (a.s.)'a hem kendileri için hem de ümmetleri için istiğfar etmelerini emretmiştir. Nitekim Mâturîdî'ye göre “Rabbimiz rasüllerine vaat ettiğin şeyi bize ver kıyamet günü bizi mahzun eyleme. Sen vaadinden dönmezsin”²⁶ ayetinde geçen “Rasüllerine vaat ettiğin şeyi bize ver” demek, onların istiğfar etmesiyle yani o

²¹ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 19.

²² et-Tevbe 9/102

²³ en-Nisa 4/48

²⁴ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-MüteallimTercümesi*, s. 24-25.

²⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Boynukalın, Edit. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, III, 359.

²⁶ Âli İmrân 3/194.

peygamberlerin şefaati vesilesiyle bizi bağışla demektir.²⁷ Mâtürîdî, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve diğer peygamberlerin müminler için istiğfar etmesi durumunda, Hz. Allah'ın onların tövbelerini kabul edeceğini belirtmektedir.²⁸ Ayrıca o, Allah dilerse, razı olduğu iyi kimselerin şefaatiyle sebebiyle de (yalvarıp, yakarmalarıyla) müminlerin bazı kusur ve günahlarını bağışlanacağını ifade etmektedir.²⁹

Aslında Mâtürîdî'ye göre şüphesiz ki, Allahu Teâlâ, kullarına, dilerse adaletiyle muamele eder, dilerse rahmetiyle muamele eder. Eğer büyük günah işleyenler, günahları ölçüsünde azaba uğratılırlarsa, bu, Allah'ın adaletinin gereğidir. Şefaati istemek ise Allah'ın rahmetiyle muamele edip, günahkâr müminlerin günahlarının bağışlanmasını talep etmek demektir. Ona göre şefaati, cennete girişin bir an önce gerçekleşmesini istemek için olur.³⁰

2.2. Şefaatin Çeşitleri

Mâtürîdî'ye göre nitelik bakımından şefaati, iyi şefaati (şefaati-i hasene) ve kötü şefaati (şefaati-i seyyie) olmak üzere iki çeşittir. Ona göre iyi şefaati, daha önce belirtildiği üzere herhangi bir kimseye Allah'ın mağfireti ve rahmetine nail olması için hayır dua etmek; herkese iyiliği emretmek ve iyilik yapmak; Müslüman kardeşinin ihtiyacını, sıkıntısını gidermek gibi anlamlara gelir. Kötü şefaati ise bir kimsenin kötülüğü için beddua etmek; insanlara kötülük yapmak veya onları kötülüğe teşvik etmek demektir.³¹

Mâtürîdî, bu hususu "Hayra delalet eden, o hayrı işlemiş gibidir" sözüne benzetmektedir. Yani insanları iyiliğe teşvik eden kişi, o iyiliği yapan kimselerin sevabı gibi sevap alır; insanların kötülüğüne sebep olan da, onların yaptığı kötülüklerin günahı gibi günaha girer. Mâtürîdî, şefaatin çeşitleriyle ilgili görüşünü şu ayet ve hadislere dayandırmaktadır:³²

"Kim güzel bir (işte) aracılık ederse, ona o işin sevabından bir pay vardır. Kim de kötü bir (işte) aracılık ederse, ona da o kötülükten bir pay vardır. Allah'ın her şeye gücü yeter."³³

"Her iyilik, sadakadır"³⁴

"Hayra öncülük eden, onu yapan gibidir"³⁵

"Allah, sıkıntıya düşene yardım edilmesini sever"³⁶

"Dilin sadakasından daha üstün bir sadaka yoktur". Dilin sadakası nedir Ey Allah'ın Rasulü diye sorulunca, şöyle cevap vermiştir: "Şefaattir! Sen onunla iyilik ve ihsanı kardeşine ulaştırırsın, hoş olmayan şeylerin ağırlığını ondan uzaklaştırırsın, onun (dilin) aracılığıyla kanın akmasını durdurursun"³⁷

Bu kayıtlardan hareketle Mâtürîdî'ye göre iyi şefaati, herhangi bir kimsenin meşru işinde, onu teşvik ve ona delalet ederek ya da destek çıkıp aracı olarak veya hayır dua ederek muhtaç olanlara dünyada veya ahirette yardımcı olmak demektir, diyebiliriz. Kötü şefaati ise bunun aksidir.

²⁷Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Edit. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, II, 517; III, 311.

²⁸Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 311.

²⁹Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 360.

³⁰Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir TopaloğluSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 590-591.

³¹Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 359.

³²Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 359-360; Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi 3*, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, Edit. Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, III, 314-315.

³³Nisâ 4/85.

³⁴Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, "Edeb", 33, İstanbul 1992; Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, İstanbul 1992, "Zekat" 52.

³⁵Müslim, "İmâre", 133; Tirmizî, "İlim", 14.

³⁶Heysemî, Nureddin Ali b. Bekir b Süleyman, *Mecma'u'z-zevâid*, thk. Abdullah ed-Derviş, Beyrut 1994/1404, III, 153.

³⁷Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, VIII, 194.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle Mâtürîdî'nin şefaati, nitelik bakımından **iyi şefaati** ve **kötü şefaati** şeklinde iki kısma ayırdığı gibi gerçekleşeceği mekân bakımından da **dünyada şefaati** ve **ahirette şefaati** olarak ayrı bir tasnife tabi tuttuğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle onun, şefaati kavramını hem dünyaya hem de ahirete yönelik kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte eserleri incelendiğinde onun şefaati inancıyla ilgili görüşlerinin ağırlıklı olarak ahirete yönelik olduğu anlaşılır. Ayrıca onun şefaati anlayışında kesinlikle başkasının hakkını hile veya zorla almak yani birinin işini torpille halletmek yoktur. Kısaca Mâtürîdî, şefaati kavramıyla kötü şefaati değil, iyi şefaati kastetmekte ve onu bu anlamda kullanmaktadır. Sonuç olarak Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin eserlerinde geçen şefaati kelimesini, tanımını yaparak ve kısımlara ayırarak başarılı bir şekilde kavramsallaştırmıştır, diyebiliriz. Şimdi Ebû Hanîfe'nin şefaati hakkı ve sabittir görüşünün, Mâtürîdî tarafından nasıl açıkladığına geçelim.

2.3. Şefaatin Hak ve Sabit Olduğunun Aklî ve Naklî Delilleri

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre şefaatin hak ve sabit olduğuna dair birçok ayet ve hadis bulunmaktadır. O, bu konuyu büyük günah meselesiyle birlikte ele almış ve şefaatin hak ve sabit olduğunu ispatlamak için birçok aklî ve naklî delil getirmiştir.³⁸ Mâtürîdî'den sonra gelen Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin tamamının Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin şefaati görüşünü olduğu gibi kabul ettikleri bilinmektedir.³⁹ Mâtürîdî, konuyla ilgili aklî delilleri şefaati ayetlerinin yorumunda açıkladığından ve konunun daha iyi anlaşılmasına faydalı olacağı düşüncesiyle önce Mâtürîdî'nin şefaatin gerçekleşeceğine delil getirdiği ayet ve hadislere yer vereceğiz. Sonra Mâtürîdî'nin şefaatiyle ilgili aklî delillerini ortaya koymaya çalışacağız.

2.3.1. Şefaatin Hak ve Sabit Olduğunu Gösteren Ayetler

Mâtürîdî'nin şefaati inancını büyük günah konusunun içerisinde ele aldığı daha önce belirtmiştik. Mâtürîdî'ye göre günahları Allah'tan başka hiç kimse bağışlayamaz. Günahları bağışlamak ancak Allah'a mahsustur. Bununla birlikte Cenabı Allah, peygamberlere ve salih kimselere müminlerin günahlarının bağışlanması için istiğfarda bulunmalarına izin vermiştir. Hatta bazı ayetlerde, Hz. Allah peygamberlerine ümmetlerinin günahlarının bağışlanması için istiğfar etmelerini emir buyurmuştur. Bu da yukarıda açıklandığı üzere peygamberlerin ve diğer iyi kimselerin, günahkâr müminlere şefaati etmesi demektir.⁴⁰

Mâtürîdî'nin eserlerine bakıldığında, onun, şefaatin hak ve sabit olduğuyla ilgili onlarca ayeti delil getirdiği görülecektir. Onun, şefaatin gerçekleşeceğine delil getirdiği ayetleri çeşitli şekillerde tasnif etmemiz mümkün olmakla birlikte, konunun daha kolay anlaşılması amacıyla, biz bu tür ayetleri altı grupta ele almayı tercih ettik.

Bu tür ayetlerin birincisi ve belki de en önemlisi Allah'ın razı olduğu ve izin verdiği kimseler için şefaatin gerçekleşeceğine dair ayetlerdir.

İkincisi peygamberlerin ve diğer iyi kimselerin, müminlerin günahlarının bağışlanması için istiğfarda bulunmalarıyla ilgili ayetlerdir.

Üçüncüsü son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.)'in şefaatiyle ilgili özel ayetler.

Dördüncüsü şefaatin aracılık yapmak anlamına geldiğiyle ilgili ayet.

Beşincisi putların şefaatinin fayda vermeyeceğiyle ilgili ayetler.

Altıncısı müşrik, münafık ve kâfirlere şefaati olunmayacağıyla ilgili ayetlerdir. Şimdi bu ayetlere Mâtürîdî'nin getirdiği yorumları sırasıyla ele alalım.

³⁸Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 475-484.

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Ak, Ahmet, *Mâtürîdî Âlimlere Göre Şefaati İnancı*, İdeal Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 86-117.

⁴⁰Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 422.

Mâtürîdî'nin Şefaatin Allah'ın İzniyle Gerçekleşeceğine Dair Ayetleri Açıklaması

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا

“O gün Rahman’ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez.”⁴¹Mâtürîdî’ye göre buâyet, şefaatin ancak Allah’ın izin verdiği ve razı olduğu kimseler için olacağına apaçık bir delildir.⁴²

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ

“O’nun izni olmadan huzurunda şefaata etmek kimin haddine?”⁴³ Mâtürîdî’ye göre âyetü’l-kürsüde geçen bu ifade, şefaatin Allah’ın izniyle gerçekleşeceğini ve O’nun izni olmaksızın hiç kimsenin şefaata edemeyeceğini açıkça bildirmektedir.⁴⁴

وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ

“O’nun huzurunda, izin verdiği kimselerden başkasının şefaati fayda vermez.”⁴⁵ Mâtürîdî’ye göre bu ayet, Allah’ın izin verdiği kimselerden başkasının şefaata edemeyeceğinin ve kâfirlere hiç kimsenin şefaata etmesine Allah tarafından izin verilmeyeceğinin başka bir delilidir.⁴⁶

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفَعُونَ

“O (Allah), onların önlerindeki de, arkalarındaki de bilir ve onlar, (Melekler), Allah’ın razı olduklarından başkasına şefaata etmezler. Hepsi O’nun haşyetinden titrerler.”⁴⁷ Mâtürîdî’ye göre bu ayet, meleklerin, Allah’ın razı olduğu yani izin verdiği günahkâr müminler için şefaatte bulunacaklarına delil teşkil etmektedir.⁴⁸

Mâtürîdî’ye göre bu ayetlerden başka “Ruh’un (Cebrail’in) ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün, Rahmân’ın izin verdiklerinden başkaları konuşamayacaklar; konuşan da doğruyu söyleyecektir.”⁴⁹ Ve “Rahman’ın katında söz almış olanlardan başkaları şefaata hakkına sahip olmayacaklardır.”⁵⁰ gibi ayetler, şefaatin ancak Allah’ın razı olduğu, izin ve ruhsat verdiği kimseler için geçerli olduğuna delil teşkil etmektedir. Aynı zamanda bu ayetler, Allah’ın izin vermediği, ahd etmediği ve razı olmadığı kimselerin kesinlikle şefaata etme yetkilerinin olmadığına da delalet etmektedir. O halde İmam Mâtürîdî’ye göre bütün bu âyetler, şefaatin tamamen Allah’ın izni ve rızasına bağlı olduğunu açıkça göstermektedir.⁵¹

Mâtürîdî'nin Peygamberlerin Allah'tan Mağfîret Dilemesiyle İlgili Ayetleri Açıklaması

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذِنَ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Müminler ancak Allah’a ve peygamberine inanan, onunla beraber toplumu ilgilendiren bir iş üzerindeyken ondan izin almadan çekip gitmeyen kimselerdir. O halde bazı

⁴¹et-Tâhâ 20/109.

⁴²Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Murat Sülün, Edit. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2007, IX, 237.

⁴³el-Bakara 2/255.

⁴⁴Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 154.

⁴⁵es-Sebe 34/23.

⁴⁶Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI, 423, 424.

⁴⁷el-Enbiyâ 21/28.

⁴⁸Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 122.

⁴⁹en-Nebe 78/38.

⁵⁰el-Meryem 19/87.

⁵¹Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 345.

işlerini görmek için senden izin isterlerse, içlerinden dilediğine izin ver ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁵²

Mâtürîdî'ye göre bu ayette geçen “Onlar için Allah'tan bağışlama / mağfiret dile!” ifadesi, Hz. Allah'ın Hz. Peygamber'e müminler için istiğfarda bulunarak şefaati olmasını emretmesi demektir.⁵³ Keza Allah Teâlâ, Haşr sûresi'nin 10. âyetinde de müminlerin, diğer müminler için istiğfarda bulunmalarını emrediyor. Yine bu âyette, günahkâr müminler için mağfiret istemenin Allah'ın emri olduğuna delalet vardır.⁵⁴ Bu sebeple, İmam Mâtürîdî'ye göre ümmeti için şefaati olmak, Hz. Peygamber için Allahü Teâlâ tarafından verilen bir emir ve görevdir. Bu da Allah'ın bir fazlı ve mağfiretidir. İmam Mâtürîdî'nin bu ifadelerinden şunu anlamak mümkündür: Cenâb-ı Allah, müminlerin bazı günahlarını Peygamberinin şefaati vesilesiyle bağışlayacağını dilemiş ve bundan dolayı şefaati edilmesini emir buyurmuştur.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا

“Biz her peygamberi sırf, Allah'ın izni ile itaat edilmek üzere gönderdik. Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan günahlarının bağışlanmasını dileseler ve Peygamberden mağfiret isteseydiler ve onlara peygamber de istiğfarda bulunsaydı elbette Allah ta onlara bağışlama dileseydi, elbette Allah'ı tövbeleri çok kabul edici ve çok merhametli bulacaklardı.”⁵⁵ Bu ayetin yorumunda şefaati, Rasûlullah (s.a.v.)'in müminler için istiğfar etmesi üzerine Hz. Allah'ın peygamberin istiğfarı / şefaati vesilesiyle onların tövbelerini kabul etmesi demektir.⁵⁶

وَاسْتَغْفِرْ لِنَفْسِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

“... Hem kendinin, hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanması için Allah'tan mağfiret dile....”⁵⁷ Mâtürîdî'ye göre bu ayetten başka “Artık onları bağışla ve onların günahlarının bağışlanmasını iste.”⁵⁸ ayetinde de Hz. Peygamber'e⁵⁹ ve aşağıda geleceği üzere Hz. Nûh ve Hz. İbrahim'e hem kendileri hem de bütün müminler için mağfiret dilemelerini emretmiştir.⁶⁰

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَرِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا

Hz. Nûh (a.s.): “Ey Rabbim, beni, anamı, babamı, iman etmiş olarak evime girenleri, mümin erkekleri ve mümin kadınları bağışla! Zâlimleri ise daima helak et!”⁶¹

رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ

Hz. İbrahim: “Ey Rabbimiz! Hesap kurulacağı gün beni, anamı, babamı ve müminleri bağışla!”⁶² Mâtürîdî, yukarıda geçen peygamberlerin yaptıkları duaları da şefaate delil göstermektedir.⁶³

⁵² en-Nur 24/62.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, 213.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 77.

⁵⁵ en-Nisâ 4/64.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 311.

⁵⁷ el-Muhammed 47/19.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/159.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 457.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 401.

⁶¹ en-Nûh 71/28.

⁶² el-İbrâhîm 14/41.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 12-13.

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 الْحَجِيمِ

“Arş’ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler), Rablerini hamd ederek tesbih ederler. O’na inanırlar ve inananlar için (şöyle diyerek) bağışlama dilerler: “Ey Rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tövbe edenleri ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azabından koru.”⁶⁴ Mâturîdî, bu ayeti de meleklerin büyük günahı olan müminler için şefaatte bulunacaklarına delil göstermektedir.⁶⁵ Ona göre müminlerin bazı günahları, meleklerin istiğfarıyla yani şefaatiyle bağışlanacaktır.⁶⁶

Mâturîdî’nin Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Şefaatiyle İlgili Ayetleri Açıklaması

وَأَسْوَفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى

“Şüphesiz, Rabbin sana verecek ve sen de hoşnut olacaksın.”⁶⁷

Mâturîdî’ye göre bu âyet, şefaatin hak oluşunun delillerden birisidir. Bu âyette, Hz. Allah’ın Rasûlüne vereceği ve onun da razı olacağı şeylerden birisi de şefaattir. Diğer bir ifadeyle Hz. Allah, peygamberlerine özellikle de Hz. Muhammed (a.s.)’a müminler için istiğfar etmesini emredecek – meleklerle emrettiği gibi – onlarda müminler için istiğfar edecekler. Yani şefaate edeceklerdir.⁶⁸

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.”⁶⁹

İmam Mâturîdî, Peygamber efendimizin âlemlere rahmet olarak gönderilmesini, âlemlere şefaateçi olarak gönderilmesi olarak yorumlamaktadır. Zira o, Rasûlullah (s.a.v.)’in rahmetini üç şekilde şöyle açıklar:⁷⁰

Rasûlullah (s.a.v.)’in rahmeti, insanların ve cinlerin azabının tehir edilmesi demektir.

Rasûlullah (s.a.v.)’in rahmeti, onun vesilesi ile ona tabi olanların bağışlanıp, kurtuluşa ermeleri ve onların dünya ve ahirette şereflerinin artması demektir.

Rasûlullah (s.a.v.)’in rahmeti, ahirette büyük günah işleyenler için şefaateçi olması demektir.

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا

“Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, rabb’in seni Makâm-ı Mahmud’a ulaştırsın.”⁷¹ Mâturîdî’ye göre bu âyette geçen “Makâm-ı Mahmud’a” ifadesi, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in şefaate makamı anlamına geldiğini söyleyenler olmuştur. Bu durumda “Makâm-ı Mahmud”, onun ümmetine ve özellikle günahkâr müminlere şefaate etmesi anlamına gelir.⁷²

Mâturîdî’nin Şefaatin Aracılık Etmek Anlamına Gelen Ayeti Açıklaması

مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّهِينًا

⁶⁴el-Mü’min 40/7.

⁶⁵Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 122; XIII, 12.

⁶⁶Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 154.

⁶⁷ed-Duhâ 93/5

⁶⁸Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XVII, 244, 245.

⁶⁹el-Enbiyâ 21/107.

⁷⁰Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 334.

⁷¹el-İsrâ 17/79.

⁷²Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 340.

Kim güzel bir (işte) aracılık ederse, ona o işin sevabından bir pay vardır. Kim de kötü bir (işte) aracılık ederse, ona da o kötülükten bir pay vardır. Allah'ın her şeye gücü yeter.”⁷³

İmam Mâtürîdî'ye göre bu âyet-i kerîmede şefaât, iyi veya kötü bir iş konusunda aracılık edip o işe teşvik etmek, delalet etmek ve destek vermek demektir. Ona göre iyi şefaât, “Hayra delalet eden, o hayrı işlemiş gibidir.” sözünde olduğu gibi iyiliği teşvik eden veya iyi bir çığır açan kişi, o iyiliği yapan veya onun açtığı iyi çığırda giden kimselerin sevabı gibi sevap alır demektir.⁷⁴ Mâtürîdî, bu ayetin yorumunda daha önce belirtildiği üzere şefaatin güzel / doğru ve yerinde bir şey olduğuna vurgu yapmaktadır.

Mâtürîdî'nin Putların Şefaatinin Fayda Vermeyeceğiyle İlgili Ayetleri Açıklaması

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوْلُوا كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْتَلُونَ

“Yoksa Allah'tan başka şefaâtçiler mi edindiler? De ki: “Hiçbir şeye güçleri yetmese ve düşünmüyor olsalar da mı?”⁷⁵ Mâtürîdî'ye göre bu ayette geçen “şüfeâ” / şefaât ediciler ile putlar kast edilmektedir. Ona göre bu gibi ayetlerde şefaatin ancak Allah'ın izniyle gerçekleşeceğine ve Allah'ın putların şefaatine izin vermeyeceğine açık deliller bulunmaktadır.⁷⁶

Mâtürîdî'ye göre yukarıdaki ayetten başka “O müşrikler, Allah'tan başkasına ibadet ederler. Hâlbuki onların ne zararı ne de faydası dokunabilir. Böyle olmasına rağmen müşrikler, putlar, bizim Allah katında şefaâtçilerimizdir derler.”⁷⁷ ve “ ... Biz ancak, o putlara bizi Allah'a yaklaştırmaları için ibadet ediyoruz derler”⁷⁸ âyetleri Allah'ın putların şefaât etmesine izin vermeyeceğine açıkça delalet etmektedir.⁷⁹ Aynı zamanda bu söz, putlardan şefaât umanlar hakkında zikredilmiş ve adeta müşriklere “Onların şefaatinini nasıl umarsınız? Zira onların zerre kadar bir şeye gücü yetmez. Size nasıl şefaâtçi olsunlar! demektir.”⁸⁰ Ayrıca Sebe Sûresi'nin 23. âyetinde geçen “Allah katında, O'nun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati yarar sağlamaz.” ifadesi şu manaya gelmektedir: Allah'ın şefaât izni verdiği kişinin dışında hiç kimse bir başkası için şefaâtçi olamaz ve Allah, kâfirlerden hiç kimsenin şefaât olunmasına izin vermemiştir. Bu, onların “... Bunlar Allah katında bizim şefaâtçilerimizdir.”⁸¹ Ve “... Sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz...”⁸² sözlerinden dolayıdır.

Mâtürîdî'nin Şefaatin Olmayacağına Dair Ayetleri Açıklaması

Mâtürîdî, şefaatin fayda vermeyeceği ve hiç kimseye şefaât olunmayacağına dair ayetleri, şefaatin olmadığına değil; şefaatin olduğuna delil kabul etmektedir. Zira bu tür ayetler, bağlamlarına bakıldığında onların tamamının ya kâfir, müşrik ve münafıklarla ya da putlarla ilgili olduğu kolayca anlaşılır. İmam Mâtürîdî'ye göre putlar, müşrikler, kâfir ve münafıklar için kesinlikle şefaât yoktur. Yani bu dört sınıftan hiç birisine ne şefaât olunur; ne de onlar başkasına şefaât edebilir. Mâtürîdî'ye göre şefaatin fayda vermediği ve vermeyeceğiyle ilgili âyetler sadece inanmayan kimseler için olduğuna sürekli vurgu yapmaktadır. O, bu tür ayetlerde geçen şefaatin olmadığına dair hükmün, müminleri kapsamadığını ilgili âyetlerle şöyle açıklamaktadır:

⁷³en-Nisâ 4/85.

⁷⁴Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 359.

⁷⁵ez-Zümer 39/43.

⁷⁶Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 344-345.

⁷⁷el-Yûnus 10/18.

⁷⁸el-Yunus 10/3.

⁷⁹Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 344-345; VII, 31.

⁸⁰Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI, 423-424.

⁸¹el-Yûnus 10/18.

⁸²ez-Zümer 39/3.

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

“Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden fidye alınmayacağı, kimseye şefaatin (aracılığın) yarar sağlamayacağı ve hiç kimsenin hiçbir taraftan yardım göremeyeceği günden sakının.”⁸³

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

“Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şfaat kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez.”⁸⁴

İmam Mâtürîdî'ye göre yukarıda geçen Bakara Suresi'ndeki 48. ve 123. ayetleri, müminlerin değil, sadece kâfirlerin şfaate nail olamayacaklarını bildirmektedir.⁸⁵ Diğer bir ifadeyle bu âyetler, mutlak olarak şfaatin olmayacağını değil; sadece kâfirlere şfaat olmayacağını göstermektedir. Çünkü Bakara Suresi'nin 48. ayetinin kâfirlerle ilgili olduğu bir önceki âyet ile birlikte okunduğunda daha iyi anlaşılacaktır. Zira Bakara Suresi'ndeki 47. ayet şöyledir: “Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve (bir zamanlar) sizi cümle âleme üstün kıldığımı hatırlayın.” Mâtürîdî'ye göre bu ayetin İsrailoğulları'ndan bahsettiği açıktır. Bu sebeple bundan sonra gelen 48. ayeti bu bağlamda değerlendirmek ve anlamak gerekir. Aksi halde Hz. Allah'ın burada murad ettiği mana yanlış anlaşılır. Nitekim Cenâb-ı Allah, kâfirlerin akıbetlerini diğer ayetlerde benzer şekilde şöyle haber vermektedir:⁸⁶

“Şüphesiz inkâr edip kâfir olanlar var ya, dünya dolusu altını fidye verseler bile bu, hiçbirisinden asla kabul edilmeyecektir. Onlar için elem dolu bir azap vardır. Onların hiçbir yardımcısı da yoktur.”⁸⁷

“Şüphesiz yeryüzünde olanların hepsi ve yanında bir o kadarı daha kendilerinin (kâfirleri) olsa da onu kıyamet gününün azabından kurtulmak için fidye verecek olsalar, onlardan yine kabul edilmez. Onlara elem dolu bir azap vardır.”⁸⁸ Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından Kur'an'a bütüncül değil, parçacı yaklaşıldığında şfaat konusunun doğru anlaşılmasının zor olduğu anlaşılacaktır. Mâtürîdî, bu görüşünü desteklemek için aşağıdaki ayetleri delil getirmektedir.

فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ

“Artık şfaatçilerin şfaati onlara fayda vermez.”⁸⁹ Mâtürîdî'ye göre bu ayette geçen şfaatçilerin şfaatinin fayda vermemesi kâfirler içindir. Çünkü Mâtürîdîye göre bu ayetin öncesinde geçen âyetlerden, bu âyet ile kâfirlerin kastedildiği açıkça anlaşılacaktır.⁹⁰

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

“Kendileri için Allah'tan başak ne bir dost, ne de bir şfaatçi bulunmaksızın, Rab'lerinin huzurunda toplanmaktan korkanları, Allah'a karşı gelmekten sakınsınlar diye onunla (Kur'an ile) uyar.”⁹¹

⁸³el-Bakara 2/123.

⁸⁴el-Bakara 2/48.

⁸⁵Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 122-123.

⁸⁶Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 216-217.

⁸⁷Âl-i İmrân 3/91.

⁸⁸el-Mâide 5/36-37.

⁸⁹el-Müddessir 74/48.

⁹⁰Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 271-272.

⁹¹el-Enam 6/51.

Mâtürîdî'ye göre bu ayet, kâfirlere / müşriklere hiç kimsenin şefaati edemeyeceğinin başka bir delilidir.⁹² Ona göre bu ayet, müminlere ahirette şefaati edileceğini göstermektedir. Zira Kur'an okumak gibi her türlü salih ameller, mümine fayda verecektir.⁹³ Ama inanmayanlara ise kesinlikle fayda vermeyecektir.⁹⁴ Buradan müminin işlediği salih amellerin kendisine şefaati olacağı anlaşılmaktadır.

İmam Mâtürîdî, “Şüphesiz, hüküm günü, hepsinin bir arada buluşacağı zamandır. O gün dostun dosta hiçbir faydası olmaz. Kendilerine yardım da edilmez. Yalnız, Allah'ın yardım ettiği kimseler bunun dışındadır. Şüphesiz O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.”⁹⁵ ayetinin de kâfirler hakkında olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu âyette geçen “Yalnız, Allah'ın yardım ettiği kimseler bunun dışındadır” ifadesiyle müminlerin Allah'ın merhametine mazhar olacakları ve müminlerin bir kısmının günahkâr bazı müminlere şefaati edecekleri aşikârdır.⁹⁶

وَدَّرَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهُمْ وَعَرَّتَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

“Dinlerini oyun ve eğlence edinenleri ve dünya hayatı kendilerini aldatmış olanları bırak. Hiç kimsenin kazandığı yüzünden mahrumiyete sürüklenmemesi için Kur'an ile öğüt ver. Yoksa ona Allah'tan başka ne bir dost vardır, ne de bir şefaati. (Kurtuluşu için) her türlü fidyeyi verse de bu ondan kabul edilmez. İşte onlar, kazandıkları yüzünden helake sürüklenmiş kimselerdir. Küfre saplanıp kalmalarından dolayı onlara çılgınca kaynamış bir içecek ve elem dolu bir azap vardır.”⁹⁷

Mâtürîdî'ye göre bu ayet, kâfirleri ahirette kurtaracak hiç kimsenin olmayacağına delalet etmektedir. Ona göre bu dünyada insan bir sıkıntı ile karşılaşsa, onu, ya kendisine şefaati olanların şefaati, ya da dostlarının yardımı veya para cezası kurtarabilir. Fakat kâfirlerin ahiret hayatında, bu üç kurtuluş yolundan hiç birisi olmayacaktır. Hatta canlarını fedâ etseler ve salih amelleri orada yapmaları da mümkün olsa, yine de kâfirler Allah'ın ebedî azabından kurtulamayacaktır.⁹⁸

Mâtürîdî'ye göre “Onlar için ister bağışlanma dile, ister dileme (fark etmez.) onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir. Bu, onların Allah ve Rasûlünü inkâr etmiş olmaları sebebiyledir. Allah, fasık topluluğu doğru yola iletmez.”⁹⁹ Mealindeki âyette, Cenâb-ı Allah, Rasûlüne kâfirler ve münafıklar için mağfiret istenmesini yasaklamıştır.¹⁰⁰

2.2. Şefaatin Hak ve Sabit Olduğuna Dair Hadisler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserinde şefaatin hak olduğuna dair Hz. Peygamber'den gelen iki tane hadisi rivayet etmekte ve ayrıca Hz. Ali'den gelen bir rivayete yer vermektedir. Ona göre bu rivayetlerin üçü de şefaatin hak ve sabit olduğuna delil teşkil etmektedir.¹⁰¹ Bu rivayetlerden birisi ve en önemlisi kuşkusuz

⁹²Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, 71.

⁹³Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII, 66.

⁹⁴Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIV, 155.

⁹⁵el-Duhân 44/40-42.

⁹⁶Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 310-311.

⁹⁷el-Enam 6/70.

⁹⁸Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, 98-101.

⁹⁹et-Tevbe 9/80.

¹⁰⁰Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 420-421; Bu rivâyet için bkz. Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, “Tefsir”, 13; Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Fedâilü's-Sahâbe”, 25; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “et-Tefsir”, 9.

¹⁰¹Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 186;XVII, 21-22

“Şefaatin, ümmetinden büyük günah sahiplerine ulaşacaktır”¹⁰² rivayetidir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da Hz. Ali'nin de bu rivayeti kabul ve naklettiğini kaydetmektedir. Burada geçen kayıta göre Hz. Ali (r.a.), yaşlı bir kadının “Allah'ım beni Muhammed (a.s.)'ın şefaatine nail eyle” şeklinde dua ettiğini görür. Bunun üzerine Hz. Ali o kadına şöyle söyler: “Rasûlullah (s.a.v.)'in ümmetinden büyük günahı olanlara şefaate edeceği kesindir. Sen, Allah'ım beni cennette Muhammed (s.a.v.)'in arkadaşlarından olmayı / Hz. Muhammed'e komşu olmayı nasip eyle” şeklinde dua etmesini tavsiye etmiştir. Mâtürîdî, burada geçen kayıta Hz. Ali'nin kadına söylediği bu sözün doğruluğunu desteklemek için “Eğer size yasaklananların (günahların) büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız.”¹⁰³ ayetini okuduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰⁴

Mâtürîdîlik alanında önemli çalışmaları olan Nuri Tuğlu bu hadisin birçok kaynaktan geçtiğini belirttikten sonra onun tahriç ve değerlendirmesini yapmıştır. Tuğlu, bu rivayetle ilgili yaptığı tahriç ve değerlendirmesinde bu hadisi, Tirmizî, Ebû Dâvûd, Ahmed b. Hanbel, İbn Hıbbân, Neysâbü'rî, Beyhakî, Ebû Ya'lâ, İbn Mâce, İbn Hıbbân, Neysâbü'rî, Tayalisi ve Taberânî'nin naklettiğini belirtmektedir. Keza o, bu hadisin, *sahih* olduğunu ve pek çok şâhidi bulunduğunu; ayrıca bu hadisi mütevâtir sayanların bile bulunduğunu belirttikten sonra kendisinin de bu rivâyetin *sahih* olduğuna inandığını ifade etmektedir.¹⁰⁵

Mâtürîdî'nin söz konusu eserindeki Hz. Peygamberden gelen diğer bir rivayet te şudur:¹⁰⁶ “Dilin sadakasından daha üstün bir sadaka yoktur”. Dilin sadakası nedir Ey Allah'ın Rasulü diye sorulunca, şöyle cevap vermiştir: “Şefaattir! Sen onunla iyilik ve ihsanı kardeşine ulaştırırsın, hoş olmayan şeylerin ağırlığını ondan uzaklaştırırsın, onun (dilin) aracılığıyla kanın akmasını durdurursun”.¹⁰⁷ Bu kayıtlardan Mâtürîdî'nin şefaate ilgili bu rivayetleri *sahih* kabul ettiği anlaşılmaktadır.

2.3. Şefaatin Hak ve Sabit Olduğunun Akli Delilleri

İmam Mâtürîdî'ye göre daha önce belirtildiği üzere Cenâb-ı Allah, daha önce belirtildiği üzere peygamber olarak gönderdiği Hz. Nûh ve Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed (s.a.v.)'e hem kendileri için hem de ümmetleri için istiğfarda bulunmalarını emretmiştir.¹⁰⁸ Ona göre Hz. Allah'ın peygamberleri tarafından yapıldığında kabul etmeyeceği bir duayı emretmesi aklen mümkün değildir.¹⁰⁹ Ayrıca eğer büyük günah işleyen mümin hakkında istiğfarda bulunmak helal olmamış olsaydı, Allah'ın geçmişlerimiz için mağfirette bulunun emrinin hikmeti de olmazdı. Oysa Allah Teâlâ, Kur'an'da kendi günahlarımız için olduğu gibi ölen geçmişlerimiz için de istiğfarda bulunmayı Haşr Sûresi 10. Âyette “Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: «Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla.”¹¹⁰ âyetinde geçtiği üzere emretmektedir.¹¹¹

Öte taraftan İmam Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere, müminlerin, büyük günahları sebebiyle kâfirler gibi cehennemde ebedî kalması, birçok âyet ve hadislerle haber verilen bağışlanma müjdesini ortadan kaldırmaktadır. Zira mümin, günah işlediği için değil, aksine iyilikleri vesilesiyle şefaate hak kazanır. Ayrıca şefaati reddetmek, Hz.

¹⁰² Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'ab, es-*Sünen*, İstanbul 1992, 20, 21; Tirmizî, *Sünen*, Sıfâtü'l-Kiyâme, 12, ancak bu rivayet, bu iki eserde de “nâletün” kelimesi olmaksızın rivayet edilmiştir.

¹⁰³ en-Nisa 4/31.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII, 21-22; bu rivayette yer alan “Hz. Peygamberin arkadaşı / komşusu olmayı nasip eyle” yerine *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın başka bir yerinde “kurtuluşa erenlerden eyle” şeklinde geçmektedir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 186.

¹⁰⁵ Tuğlu, Nuri, Mâtürîdî “Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Isparta 2003, s. 325.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 360.

¹⁰⁷ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, VIII, 194.

¹⁰⁸ el-Muhammed 47/19.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 12-13.

¹¹⁰ el-Haşr 59/10.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV, 78.

Peygamber'in şefaatine ümit bağlayan Müslümanların çoğunun duasını geçersiz kılmaktadır. Bu ise doğru değildir.¹¹² Ayrıca Mâtürîdî, müminlerin bazı günahlarının ahirette peygamberlerin şefaatiyle affedilmesi meselesini, dünya hayatında başkalarının ihtiyacının ancak hükümdarların yanında şerefi ve değeri olanlar sayesinde giderilmesine benzetmektedir.¹¹³

2.4. Mâtürîdî'nin Şefaate İlgili Diğer Bazı Önemli Konuları Açıklaması

Buraya kadar olan bölümde şefaate inancının İslam'ın en temel iki kaynağında hak ve sabit olduğunun hem Ebû Hanife hem de Mâtürîdî tarafından kabul edildiğini görmüş olduk. Bu sebeple şefaate inancının İslam'a sonradan sokulduğu veya İslam dışı olduğuna dair iddiaların bu iki büyük İslam âliminin görüşlerine ters düştüğü anlaşılmaktadır. Şimdi söz konusu iki âlimin bundan başka günümüzde de çok tartışılan şefaate ilgili bazı konulara getirdikleri açıklamalara geçelim.

Şefaatin Allah'a Ait Olması Meselesi

Mâtürîdî bu konuyla ilgili görüşü *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın on ikinci ciltinde Zümer suresinin 44. ayetinin yorumunda şöyle belirtmektedir:

قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

“De ki: “Şefaate (iznini verme yetkisi) tümüyle Allah'a aittir. Göklerin ve yerin hükümranlığı O'nundur. Sonra yalnız O'na döndürüleceksiniz.”¹¹⁴ Mâtürîdî'ye göre bu ayette geçen “Şefaate, tümüyle Allah'a aittir” ifadesi, şefaate tam yetkili olan sadece Allah'tır, demektir. Diğer bir ifadeyle ancak Allah'ın izin verdiği ve razı olduğu kimseler şefaateçi olur; Allah'ın izni ve rızası olmadıkça hiç kimse şefaate edemez ve ona şefaate de olunmaz demektir.¹¹⁵ Mâtürîdî, bu konudaki görüşünü, yukarıda geçen şefaatin ancak Allah'ın razı olduğu ve izin verdiği kimseler için olacağına dair ayetlerin yorumunda geniş bir şekilde açıklamıştır. Tekrardan kaçınmak için aynı bilgileri buraya almaya gerek duymadık.

Şefaatin Büyük Günahı Olan Müminler İçin Olması Meselesi

Mâtürîdî'nin daha önce şefaate inancını büyük günah meselesi içerisinde ele aldığını belirtmiştik. Hatta onun şefaate anlayışının temeli, büyük günahı olan müminlerin günahlarının Allah tarafından bağışlanmasının istenilmesine dayandığını söylemek mümkündür. Bu sebeple bu konunun ayrı bir başlıkta incelenmesini yararlı gördük. Mâtürîdî bu konuda birçok ayeti delil getirmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ

“Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: «Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla.”¹¹⁶ Mâtürîdî'ye göre bu ayette, hayattaki müminlerin ölmüş müminlerin günahlarının bağışlanmasını / mağfiretini istemelerini Allah'ın emretmiş olduğuna delalet vardır.¹¹⁷

رَبَّنَا وَإِنَّا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ

“Ey Rabbimiz! Peygamberlerin aracılığı ile bize vadettiklerini bize ver. Kıyamet günü bizi rezil etme. Şüphesiz sen asla sözünden dönmezsin”.¹¹⁸ İmam Mâtürîdî'ye göre bu ayet,

¹¹²Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 475.

¹¹³Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 422.

¹¹⁴ez-Zümer 39/44.

¹¹⁵Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 345-346.

¹¹⁶el-Haşr 59/10.

¹¹⁷Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 77.

¹¹⁸Âl-i İmran 3/194.

“Allah’ım, peygamberlerin ümmetleri için istiğfar edeceği vaadini bize ver! Anlamına gelir ki, bu da bir çeşit şefaattir.”¹¹⁹

Bu âyet, bir taraftan Mutezile’nin “büyük günah işleyen, şefaate nail olamaz” görüşünü çürütmekte, diğer taraftan büyük günahı olan kimselerin şefaate nail olacağına delalet etmektedir. Çünkü Mutezile’ye göre tövbe edip istiğfarda bulunmadıkça büyük günah işleyen kimseyi Allah’ın bağışlaması câiz değildir. Mâtürîdî’ye göre ise Hz. Peygamber’in büyük günah işleyen müminler için Allah’tan mağfiret dilemesi caizdir, hatta bir görevdir. Nitekim bu âyette Hz. Peygamberin, müminlerin günahları için Allah’tan mağfiret dilemesi emredilmektedir.¹²⁰

Mâtürîdî’ye göre mümin, arzu ve isteklerine yenik düştüğü veya öfkesine hâkim olamadığı gibi şeylerden dolayı günah işler. Ancak günah işlerken, Rabbine karşı gelmeyi veya şeytana tapmayı düşünmez.¹²¹ Bu sebeple, Cenâb-ı Allah müminlerin şirkin dışındaki günahlarını rahmetiyle affetmeyi çok sevmektedir.¹²² Ancak Mâtürîdî’ye göre Allah’ın müminlere rahmet edip, günahlarını bağışlaması şu iki şekilde gerçekleşir. Bunlardan birisi, Müslümanın makbul olan iyi davranışları / salih amelleri sayesinde olur. İkincisi ise iyi kimselerin, günahkâr müminlere şefaate etmesiyle olur.¹²³ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) “Allah’ın rahmeti olmadıkça hiç kimse cennete giremeyecektir.” buyurması üzerine, “Sen de mi ya Rasûlallah?” diye sorulunca, “Evet, cennete, ben de ancak Allah’ın rahmetiyle gireceğim” buyurmuştur. Bu sebeple, Mâtürîdî’ye göre Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi ebedî kurtuluş için sâlih ameller, kâfi gelemez.¹²⁴

İmam Mâtürîdî’ye göre dua ve şefaate, cennete girişin bir an önce gerçekleşmesini istemek için olur. Bu durumda eğer büyük günah işleyenler, günahları ölçüsünde azaba uğratılırlarsa, bu, Allah’ın adaletinin gereğidir. Şefaate dileyenin isteği ise, Allah’ın adaletiyle muamele etmesini değil, Allah’ın rahmetiyle muamele edip, bağışlamasını talep etmek demektir. Şüphesiz ki, Allah Teâlâ, kullarına, dilerse adaletiyle muamele eder, dilerse rahmetiyle muamele eder.¹²⁵

İmam Mâtürîdî’ye göre Mutezile ve Hariciler, büyük günah işleyenler için şefaatin olmayacağını iddia ederler ve şefaate, ancak ameli iyi olan kimseler içindir, derler. Ameli kötü olanlar için azap vardır ve onlar için şefaateçi yoktur derler.¹²⁶ Fakat bu doğru değildir. Nitekim ona göre “Allah, inkâr edenlere, Nûh’un karısı ile Lût’un karısını örnek gösterdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki salih kişinin nikâhları altında bulunuyorlardı. Derken onlara hainlik ettiler de kocaları, Allah’ın azabından hiçbir şeyi onlardan savamadı. Onlara “haydi, ateşe girenlerle beraber siz de girin!” denildi.”¹²⁷ ayetinde Nuh (a.s.) ile Lut (a.s.)’in eşleri için yaptıkları duaların fayda vermemiş olması, eşlerinin kâfir olmalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu ayette geçen darb-ı mesel, büyük günah işleyenler için değil, kâfirler içindir. Nitekim ona göre şu ayetler de bu görüşü desteklemektedir:¹²⁸

“Şüphesiz inkâr edip kâfir olanlar var ya, dünya dolusu altını fidye verseler bile bu, hiçbirisinden asla kabul edilmeyecektir. Onlar için elem dolu bir azap vardır. Onların hiçbir yardımcısı da yoktur.”¹²⁹

¹¹⁹Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 517.

¹²⁰Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIII, 402.

¹²¹Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 480.

¹²²Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 256-257.

¹²³Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s.484.

¹²⁴Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIII, 14.

¹²⁵Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 590-591.

¹²⁶Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XVI, 272.

¹²⁷et-Tahrîm 66/10.

¹²⁸Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XV, 275.

¹²⁹Âl-i İmrân 3/91.

“Şüphesiz yeryüzünde olanların hepsi ve yanında bir o kadarı daha kendilerinin (kâfirleri) olsa da onu kıyamet gününün azabından kurtulmak için fidye verecek olsalar, onlardan yine kabul edilmez. Onlara elem dolu bir azap vardır.”¹³⁰

İmam Mâtürîdî'ye göre kâfirler, ömürlerini Allah'a isyan ve muhalefet ederek geçirdiklerinden dolayı, günahlarının bağışlanmaları için dünyaları verseler de, onların malları kabul edilmez yani onlara faydası olmaz. Ayrıca bu ayette şu incelik te bulunmaktadır: Kâfirler, dünyada rüşvet vererek bir takım sıkıntılardan kurtuldukları gibi ahirette de rüşvet teklif ederek Allah'ın azabından kurtulmaları mümkün değildir.¹³¹

Mâtürîdî'ye göre yukardaki ayetlerden başka “Onlar için ister bağışlanma dile, ister dileme (fark etmez.) onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir. Bu, onların Allah ve Rasülünü inkâr etmiş olmaları sebebiyledir. Allah, fasık topluluğu doğru yola iletmez.”¹³² ayeti, Mu'tezile'nin büyük günahı olanların şefaate nail olamayacağına dair görüşünü çürütmektedir. Çünkü bu âyette Allah, kâfirlerin mağfiret edilmeyeceğini haber veriyor. Büyük günahı olan ise kâfir gibi değildir. Allah'ı ve Rasülünü inkâr etmedikleri için Allah'ın onları mağfiret etmesi caizdir. Ve onlar için şefaate vardır. Nitekim münafıklardan Abdullah b. Übey b. Selül ölünce, oğlu Abdullah b. Abdullah Hz. Peygamber'e gelir ve babası için gömleğini vermesini ve onunla kefenlemesini ve cenaze namazını kıldırmasını ister. Hz. Peygamber de Allah'tan kendisine yol göstermesini niyaz ederek onun cenaze namazını kıldırma için ayağa kalkınca Tevbe sûresi 80. âyet nazil olur. Ve bunun üzerine Hz. Peygamber ona dua etmez ve cenaze namazını da kıldırma.¹³³ Ayrıca Mâtürîdî'ye göre şefaate, günahkâr müminler içindir. Günahı olmayanın şefaate ihtiyacı yoktur. Ona göre Mümin sûresi 7. ayette geçen “*Tövbe edenler ve senin yoluna uyanlar*” ifadesi, Mutezile'nin iddia ettiği gibi günahı olmayanları değil, günahı olan müminleri kapsamaktadır. Zira müminin şefaate nail olması, günah işlediği için değil, imanından ve itaatlerinden kaynaklanmaktadır.¹³⁴

Şefaate İnanıcının Günaha Teşvik Edeceğine Dair İddianın Açıklaması

İmam Mâtürîdî, Mu'tezile'nin, büyük günah işleyenlerin şefaate affedileceklerine inanmalarının, onları günaha teşvik edeceği şeklindeki iddiasını yersiz bulmaktadır. Mâtürîdî'ye göre şirkin dışında kalan bazı büyük günahların, şefaate sayesinde affedilmesi mümkündür. Ancak, günahkâr müminlerin şefaate erişmeleri, günah işledikleri için değil, imanları ve salih amelleriyle mümkün olacaktır. Yoksa her günah işleyen şefaate mazhar olamayacaktır. Yine ona göre “*Allah'ım, bana Rasûlullahın şefaatine nail olmayı nasip et*” demek, “Allah'ım, bana günah işlemeyi nasip et demek değil; Allah'ım, beni hayırlı işler yapmaya muvaffak kıl, seni tazim edenlerden ve itaatle senin rızanı kazanarak şefaate nail olanlardan olmayı nasip et demektir.”¹³⁵

Hiz. Peygamber'in Şefaate İlgili Hiz. Fatıma'ya Söylediği Sözün Açıklaması

Şefaate konusunda bugün de çok tartışılan ve çok farklı anlaşılan bir mesele daha vardır ki, o da Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in şu sözüdür: “Ey Muhammed'in kızı Fatıma, cehennemden kendini koru / kurtar! Ben sana fayda da zarar da veremem. Fakat sana acır ve senin sıkıntına üzülürüm”¹³⁶

¹³⁰el-Mâide 5/36-37.

¹³¹Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 216.

¹³²et-Tevbe 9/80.

¹³³Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 420-421; Bu rivâyet için bkz., Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, “Tefsir”, 13; Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Fedâilü's-Sahâbe”, 25; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “et-Tefsir”, 9.

¹³⁴Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 154.

¹³⁵Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 22.

¹³⁶ Benzer bir rivâyet için bkz. “Ey Resulullah'ın kızı Fatıma! Sen de kendini Allah'tan satın almaya çalış; zira senin için de bir şey yapamam. Buhârî, “Vesâyâ” 11; “Tefsir” 2; Müslim, “İman” 348-352.

İmam Mâtürîdî, bu rivâyeti şöyle açıklamaktadır:¹³⁷ Hz. Allah'ın “Ey Muhammed! (Önce) En yakın akrabalarını uyar”¹³⁸ buyurması üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) Kureyş kabilesini toplamış ve onları;

“Ey Kureyşliler! Ey Kusay oğulları! Ey Abdi Menaf oğulları! Ey Abdülmuttalib'in oğulları! Kendinizi cehennemden koruyun, benim size faydam da zararım da olmaz” şeklinde uyarılmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.), kızı Fatıma (r.anha)'ı da hususi olarak yukarıda geçtiği gibi bir kez daha uyarılmıştır. Ayrıca İmam Mâtürîdî, Şuarâ sûresi 214. âyeti nazil olunca Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “Ey Haşim oğulları ve Abdülmuttalib'in oğulları! Ben sadece size değil; bütün insanlara gönderildim” şeklinde bir rivâyetin bulunduğu da dikkat çekmektedir. Diğer taraftan İmam Mâtürîdî, tefsirinde geçen başka bir rivâyete göre de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından önce Ehl-i Beyti'ni topladığını ve onları bir kez daha şu şekilde uyardığını kaydetmektedir:

“Dikkat edin! Benim amelim bana aittir. Sizin ameliniz, size aittir. Dikkat edin! Ben Allah'tan sizin için bir şeye malik değilim. Yine dikkat edin! Sizin içinizden benim dostlarım, muttaki olanlarıdır. Ben kıyamet günü muttaki olanlarınızı tanıyacağım. Bana dünyadayken itaat edenlerinizi tanıyacağım.” Ayrıca Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in “O günde benim nesep ve sebebimden başka her nesep ve sebep kesilecektir”¹³⁹ gibi sözleri ve akrabalık bağlarından dolayı Hz. Peygamberin yakınları rehavete kapılmış olabilirler. Ayrıca onların, itaat etmeseler de akrabalıkları sebebiyle kıyamette Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendilerine şefaate edeceği için ceza görmeyeceklerini arzu etmeleri / zannetmeleri mümkündür. Bundan dolayı Hz. Allah, Hz. Peygamber'e yakınlarını uyar demiştir. O da yakınlarını bu sebeple uyarılmıştır.

Aslında Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in şefaatine nail olmak, onun akrabası ve yakını olmakla değil; ancak ona itaat ve icabet etmekle mümkündür. Bu sebeple, Cenâb-ı Allah, Hz. Peygamber'in bu konuda yakınlarını uyarmasını emretmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.) de, Cenâb-ı Allah'a muhalefet etmekten sakınmayanlara ve itaat etmeyenler için velâyet / dostluk / şefaate yoktur diye haber vermiştir.¹⁴⁰

O halde bu konuda şunu söylemek mümkündür: Hz. Peygamber'in kendi akrabasına ve kızı Fatıma'ya hitaben söylediği uyarı ifadelerinin, kendisine güvenerek Allah'a ibadet ve itaatta gevşeklik yapmanın sakıncasına dikkat çekmek, kendi yakınlarının şımarmayıp, sorumluluklarını unutmaması gibi hikmetlere yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak İmam Mâtürîdî'ye göre şefaate haktır ve zamanı geldiğinde gerçekleşecektir. Ona göre başta peygamberler olmak üzere Allah'ın yanında iyi olan kimseler ahirette zorda kalacak olan günahkâr müminlere Allah'ın izniyle şefaate edecektir.

Mâtürîdî'ye Göre Şefaate Edecek ve Edemeyecek Kimseler

Mâtürîdî'nin yukarıda geçen ifadelerinden başta Hz. Muhammed (s.a.v.) olmak üzere bütün peygamberlerin,¹⁴¹ meleklerin¹⁴² ve iyi kimselerin¹⁴³ Allah'ın razı olduğu kimselere izin verdiği oranda şefaate edecekleri açıkça anlaşılmaktadır. Ona göre bunlardan başka dünyadayken yapılan güzel davranışlar diğer bir ifadeyle salih ameller de yine Allah'ın izniyle ve razı olduğu ölçüde o iyiliği yapanlara şefaateçi olacaklardır. Yani onların günahlarının bağışlanmasına vesile olacaklardır. Mâtürîdî bu görüşünü şu ayete dayandırmaktadır:¹⁴⁴ “Diğer bir kısmı ise, günahlarını itiraf ettiler. Bunlar salih amelle kötü

¹³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, 343, 344.

¹³⁸ Şuara, 26/214.

¹³⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisaburi el-Hâkim, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1411/1990, III, 153.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, 344-345.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 506; IX, 334, XIII, 12-13; XVII, 244, 245.

¹⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 122; II, 154; XIII, 12

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 77.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 155.

ameli birbirine karıştırmışlardır. Umulur ki, Allah tövbelerini kabul eder. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹⁴⁵ Sonuç olarak Mâturîdî’ye göre aşağıdaki şu dört grup, Allah’ın izin ve ruhsat verdiği ölçüde günahkâr müminlere şefaate edebileceklerdir.

- Son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) başta olmak üzere bütün peygamberler
- Melekler
- İyi / salih kişiler
- Güzel davranışlar / salih ameller

Mâturîdî’nin yukarıda geçen ifadelerinden açıkça anlaşıldığına göre kesinlikle putların müşriklere şefaati fayda vermeyecektir. Ayrıca kâfir ve münafıklara da hiç kimse şefaate edemeyecektir.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Şefaate inancı, öteden beri insanların zihnini en çok meşgul eden konulardan birisi olmuştur. Nitekim şefaatin manası, faydası, kimlerin şefaate edebileceği ve kimlere şefaate edileceği hususları geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışılmaktadır. Bunun üç sebebi olduğu kanaatindeyiz. Bunlardan birincisi şefaate kavramının içinin çok farklı şekillerde doldurulmuş olmasıdır. İkincisi bazı İslam âlimlerinin Kur’an-ı Kerim’e bütüncül değil, parçacı yaklaşımından; yani şefaate ile ilgili ayetlerin bağlamından kopararak yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Üçüncüsü de İslam’ın özünü ilgili bilgi eksikliğinden ileri geldiğini söylemek mümkündür.

Bu tebliğde, Ehl-i Sünnet’in Rey taraftarlarının fikir babası olan İmam Azam Ebû Hanife’nin ve onun görüşlerini en güzel şekilde açıklayarak sistemleştirip savunan İmam Mâturîdî’nin şefaate görüşleri tarihi sıraya göre ve tarafsız bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ebû Hanife ve Mâturîdî’nin şefaate ilgili görüşleri incelendiğinde, ayet ve hadislerden şefaatin hak ve sabit olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

İmam Mâturîdî ve Ebû Hanife’ye göre Kur’an-ı Kerim’deki birçok ayette Cenâb-ı Allah, Rasûlü’ne ve meleklerle müminler için istiğfarda bulunmalarını emretmiştir. Mâturîdî’ye göre peygamberlerin ve meleklerin günahkâr müminlerin bağışlanması için Allah’a dua ve istiğfarda bulunmaları, onların şefaate etmesi anlamına gelmektedir. Ona göre başta Rasûlullah (s.a.v.) olmak üzere bütün peygamberler ve kendilerine şefaate yetkisi verilen diğer iyi kimseler müminlere şefaate edeceklerdir. Onların ortaya koyduğu şefaate inancı, kendilerinden sonra gelen bütün Hanefî-Mâturîdî âlimler tarafından da kabul edilmiş ve savunulmuştur. Öte taraftan Kur’an-ı Kerim’deki şefaatin olmayacağıyla ilgili ayetlerin tamamı, kâfirler, müşrikler ve münafıklarla ilgilidir. Hatta bu tür ayetlerde, şefaatin sadece müminler için söz konusu olduğuna vurgu bulunmaktadır.

Araştırmamızda İmam Mâturîdî’nin Ebû Hanife’nin diğer görüşleri gibi şefaate görüşünü de derli toplu ve aklî-naklî delillerle açıkladığı ve savunduğu görülmüştür. Bu iki âlimin en çok Mutezile’nin, ondan sonra da Haricîlerin şefaate görüşünü aklî ve naklî delillerle eleştirdikleri görülmüştür. Bununla birlikte, bu iki âlimin eserlerinde Mutezile’yi şefaate görüşlerinden dolayı tekfir ettiklerine rastlamadık. Bu iki âlimin şefaate konusunda farklı görüşleri bulunan kimseleri tekfir etmekten kaçınmalarında, İmam Azam Ebû Hanife’nin “*Tenzili inkâr etmedikçe, tevilin inkârı küfrü gerektirmez*” sözünün ve Ehl-i Sünnet’e göre *Ehl-i Kible tekfir edilmez* ilkesinin önemli rolü olduğu kanaatindeyiz.

Ebû Hanife ve İmam Mâturîdî’ye göre Mutezile’nin, büyük günah işleyen müminin şefaate affedilmesine inanmak, Müslümanı günah işlemeye teşvik eder şeklindeki gerekçesi yersizdir. Zira bu iki âlime göre şefaate, müminin günahından dolayı değil, iman ve itaatinden dolayı elde edilir. Diğer bir ifadeyle her mümin layık olduğu kadar şefaate mazhar olur. Mâturîdîlere göre nasıl olsa tövbe eder, günahımız bağışlanır düşüncesi ne kadar yanlışsa, nasıl olsa peygamberimiz şefaate eder, günahımız bağışlanır demek o kadar yanlıştır.

¹⁴⁵et-Tevbe 9/102.

Bize göre bu meseleyi şu şekilde de anlamak mümkündür: Şefaitle affedileceğini düşünerek günah işlemeyi önemsemeyen mümin, şefaati istismar etmiş olur ki, elbette bu tasvip edilen bir şey değildir. Ancak bir konuda istismar varsa, esas çözüm, o konuyu inkâr edip, ortadan kaldırmak değil, istismarları önlemek olmalıdır. Yani çözüm, kanaatimizce şefaati inkâr etmek değil, şefaatin yanlış anlaşılmasını önlemekten geçmektedir.

Ülkemizde ezân-ı Muhammedî okunurken, “Aziz Allah, şefaati ya Rasulallah” diye dua edilmesi, Mâtûrîdîliğin şefaati inancının Türkiye’deki Müslümanlar üzerindeki bir yansıması olarak düşünülebilir. Ayrıca Türkçe’de “Hatasız dost arayan, dostsuz kalır.” ve “Hatasız kul olmaz.” Sözüleri de şefaate ne kadar muhtaç olduğuna işaret kabul edilebilir. Ayrıca peygamberlerden başkasının ismet sıfatının olmadığı da bilinmektedir. Bu bakımdan Mâtûrîdî âlimlere göre, ahirette herkes şefaate muhtaç olacaktır.

Öte taraftan en büyük bağışlayıcının Allah (c.c.) olduğu ve O’nun Hz. Muhammed (s.a.v.)’i âlemlere rahmet olarak gönderdiği bilinen bir gerçektir. Ayrıca “Affetmek, büyüklüğün şanıdır” ve “Büyüklik sende kalsın” gibi deyimlerde olduğu gibi birisinin bağışlanmasını istemek, günümüzde toplum tarafından da iyi ve güzel karşılanmakta; hatta emir telakki edilmektedir. Ebû Hanîfe ve Mâtûrîdî’nin şefaati meselesini bu açıdan değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle onların, şefaati meselesine “Husunkubuh” açısından da baktıkları söylenebilir. Zira Maturidîlere göre Allah, bir şeyi güzel olduğu için emretmiştir, kötü olduğu için yasaklamıştır. Bu sebeple Mâtûrîdî, peygamberlerin şefaati etmelerini Allah’ın bir emri olarak kabul etmektedir.

Bu araştırma neticesinde, İmam Azam Ebû Hanîfe ile İmam Ebû Mansur el-Mâtûrîdî’nin şefaati hakkındaki görüşlerinin temelde aynı olduğu; onların bu konudaki görüşlerinin aklî ve naklî açılarından sağlam ve tutarlı bulunduğu sonucuna ulaştık. Ayrıca Allah’ın izni olmadan bir kimsenin şefaati etmesi veya Allah’ın razı olmadığı birine şefaate bulunması mümkün değildir. Ahirette başta Hz. Muhammed (s.a.v) olmak üzere Allah’ın izin verdiği iyi kimseler, Allah’ın izin verdiği günahkâr müminlere şefaati edecektir. Ancak herkesin şefaati, layık olduğu ölçüde farklı şekillerde gerçekleşecektir.

Kaynaklar

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990.

Ak, Ahmet, *Mâtûrîdî Âlimlere Göre Şefaati İnanç*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2016.

Akay, Akif, “İslâm İnançında Şefaati”, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Konya 2012.

Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin, *el-Usûlü’l-Münîfe li İmâm-ı Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, 2. Baskı, İstanbul 1420/2000.

_____, *İmam Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri Beyâzîzâde*, (Araştırma ve notlar ilavesiyle trc. İlyas Çelebi), 2. Baskı, İstanbul 2000.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu Buhârî*, İstanbul 1992.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü’l-Luğa*, nşr. Şehabeddin Ebû Amr, Dârü’l-Fıkr, Beyrût 1418/1998.

Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş’ab, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Fıkhü’l-Ekber*, (İmâm-ı Â’zamın Beş Eseri içerisinde), nşr. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002.

_____, *el-Fıkhü’l-Ekber Tercümesi*, (İmâm-ı Â’zamın Beş Eseri içerisinde), trc. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002.

_____, *Kitâbu’l-Vasiyye el-İmam Ebî Hanîfe Numan b. Sâbit el-Kûfî fi’t-Tevhid*, (İmâm-ı Â’zamın Beş Eseri içerisinde), nşr. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002.

_____, *Ebû Hanife'nin Vasıyyeti*, (İmâm-ı Â'zâmın Beş Eseri içerisinde), trc. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002.

_____, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (İmâm-ı Â'zâmın Beş Eseri içerisinde), nşr. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002.

_____, *el-Âlim ve'l-Müteallim Tercümesi*, (İmâm-ı Â'zâmın Beş Eseri içerisinde), trc. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002.

Ebû Nüaym Ahmed b. Abdullah b. İshak er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımişk, 1413/1992.

Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. İshâk el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiasbaden 1980.

Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1424/2003.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2004.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisaburî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1411/1990.

Heysemî, Nureddin Ali b. Bekir b Süleyman, *Mecma'u'z-zevâid*, thk. Abdullah ed-Derviş, Beyrut 1994/1404.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabiyye, Beyrût 1390/1970.

Kâdî Abdülcebâr, Ebû'l-Hasan b. Ahmed, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, nşr. Ahmed Ebû Hâşim-Abdülkerîm Osmân, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1409/1988.

_____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı İstanbul 2013.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 1423/2003.

_____, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002.

_____, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Murat Sülün, Muhammed Boynukalın ve diğerleri, Edit. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2010.

_____, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi 3*, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, Edit. Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.

Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, İstanbul 1992.

Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, Matbaa-i Bahriye, İstanbul 1305/1887.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâhur, Dâru'l-marife, Beyrut 1414/1993.

Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre es-Sülemî, *Sünenü't-Tirmizî*. Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Tuğlu, Nuri, Mâturîdî "Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Isparta 2003.

ŞİÎ KAYNAKLARDA EBU HANİFE ALGISI: DİNİN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASINDA EBU HANİFE'YE YÖNELİK SUÇLAMALAR

The Perception of Abu Hanifah in Shiite Sources: The Accusations of Abu Hanifah Related to Understanding of Religion and Interpretation

Hanifi ŞAHİN¹

Özet

Ebu Hanife'nin Ehl-i Beyt'e olumlu bakış açısı olmasına rağmen gerek ilk dönem gerekse sonraki dönem İmâmîyye kaynaklarında Ebu Hanife'ye güçlü bir karşı duruş gözlemlenmektedir. Bu karşıtlık, bazen ona lanet okunarak bazen de hakaret içerikli bir kavram olan *nâsibî* kavramıyla nitelendirilmesiyle sonuçlanır.

İmâmîyye kaynaklarında Ebu Hanife eleştirilerle itibarsızlaştırılmaya çalışılır. Ebu Hanife'nin eleştirilmesinin temel nedeni, dinin anlaşılması ve yorumlanmasında akla alan açmış olmasıdır. Şîî kaynaklarca "Ali hüküm veriyorsa ben de veririm" şeklinde bir rivayet Ebu Hanife'ye nispet edilmektedir. Onlar bu rivayet üzerinden Ebu Hanife'yi dinde keyfi davranmakla suçlamakta, bundan, dinin anlaşılmasında tek otorite olarak gördükleri imamlardan kopmaya yol açacağı için, şiddetle uzak durulması gerektiğini ifade etmektedirler. Dinde rasyonelleşme rivayetten kopmak ve aklın dışında bir otorite arayışını reddetmektir. Bu durum, ontolojisini imamlar üzerine inşa eden Şîîliğin dine bakışıyla ilgili oldukça ciddi bir kopuşu temsil etmektedir. Bu nedenle Şîî kaynaklar Ebu Hanife'ye yönelik eleştirilerinde sadece onu değil, imamlardan bağımsız hareket etmeyi sonuçlandıracak her türlü düşünceden uzak durulmasını istemektedir. İjtihat ve Kıyas'tan uzak durulması da bu bakışın bir sonucudur.

Bu tebliğde, Şîî İmâmî kaynaklarında Ebu Hanife'ye yönelik eleştirilerin dayanakları ve gerekçelerine bakılacak, bunun Şîî düşüncedeki sonuçların incelenecektir. Temel referanslarımız *Kütubi Erbaa* olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebu Hanife, Ashabulhadis, Ashaburrey, Şia, İmâmîyye,

Abstract

Abu Hanifah, even though, had a positive view of the Ahl al-Bayt, there is a strong opposition to Abu Hanifah in both the first period and the next period's Imamiyya sources. This contrast, would result in his damnation and described as a *nâsibî*. In Imamiyyah sources, Abu Hanifah is tried to be discredited with criticism. The basic reason for the criticism of Abu Hanifah is that he opened the mind to the understanding and interpretation of religion. In the Shiite sources, a rhetoric is given to Abu Hanifah in the form of "If Ali judges, I will also judge". With this narration they are accusing Abu Hanifah being arbitrary and this idea should be vigilantly distracted from the Imams accepted as the only authority in understanding religion. Rationalization in religious thought is to break from being connected with narrations and not to recognize an authority except of the reason. This represents a very serious break with the view of Shi'i, that it was built his ontology on Imams. For this reason, the Shi'i wants to avoid not only of Abu Hanifah's thoughts but also the thought of every tulle which will result in acting independently of Imams. The fact that the Shiites stay away from the Ijtihad and Qiyas is also a result of this view.

¹ Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hanifisahin@atauni.edu.tr

In this paper, we will look at the grounds and reasons for the criticism of Abu Hanifah in Shiite Imamiyya sources and we will try to examine its consequences in the Shi'a thought. Our basic referances will be Kütibi Erbaa.

Key Words: Abu Hanifah, Ashabulhadith, Ahl ar-ra'y, Shia, Imamiyyah.

Giriş

İslam düşünce tarihinde aşırılıklar karşılıklı olarak birbirini var etmeye devam etmektedir. Bu genellemeden Ebu Hanife (80-150/699-767) de nasibini almıştır. Ebu Hanife hakkında döneminden itibaren değişik görüşteki birçok âlim ve müellifin tarafından, lehte ve aleyhte çok şey söylenmiş, yazılmıştır. Tarih boyunca birçok kimse tarafından takdirle anılan, hıfzı, zekâsı, fıkhı, takvası ile birçok âlimin, birçok hadisçinin övgüsüne mazhar olan Ebu Hanife, aynı zamanda hadis bilgisinin zayıflığı, hıfz ve zabt yetersizliği, sünnete muhalefet, re'y ve kıyası çok kullanma, Mürcie'den olma gibi ithamlarla eleştirilerin odağı kılınmıştır.

Hayatı ve görüşleriyle ilgili olarak teşekkül eden zengin menkıbe ve rivayet birikimi içerisinde mezhep taassubunun ve diğer birçok amilin yol açtığı birtakım aşırılıklara rastlanılmaktadır. *Tabakât* ve *Menâkıb* kitaplarında Ebu Hanife'yi övme ve yerme hususunda ifrat ve tefrite varan aşırı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Onu sevenlere göre Ebu Hanife, Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan bir kişidir; muhaliflerine göre ise tekfir edilmesi gereken zararlı bir bidatçıdır.² Buna benzer rivayetleri kaynaklarda sıklıkla görmek mümkündür. Bu durum, söz konusu kaynaklardaki bilgilerin ihtiyatla karşılanmasını gerekli kılan bir husustur. Bu tutum sadece Ebu Hanife için değil, düşünce tarihinde iz bırakan diğer mezhep imamları ve büyük âlimler hakkında da gözetilmelidir. Bu nedenle kaynaklarda yer alan lehte ve aleyhteki rivayetlerin, başta mezhep taassubu olmak üzere, çeşitli gerekçelerle tedavüle sokulduğu hususu zihinlerde tutulmalıdır.

Ebu Hanife'yi farklı kesimlerden eleştirenler olsa da bu konuda hadisçiler ile ashabulhadis zihniyetini taşıyan ilk dönem kuşakları, akabinde ikinci kuşak diyebileceğimiz kişiler öne çıkmaktadır. Ebu Hanife'ye yönelik ashabulhadisten gelen eleştirilerle Şii düşüncede Ebu Hanife'ye yönelik eleştirilerin benzeştiğini, hatta bu eleştirilerin Şiilere

² Hz. Peygamber'e nispet edilen şu rivayetler örnek olarak verilebilir:

“Ümmetimden Ebû Hanîfe en-Numan adlı birisi gelecektir. O, kıyamet gününe kadar ümmetimin kandilidir.”

“Allah'ın dinini ve benim sünnetimi ihya etmek üzere benden sonra ismi Numan b. Sâbit, künyesi Ebû Hanîfe olan birisi gelecektir.”

“Ümmetlerin her asrında, o ümmetin ilim öncüleri vardır. Ebû Hanîfe de o ümmetin ilim öncüsüdür.”

“İbn Abbas'tan şöyle rivayet edilir: “Hazret-i Peygamber (a.s.)'den sonra Horasan ülkesinin tamamı üzerine Ebu Hanife künyeli bir dolunay doğacaktır.”

“İbn Abbas'tan bir başka rivayet de şöyledir: “Re'y (kafa yorma, görüş sâhibi olma) gerçekten güzel bir şeydir. Bizden sonra bir Hanif (muvahhid) re'yi olacak, İslâmiyet bâkî kaldıkça hükümler o re'ye göre uygulanacaktır. O re'y ve hükümler, bizim re'yimiz ve hükmümüz gibidir. Onu, ismi Numan b. Sabit el-Kûfî, künyesi Ebû Hanîfe olan birisi ikame edecektir. Bu da Kûfe ehlinde olup ilim ve fıkhıta çok gayretli, hükümleri yerli yerince kullanan Hanîf dininden ve güzel görüş sâhibi bir kişidir.”

Bu rivayetleri eserine alan İbn Hacer el-Heytemî (974/1567), bu rivayetlerin mevzu olduğunu, hadis konusunda azıcık bilgisi olanların katında bunların bir değerinin olmadığını söyler. O, delil olarak İbnü'l-Cevzî'nin bu hadislerin hepsini *Mevzûât* adlı eserine almasını gösterir. Zehebî ile Celâleddîn Süyûtî'nin adı geçen kitabın muhtasarında İbnü'l-Cevzî'ye hak verdiğini belirten Heytemî, İbn-i Hacer Askalânî'nin de *Lisânü'l-Mizân*'da aynı görüşte olduğunu ifade eder. Ona göre eğer bu rivayetler sahih olsaydı Ebû Hanîfe'in hayatını anlatmak için eser yazan Ebu Cafer Tahâvî, *Tabakât-ı Hanefiyye* sâhibi Muhyiddîn Kureşî gibi kimseler, bunları eserlerine almak için herkesten daha çok özen gösterirlerdi. Tüm bunları söyleyen Heytemî, mezhebi kaygılarla olsa gerek, yukarıda geçen “İlim Süreyyâ yıldızında asılı olsaydı” hadisinin toptan Fars/gayri Araplığı işaret ediyor olsa da dini bilgilerde Ebû Hanîfe'in ulaşılmaz bir konuma sahip olduğunu, dolayısıyla da bu hadiste övülen kişinin sadece Ebu Hanife olduğunda şüphe olmadığı kanaatinde. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, Şehabeddin Ahmed el-Mekki, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Halil el-Meys, Mısır, 1324, s.17.

Rivayetlerin uydurma olduğu konusunda ayrıca bkz. Aclûnî, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed (1162/1749), *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehâdis ala elsineti'n-nas*, thk. Abdülhamid Ahmed Yusuf Hindavi, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000, I, 41.

rehberlik ettiği rahatlıkla ileri sürülebilir. Özellikle bu konuda Şîî Ahbârî³ düşünce ekolünün diğer ekollere göre bir adım daha ileride olduğu söylenebilir.

Bu tebliğde, Şîî İmâmî kaynaklarında Ebu Hanife'ye yönelik eleştiriler incelenecektir. Tebliğin amacı Ebu Hanife'nin "öteki cephe"de, yani Şîîler tarafında nasıl görüldüğünü ortaya koymaktır. Konuya geçmeden Sünnî omurganın önemli iki bileşeninden biri olan ashahulhadis düşüncesinde Ebu Hanife'ye yönelik algının nasıl olduğu, ona yönelik eleştirilerin Şîî düşünceye rehberliği konusuna bakılacaktır. Şîî düşüncedeki eleştirilerin dayanakları ve gerekçeleri ele alınıp bunun sonuçları incelenmeye çalışılacaktır. Temel referanslarımız genelde Şîî düşünce özelde ise İmâmîyye Şîîliğinin başvuru kaynağı olan *Kütüb-ü Erbaa* olacaktır.

Ebu Hanife ve Ashâbu'l-Hadis

Sünnîlik ya da Ehl-i Sünnet düşünce yapısı, ortak paydaları birden çok olan fikri yapıları içinde barındırır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet kavramını şemsiye bir kavram olarak görmek, bu başlık altında yer alması muhtemel yapıları değerlendirmede kolaylıkla sağlayacaktır. Ehl-i Sünnet iki ana damar üzerinden varlığını sürümüşür. Bunlardan biri *ashahulhadis/ehlülhadis*, *ehlüleser* denilen damar; diğeri ise *ashaburre*'ydir. Bu ayrımın temel parametresini kişilerin din/nasslar karşısındaki tutumları belirlemektedir. Ashahulhadisin anlayışına göre İslam, Kitap, Sünnet, sahabe ve tâbiûnun sözlerinden hareketle anlaşılmalıdır. Bunların dışında şahsi re'y ve akli istidlaller dinde müracaat kaynağı olarak değerlendirilmez. Bu zihniyete göre insanların bütün ihtiyaçları naslarla karşılanmıştır, eldeki birikim her durumda ihtiyaca cevap verebilecek yeterlidir. Artık bundan başka bir çözüm yolu aramak boşuna bir uğraş olacaktır.

Ashahulhadis aslında dinin anlaşılma biçimi/tarzına yönelik ilk İslam mezheplerinin özellikle Mürciî-Hanefî çevreler ile Mutezile gibi akılcı din anlayışının ilk temsilcileri tarafından ortaya konulan din anlayışlarına bir tepkinin de adıdır. Ashahulhadis bu tür akımların çabalarını dinden kopmak ya da dini bozmak olarak görmekte, ortaya çıkan din anlayışlarının birliği değil, parçalanmışlığı teşvik ettiğini düşünmekte, çare olarak da Kitap ve Sünnette ittibatı yani rivayete dayalı din anlayışını; sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûn gibi idealleştirilmiş altın neslin uygulamalarını sunmaktadır. Bu bakış açısında şahısların idolleştirilmesi yanında Medine halkı (amel-i ehli Medine) ideal din anlayışını yaşayan halk; Medine ise otantik dini yapının korunduğu yer olarak görülmektedir. İlk nesillerin önemini vurgulayan, Mekke, Medine ve Arapların faziletine dair rivayetlerin böyle bir bakış açısının üretimi olarak ifade etmek mümkündür. Burada Medine, cemaatçi yapılanmanın örgütlü ilk mekânı olarak sunulur. Medine'nin bu özelliği, hadisler aracılığı ile onun kutsal bir çevre kılınmasını beraberinde getirmiştir. Bazı hadislerde Medine, taşı toprağı, hayvanları, kuşları, ağaçları ve otlarına varıncaya kadar her şeyiyle "dokunulmaz bir bölge"⁴ olarak sunulur. Çünkü Medine bidatlere geçit vermeyen bir zihniyetin yaşadığı yerdir. Taftazani'ye göre Medine'nin muhterem bölge addedilmesinin nedeni, "yabancı kültürler"in etkisinde kalmamış olmasıdır. Mekke ile birlikte buraya hâkim olan unsur, Arap-İslam kültürüdür.⁵ İbn Teymiyye de Medine'nin kutsallığını, buradaki halkın sünnet konusundaki titizliğine bağlamaktadır.⁶

Ashahulhadisin amaç olarak tespit ettiği şey, dini eskilerin yoluna dayandırmak suretiyle inançta birliği sağlama, böylelikle toplumun bölünmesini önlemeye çalışmaktır. Çünkü ancak eskilerin yoluna dayanmak suretiyle birlik sağlanabilir. Eğer din akla ve

³ Şîî düşünce ekollerinden Ahbârîlik için bkz. Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Ahbârîlik*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

⁴ Bkz. İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *Kitabu'l-Musannaf fi'l-Ahadis ve'l-Asâr*, Bombay 1983, VIII, 391-392.

⁵ Bkz. Taftazanî, Ebu'l-Vefa, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Kayıhan Yay., 1980, s. 26-36.

⁶ İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalim *Mecmûi'l-Fetevâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetü'l-Mearif, Ribat 1981, XX, 299.

insanların görüşlerine havale edilirse ihtilaflardan kurtulmak mümkün olmayacaktır.⁷ Ashabulhadis, dini, onu esere uygun anlama yoluyla mahallileştirmek isteyen, bu suretle yerel kimliği kutsayan etnosantrik eğilimin bir uzantısını teşkil etmektedir.

Kaynaklarda Ebu Hanife'ye çeşitli eleştiriler yönelten bazı isimler vardır. Bunları aynı zamanda ashabulhadis akımının kurucu şahsiyetleri olarak da görmek gerekir. Evzâî (157/774), Süfyan es-Sevrî (161/777), Hammâd b. Seleme b. Zeyd (165/781), Leys b. Sa'd (175/791), Kadı Şerik b. Abdillâh (177/793), Malik b. Enes (179/795), Abdullâh b. Mübârek (181/797) Yahya b. Said el-Kattân (198/813) gibi isimleri birinci kuşak; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (204/819), İbn Ebî Şeybe (235/849), Ahmed b. Hanbel (241/855); Buhârî (256/870); Müslim b. Haccac (261/875); İbn Hibban(354/965) gibi ulemayı ise ikinci kuşak ashabulhadisçiler olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaynaklarda yer alan bazı eleştiri örneklerine yer vermek gerekirse, Ebu Hanife'ye yöneltilen eleştiriler şöyledir:

Rivayete göre İmam Muhammed'in, Ebu Hanife'den rivayet ettiği “*es-Siyerü's-Sağîr*” isimli kitabı Evzâî'ye ulaştınca, o, kitabın kime ait olduğunu sormuş, İmam Muhammed'in olduğunu öğrenince de, “İrâklılar nerde, bu konuda bir kitap tasnif etmek nerde” diyerek onları küçük görmüştür.⁸

İrca fikrine oldukça tepkili olan Süfyân Sevrî'nin, bir Mürciî olarak kabul ettiği Ebu Hanife'yi, görüşleri nedeniyle, iki veya üç kere tövbeye davet ettiği kayıtlıdır.⁹

Hammad b. Seleme'nin şöyle dediği kayıtlıdır: “Ebu Hanife, kendisine gelen sünnetleri ve eserleri re'yi ile reddeden bir kimsedir.”¹⁰

“Ebu Hanife'yi niçin tövbeye davet ettiniz? şeklindeki bir soruya Kadı Şerik: “Küfründen dolayı” cevabını vermiştir.¹¹

Malik b. Enes'e göre Ebu Hanife'nin, eline kılıç alıp bu ümmete karşı savaşması, kıyas ve re'yi ümmet arasında yaymasından daha ehvendir.¹² Yine İmam Malik'e göre Ebu Hanife dinde hile yapmıştır.¹³ *Muvatta*'da yer alan ve “doktorların tedavisinden aciz kaldıkları hastalık” anlamına gelen *ed-Dâu'l-udal* ifadesinden maksadın Ebu Hanife ve ashâbı olduğunu beyan eden İmam Malik, buna gerekçe olarak onların irca fikrine sahip olmalarını, re'y ile sünnetleri reddetmelerini göstermiştir. Ona göre Ebu Hanife ve ashâbı bu iki yönden insanları sapıklığa sevk etmişlerdir.¹⁴

Ebu Hanife'ye öğrencilik etmiş olan Abdullâh b. Mübarek ömrünün sonlarına doğru hocası Ebu Hanife'den aldığı bütün rivayetler için Allah'tan mağfiret dilediğini açıklamıştır.¹⁵

İmam Şafii'ye nispet edilen bazı rivayetler ise şöyledir: “Ebu Hanife'nin re'yini sihirbazın ipine benzetiyorum. Şöyle çekersen sarı, böyle çekersen yeşil gelir.” Yine “Ebu Hanife, önce bir meseleyi yanlış olarak vazeder, sonra Kitab'ın hepsini ona kıyas ederdi.”¹⁶ Ebu Hanife ashâbının kitaplarına baktım. Hepsini 130 varaktı. Bunlardan seksen varakı Kitap ve Sünnet'e muhalifti.¹⁷

⁷ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineveri, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zührî en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1976, s. 3-7.

⁸ Ebu Yusuf, *er-Redd Ala Siyeri'l-Evzai*, Beyrut, t.y. s.2.

⁹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1988,II, 548.

¹⁰ İbn Hanbel, *el-İlel*, II, 545, III, 276.

¹¹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 236.

¹² Bkz. İbn Abdilberr, *Câmiu beyân*, s. 47.

¹³ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 547.

¹⁴ el-Baci, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücibi (474/1081), *el-Münteka*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1983, VII, 300.

¹⁵ Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdad*, Kahire, 1931, XIII, 404. Bu rivayetin tenkidi için bkz. el-Kevseri, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid, *Te'nibü'l-hatib ala ma sakahu fi Ebî Hanife mine'l-ekazib*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1981, s. 123-125.

¹⁶ İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris 327/938; *Âdâbü's-Şâfiî ve menakibuhu*, thk. Abdülganî Abdülhalik, Haleb, ty., s.171

¹⁷ İbn Ebi Hâtim, *Âdâbü's-Şâfiî*, s.171-172

İbn Ebi Şeybe, Ebu Hanife'nin rivayetlere aykırı davrandığını düşünmekte ve bunu ifade etmek için *Musannaf*'ında 125 hadisi ihtiva eden müstakil bir bab ayırarak ona ilişkin eleştirilerini sıralamaktadır.¹⁸

Ahmed b. Hanbel Ebu Hanife'nin öğrencilerine doğrudan eleştiriler yöneltse de Ebu Hanife'yi dolaylı yollardan eleştirmiş, bunu daha çok ilk dönem ashabulhadis olarak kabul edilen kişilerin görüşleri üzerinden yapmıştır. Aslında onun muhalif olarak gördüklerine karşı tutumu sadece Ebu Hanife şahsında ehlürre'ye yönelik değildir. Onun eleştiri odağında Mürcie, Rafıza, Kaderiyye, Hariciler gibi İslam fırkaları da yer almıştır.¹⁹ Ancak Ahmed b. Hanbel'in en çok muhalefet ettiği kesim, hadis rivayetlerinden ziyade ağırlıklı olarak re'yi ve daha önceki fakihlerin görüşlerini esas alan re'y ehli idi. Dolayısıyla, re'y kitaplarının yok edilmesi konusundaki tavsiyesi, fikhî re'y ehline sormaksızın yalnızca kendi hadislerden istihraç etme konusunda muhaddisleri yönlendirmesi, re'y ehli ile tartışmak için de olsa re'y tahsil etmeyi yasaklamış olması gibi tutumlar,²⁰ Ahmed b. Hanbel'in re'y ehline bakışını ortaya koyan unsurlardır. Mesela *el-Ilel*'de Şerik'in görüşü olarak şöyle bir rivayet yer almaktadır: “Küfe'nin dört bir tarafında eşeklerin olması, oralarda Ebu Hanife'nin kavliyle konuşan birilerinin bulunmasından daha hayırlıdır.”²¹ “Kişinin ilimde en son yapacağı şey, Ebu Hanife'nin re'ğine bakmaktır ki, bu da ilimden acizliktir.”²² İbn Hanbel Evzai'nin “İslam'a Ebu Hanife'den daha fazla zarar veren bir kimse doğmamıştır.” görüşünü yer verir.²³ “Ebu Hanife ile konuşmak kişinin sika vasfını kaybetmesi için yeterli bir kusurdur.”²⁴

İmam Buhari'nin *Sahih*'inde toplamda 25 yerde *kale bazı'n-nas* “bazı insanlar dediler ki” şeklinde başlayan ifadeler Ebu Hanife'ye yöneltilmiş dolaylı eleştiriler olarak görülse de²⁵ Buhari *et-Târihu's-Sağîr*'inde Ebu Hanife'ye yönelik eleştirileri doğrudan eserine almakta bir sakınca görmemiştir. Buhari, Nuaym b. Hammad yoluyla naklettiği bir rivayette Fezzâri'nin şöyle dediğini kaydeder: “Süfyânü Sevri'nin yanında idim. Ebu Hanife'nin ölüm haberi geldi. Süfyân: “Elhamdülillah” o, İslâmî ilmek ilmek çözen birisiydi. İslam'da ondan daha uğursuz biri doğmamıştır.”²⁶

İmam Müslim, Ebu Hanife'yi hadsiçiliği üzerinden eleştirmiş, “Ebu Hanife, Numan b. Sabit re'y sahibidir. Onun hadisi muztaribdir, fazla sahih hadisi yoktur.” rivayetiyle değerlendirmiştir.²⁷

İbn Hibban “*Kitabu'l-Mecrûhîn*” adlı eserinde, Ebu Hanife'ye yönelik eleştirilerin olduğu çok sayıda rivayete yer vermiştir. Bazıları şöyledir: “Ebu Hanife'nin hadis bilgisi zayıftır. O, rivayet ettiği 130 hadisin 120'sinde hata etmiştir.” “O, Mürcie'dendir ve halkı ircaya davet etmiştir.” “O, Küfürden dolayı iki defa tövbeye davet edilmiştir.” “O, Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemiştir.” “O, bu ümmetin fitnesidir, o, Muhammed (sav)'in dinini değiştirendir.”²⁸

Ebu Hanife'ye eleştiriler konusunda sonraki dönemlerde bayraktarlık yapan kişi kuşkusuz Hatip el-Bağdadî (463/1071)'dir. Bağdadî'nin eserinin önemi, kendinden önce Ebu

¹⁸Bkz. İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *Kitabu'l-Musannaf fi'l-Ahadis ve'l-Asâr*, Bombay 1983, XIV,148-282.

¹⁹Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-Ilel*, II, 548. Ahmed b. Hanbel'in eleştirelini yönelttiği sınıflar için ayrıca bkz. Christopher Melchert, “The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal”, *Arabica*, 44/2/ 1997, s. 234-253.

²⁰Melchert, s. 236.

²¹Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Ilel*, II, 574.

²²Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Ilel*, II, 66.

²³Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Ilel*, II, 545.

²⁴Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Ilel*, I, 387.

²⁵Buhari'nin Ebu Hanife ile ilgili görüşleri için bkz. M. Hilmi Merttürkmen, *Buhari'nin Ebu Hanife'ye itirazları ve Aralarındaki İhtilaflar* (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1976.

²⁶Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *et-Tarihu's-Sağîr*, thk. Mahmud İbrahim Zayed, Kahire 1977, II, 100.

²⁷Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Kitabu'l-Künâ ve'l-Esmâ*, Dımaşk 1989, s.31.

²⁸İlgili rivayetler için bkz. İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed *Kitabu'l-Mecrûhîn*, thk. Mahmud İbrahim Zayed, Mekke t.y. III, 61-73.

Hanife aleyhine söylenen hemen her ifadenin kayıt altına alınarak sonraki kuşaklara aktarmada köprü vazifesi görmesidir. Daha da ilginç olanı, Şîî kaynakların Hatip el-Bağdadî'yi kaynak göstererek Ebu Hanife'ye sert ifadelerle yüklenmeleridir. Gerek Hatib el-Bağdadî gerekse diğer eleştiren kişilere karşı Ebu Hanife'yi savunmak ve bu eserlerdeki iddiaları çürütmek üzere, mezhebi mensubiyeti farklı insaf sahibi ulema tarafından çok sayıda reddiye telif edilmiştir.²⁹

Bu tür rivayetlerin önemli bir kısmının uydurma olduğu açıktır, ancak bunların ilgili literatürde yer almaları sonraki sürçlerde düşünce ekollerinin birbirlerine bakışını belirleyen temel referans noktası olarak işlevsel kılınmaları problemin ana kaynağıdır. Çünkü insan içine doğduğu toplumun temel paradigmatları eşliğinde hayata hazırlanmakta, çoğu kere kabulü kolay olmasa da, hazır bulunduğu anlam dünyasının baskısı altında kalabilmektedir. Mesela Ebu Hanife'yi savunan kesimin Mekke ve Medine dışında Endülüs ve maveraünnehirde yaşayan âlimler olması bu açıdan tesadüf değildir. Çünkü ashabulhadisin baskın olduğu toplumlarda bireyler Ebu Hanife'ye yönelik eleştirilerle büyüdükleri için, onların doğrudan Ebu Hanife'yi savunmalarını beklemek zordur. Dolayısıyla bu ve benzeri rivayetleri değerlendirirken dönemin dini, toplumsal yapılarının mutlaka dikkate alınması gereken bir perspektifi önceler. Aksi halde özellikle İslam düşünce geleneğinde iz bakmış her ulemanın sevenleri ve sevmeyenleri tarafından oluşturulacak olan yeni tipolojilerle İmamların gerçekte ne oldukları ve ne söylediklerine dair durum tespitlerinde işleri zorlaştıracağı açıktır.

Ebu Hanife ve Siyaset

İslam hukukunda açtığı çığır ve bize intikal den düşünce dünyası Ebu Hanife'nin doğup büyüdüğü yerlere odaklanmamıza neden olmaktadır. Küfe ile bölgenin ikinci büyük şehri olan Basra ona etki eden şehirlerdir. Bu iki büyük kent, diğer milletler ve eski medeniyetlerle irtibatı bulunan, yeni müslüman olanlara İslam'ın ve Arapçanın öğretildiği, siyasi faaliyetlerin yoğun olduğu önemli yerleşim yerleriydi. Aynı zamanda buralar birçok fakih, dilci, edip, şair ve filozofun da bulunduğu birer ilim merkeziydi. Böyle bir ortamda ticaretle uğraşan parlak bir zekaya sahip Ebu Hanife'ye çevresindeki âlimler yakın ilgi gösterdiler ve onu ilme yönelttiler.³⁰

Ebu Hanife akla alan açmasıyla maruftur. Bu yönüyle İslam düşünce geleneğinin önemli akımlarından re'y ehlinin en etkili isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ebu Hanife, Hicaz merkezli ama etki alanı her yerde görülebilen rivayete dayalı din anlayışı karşısında yerelliği de içeren akliliği temele alarak çağının problemlerine çözüm aramış isimlerinden biridir. Bu özelliği birçok kesim tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Özellikle Mekke ve Medine gibi yerlerde yaşayan ashabulhadis uleması tarafından sıklıkla eleştirilmiştir. Eleştiriler bazen insaf ölçülerini zorlamıştır. Nitekim Endülüs'lü âlim Ebu Ömer Yusuf b. Abdilberr (463/1071), Ebu Hanife'yi takdir etmiş ve onu eleştirenleri insafsızlıkla suçlamıştır. O, Ebu Hanife'yi şöyle değerlendirmektedir: "Ebu Hanife fıkhıta imamdı. Re'y ve kıyası güzel, (meseleleri) istihracı latif, zihni iyi, anlayışı seri, zeki akıllı ve dindardı. O, adil ravilerin ahad haberlerini, üzerinde icma edilmiş usullere aykırı bulunduğu zaman, kabul etmezdi. Ehl-i hadis bunu hoş görmeyerek onu kötülediler ve bunda aşırı gittiler. Bazıları faziletleri, bazıları da kötülükleri üzerine kitaplar yazdılar. Hadisçilerin çoğu onu zemmederler. Hanbelilerin tamamı bugün onu kötülemektedirler. Çünkü Ahmed b. Hanbel Ebu Hanife ve ashabı aleyhinde konuşanlardan biri idi."³¹

²⁹ İlgili literatür için bkz. Muhammed Zahid el-Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb Ala mâ sakahu fi Tercemeti Ebî Hanîfe Mine'l-Ekâzîb*, Darü'l-Kütübî'l-Arabîyye, Beyrut 1981; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe" *DİA*, İstanbul 1994, XX/141-142. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, Ankara 2012, s. 257-330.

³⁰ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, İstanbul 1994, 10/131.

³¹ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi (463/1071), *Kitabü'l-istignâ fi ma'rîfeti'l-meşhûrîn min hameleti'l-ilm bi'l-künâ*, thk. Abdullah Merhul es-Sevalime, 3. bs., Darü'l-Asıme, Riyad 2013, I, 572-573.

Ebu Hanife ömrünün elli iki yılını Emeviler, on sekiz yılını ise Abbasiler döneminde geçirmiştir. Hemen her millet Ebu Hanife'yi, İslam hukukundaki başarıları nedeniyle olsa gerek, kendi milletinden saymak istemiştir.³²

Ebu Hanife hayatayken şehirli din anlayışının önemli temsilcisi olmuş, siyasetten uzak durarak ilmi alanda etrafına hizmet etmiş bir fikir ve mücadele adamıdır. Ebu Hanife Ehl-i beyt'e karşı kalbi yakınlık ve bağlılık duymuş, Hz. Ali evladını sevdiğini açıkça ifade etmiştir. Bu sebeple Emevilerin Ehl-i beyt'e karşı tutumu sertleşince Ebu Hanife onları açıkça tenkit etmiştir. Ebu Hanife, Zeyd b. Ali'nin 121/739 yılında Emevi Halifesi Hişam b. Abdümelik'e karşı başlattığı ayaklanmayı maddi olarak desteklemiştir. Bu ayaklanma 122/740'de Zeyd'in öldürülmesiyle sona ermiş, daha sonra oğlu Yahya 125/743'te Horasan'da ayaklanmış ve o da öldürülmüştür.³³

Ebu Hanife'nin Emevi karşıtlığı son Emevi halifesi II. Mervan'ın Irak Valisi İbn Hübeyre aracılığıyla kendisine 130/748 yılında Küfe kadılığı veya beytülmal eminliği teklif edilmiş, her türlü baskıya rağmen kabul etmeyince de hapsedilmiş ve dövülmüştür. Bu arada Zeyd b. Ali'nin Talibü'l-Hak adlı torunu Abdullah b. Yahya, atalarının hakkını aramak amacıyla 130/748'de Yemen'de ayaklanmış ancak II. Mervan'ın ordusu tarafından şehid edilmiştir. Bütün bunlardan sonra Ebu Hanife, Hz. Ali evladının haklarını koruyacağını söyleyen Abbasîlerin kuruluşundan memnun ve bu hanedandan ümitvar olduğu için Küfe'ye dönerek arkadaşlarıyla birlikte Ebü'l-Abbas es-Seffah'a biat etmiş, fakat Irak'taki karışıklığın sürdüğünü görünce tekrar Mekke'ye dönmüştür. Halife Mansur zamanında ortalık yatışınca Küfe'ye gelmiş ve eskisi gibi ders vermeye devam etmiştir. Ali evladının Abbasilere karşı giriştiği isyanlarda öldürülmeleri nedeniyle daha önce Abbasilere karşı mutedil bir duruş sergileyen Ebu Hanife Abbasilere dair eleştirilerini sertleştirmiştir. Ebu Hanife, Halife Mansur tarafından teklif edilen Bağdat kadılığını kabul etmediği için baskıya maruz kalmış, hicri 150/767'de vefat etmiştir.³⁴

Ebu Hanife derin fıkıh bilgisinin yanı sıra, inandığını ve doğru bildiğini söylemekten ve onun mücadelesini vermekten çekinmeyen güçlü bir ideal ve cesarete de sahipti. Hayatı bu yönüyle mücadele içinde geçmiş, bu uğurda birçok sıkıntı ve mahrumiyete katlanmıştı. Gerek Emeviler gerekse Abbasiler devrinde halife ve valilerin yaptığı zulümlere açıkça karşı çıkmış, onların yanlış ve haksız tutumlarını tasvip etmiş olmamak ve halk nazarında onlara meşruiyet kazandırmamak için halifelerden gelen hediyelerin, yapılan görev tekliflerinin hiçbirini kabul etmemiş, işkenceye ve hapse katlanmayı tercih etmiştir.³⁵

Ebu Hanife'ye göre Hz. Ebu Bekir ve Ömer'den sonra Hz. Ali ashabın en faziletlisidir, muhalifleriyle olan anlaşmazlıklarında da haklıdır. Hilafet, idare'yi zorla ellerine geçiren Emevi ve Abbasiler değil, ümmetin işlerini düzeltmek isteyen Ali evladına daha layıktır. Bu kanaatine bağlı olarak Ebu Hanife, İmam Zeyd'in ve Ehl-i beyt'e mensup kişilerin mevcut idare'ye karşı giriştiği mücadeleleri meşru kabul etmiş, hatta onlara destek vermiştir. Fakat buradan hareketle onun Şiî imam et anlayışını benimsediğini söylemek mümkün değildir. Zira Ebu Hanife imameti nasla Ehl-i beyt'e verilmiş bir hak olarak görmemiş, sadece döneminde Ehl-i beyt'e mensup olanları, imamete diğerlerinden daha layık kabul etmiştir.³⁶

³² Ebu Hanife'nin etnik kimliği hakkındaki iddialar için bkz. İbn Hacer el-Heytemi, s. 21-22; Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, İstanbul 1963, s.31.

³³ Ebu Hanife'nin dönemi ve siyasetle ilişkisi hakkında detay için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöglü, DİB Yay, Ankara 2005, s. 104-108.

³⁴ İbn Abdülber, *el-İntika fî fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1997, s. 243; ez-Zehebi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sahıbeyh Ebî Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri- Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Kahire, s.15-17.

³⁵ Uzunpostalıcı "Ebû Hanîfe" 10;133.

³⁶ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöglü, DİB Yay, Ankara 2005, s. 187.

Şîî Düşünce ve Ebu Hanife

Gerek ilk dönem gerekse sonraki dönem İmâmîyye kaynaklarında Ebu Hanife'ye güçlü bir karşı duruş gözlemlenmektedir. Bu karşıtlık, bazen ona lanet okunarak bazen de hakaret içerikli bir kavram olan *nâsibî*³⁷ nitelendirilmesiyle sonuçlanır. Ebu Hanife, Şîî kaynaklarda özellikle ashabulhadis zihniyetine mensup ulemanın Ebu Hanife'ye yönelik eleştirilerinden de istifade edilerek, itibarsızlaştırılmaya çalışılır. Şîî kaynaklarda daha çok onun Cafer es-Sâdık³⁸ (148/765) ile re'ye/kıyasa müracaat etmemesi konusundaki diyaloguna yer verilmekte, buradan hareketle ona hakaretler edilmektedir. Sünnî kaynaklardan istifade edilerek Ebû Hanife bazen dehrî, bazen de zındık olarak sunulur; Malikî, Evzai ve Şâfiî'nin taraftarlarının ittifakıyla sapıklığına işaret edilir. Dahası bu vasıflarından uzaklaşması için defalarca tövbeye davet edildiği ifade edilerek itibarsızlaştırılmaya çalışılır.

Aslında Şîî düşüncede re'y karşıtlığının İmâmîyye'nin teşekkülünden önce ortaya çıktığını, İmâmîyye'nin bu süreçte oluşan re'y karşıtı argümanları sahiplendiğini ifade etmek gerekir. Çünkü İbn Şâzân (260/873) ve Saffâr (290/903)'ın güçlü bir şekilde re'y karşıtı görüşleri vardır. Bu isimlerin aynı zamanda genelde Şîîliğin özelde ise İmâmîyye'nin başvuru kaynakları olan *Kütüb-i Erbaa*'nın kaynakları arasında olduğu dikkate alınır bu isimlerin re'y karşıtlığının günümüz Şîî düşüncesini de besleyen bir görev icra etti kendiliğinden ortaya çıkar. Örneğin İbn Şâzân'a göre re'y bir Hâricî yöntemidir. Re'ye değer vermek, aslında dinin dayanağını temelsiz kılmaktır. Din denilen şey, re'ye, yani insan tercihi bırakılmaz. Çünkü bir şeyi helal veya haram kılma yetkisi, sadece Allah'a aittir. Ama Sünnî telakkide re'ye dayalı hüküm verildiği için, birinin helal dediğine diğeri haram demektedir. Şia bunun bir çelişki olduğunu söylediğinde Sünnîler Hz. Peygamber'in, "*ashabımın ihtilafında rahmet vardır*" sözünü delil olarak sunuyorlar. İbn Şâzân'a göre bu sözün manası onların anladıkları gibi ise, onların ittifakının azap olması gerekir. Şia'ya göre bu hadis sahihtir ancak manası şudur: "Ashabımın ihtilafı, ben aralarında olduğum sürece, rahmettir." Zira ihtilaf halinde onu Hz. Peygamber'e götürürler, o da onları doğruya yönlendirir, onlar da onun üzerinde ittifak ederler. İbn Şâzân'a göre bu hadis, bu cahillerin anladığı şekilde olsaydı, Kur'an'da tefrikaya düşmek eleştirilmezdi.³⁹

İbn Şâzân Sünnî düşüncenin re'ye müracaat etme gerekçelerini eleştirir. Ona göre Sünnîler, dini konularda ihtiyaç duyulan her şeyin Hz. Peygamber'den rivayet edilmediğine, kendilerine sadece dört bin kadar hadisin ulaştığına inanmaktadırlar. Şu hâlde tefsirde, helal ve haramda, namaz ve diğer farzlarla ilgili olarak Hz. Peygamber'den intikal etmemiş konularda *nazar* ve *re'ye* başvurmak gerekir. Sünnîlerin delilini Muaz hadisi olarak gösteren İbn Şâzân, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel (17/638) ile olan diyalogundan aldığı cevap karşısında Muaz'ı onaylamasından anlaşıldığı kadarıyla dinde her konunun açıkça belli olmadığı konusunda Hz. Peygamber'in de aynı kanaatte olduğu ve re'ye başvurulmasına onay verdiği şeklinde yorumlamışlardır.⁴⁰ Ona göre Sünnî düşüncenin re'yin meşruiyeti için sunduğu bir diğer delil de Hz. Peygamber'in, "*ashabım aranızda yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğruya ulaşırsanız*" sözüdür. İbn Şâzân buradan hareketle Sünnî düşüncede fakihlerin re'ye başvurma konusunda, hakkında Kur'an ve Sünnette açıklama olmayan konularda yetkili kıldıklarını, bu nedenle sahabenin ahkâm, miras, helal ve haramlar konularındaki görüşlerini incelediklerini, onların caiz olan alanda fetva verdiklerini, fetvalarının da hakka ters olmadığını, batılda ittifak etmediklerini gördüklerini ifade edip, "o

³⁷ Kavram hakkında detay için bkz. Hanifi Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı*, Mana Yay, İstanbul, 2016, s.227-234.

³⁸ Ebu Hanife ve Cafer Sadık ilişkisi hakkında detay için bkz. Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yay, Ankara 2005, s. 201 vd; Atalan, *Cafer-i Sâdık*. TDV. Yay., Ankara 2005; Atalan, "Ca'fer-i Sâdık", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*, İnsan Yay., Ankara 2015, cilt: V, s. 247-263.

³⁹ İbn Şâzân, Ebû'l-Abbâs Fazl b. Şâzân b. Halil en-Nisaburi (v.260/ 874), *el-İzâh*, thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî, Danişgah-ı Tahrân, Tahrân 1984, s. 48, 338-340.

⁴⁰ İbn Şâzân, *el-İzâh*, s. 104.

halde bize düşen onları yaptıkları işlerde sapık olarak görmek değil, aksine onlara uymaktır” görüşünü benimsediklerini ifade eder.⁴¹

İbn Şâzân, Muaz hadisini, re'yin meşruiyeti için delil olarak kabul etmez, zira bunu kabul etmek, Kur'an'ı ve Allah'a ait olan hüküm verme yetkisini inkâr etmektir. Muaz, Allah'ın Peygamber'ine vahyettiği şeye re'yi ile ulaşabiliyorsa o zaman Hz. Peygamber'in rehberliğine ihtiyaç kalmaz. Muaz'ın re'yi ile ulaştığı doğru, Allah'ın peygamberine vahyettiği şey gibi ise ona göre hareket etmek lazımdır, çünkü vahiyde bekleme süreci varken re'yde beklemeye ihtiyaç yoktur. Sahabe, tâbiin ve sonraki nesillerin re'yine kıymet vermek, re'yi ile her şeyin belirlenmesini onaylamak, kurum olarak peygamberliğe, dolayısıyla da Allah'ın Kitab'ını göndermesine ihtiyacın olmadığı anlamına gelir. Re'yi ile Kur'an ve Sünnetin konuşmadığı her alanı doldurmak mümkünse, bu takdirde vahye ve peygambere gerek yoktur, her şey re'yi ile çözülebilir.⁴² Bu durumda re'yi, nübüvvetten üstündür, zira peygamber vahiy beklemek zorundayken Muaz, vahye muhtaç değildir, sadece re'yine göre hareket etmektedir. O halde Muaz, Hz. Peygamber'in imamı olur ve Muaz'ın re'yine yüklenen anlam gereği, hükümlerde Allah'ın bir otoritesinden bahsedilmez. Bu, gerçekten kabul edilmez bir husustur.⁴³

Saffâr (290/902)'da da re'yi karşıtlığı güçlüdür. Ona göre hiçbir Şîî re'yi ile hüküm vermeye yanaşmamalıdır. Re'yi, imamlar açısından bile bir helak sebebidir. Nitekim Muhammed el-Bakır (114/733) şöyle demiştir: “Biz re'yimizle ve hevamızla insanlara fetva verseydik elbette helak olanlardan olurduk. Biz, Hz. Peygamber'in âsârıyla fetva veriyoruz. İlimin kökü bizdedir, biz Rasûlullah'ın ilminin mirasçılarıyız. Başkaları altın ve gümüş biriktirdi, biz ise Hz. Peygamber'in ilmini biriktiriyoruz. Biz, re'yimizle değil, ancak rabbimizin bize dedikleriyle hüküm vermekteyiz.”⁴⁴ Zaten imamlar re'ye ve kıyasa gerek duymazlar. İlim denilen şey, Hz. Peygamber'in âsârıdır, o da imamlardadır.⁴⁵ Dolayısıyla hiçbir durumda re'ye iltifat edilmemelidir.⁴⁶ Saffâr'ın bu düşünceleri, önemine binaen olsa gerek, Küleynî (329/940)'de birçok hadisi ihtiva eden bir bab başlığı haline gelmiştir.⁴⁷

Himyerî (v.276/889), Cafer es-Sâdık'ın Ebû Hanife'yi kıyastan uzak durmaya çağırdığını belirtir.⁴⁸ Ona göre kıyasa ve re'ye başvurmak imamların kontrolünden çıkmak ya da bilgi kaynağını başka bir alana taşımak anlamına gelir. O, Ali er-Rızâ (v.203/818)'ya, “Senden ve atalarından nakledilen rivayeti dinleyip ona kıyas yaparak amel ederiz” dediklerinde Ali er-Rızâ'nın: “Sübhanallah! Hayır, bu Cafer (a.s)'in dini değildir. Bu tür insanlara ihtiyacımız yoktur. Onlar bizim itaatimizden çıkıp kendilerini bizim konumumuza yerleştirmişlerdir. Taklid kim, onlar kim! Onlar Cafer es-Sâdık'ı ve babasını taklit ediyorlardı.”⁴⁹ sözüne atıfla bu düşüncesini temellendirir.

İmâmî kaynaklarda Ebu Hanife'nin Cafer es-Sâdık ile re'yi ve kıyas çerçevesinde sıkı tartışmalarına yer verilir ve Ebu Hanife'nin akli ve kıyası kullanması eleştirilir. Bazı örnekler üzerinden meseleye bakmak gerekirse; Bir rivayete göre bir adam Cafer es-Sâdık'a gelerek rüyasını tevil etmesini ister. O, yanında oturan ve âlim olarak nitelendirdiği Ebû Hanife'yi işaret ederek ona sormasını ister. Adam Ebû Hanife'ye rüyasını anlatır. Ebû Hanife rüyanın

⁴¹ İbn Şâzân, *el-İzâh*, s. 105.

⁴² İbn Şâzân, *el-İzâh*, s.118.

⁴³ İbn Şâzân, *el-İzâh*, s.110-111,114-115.

⁴⁴ Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ferruh, *Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, Şirketu'l-Âlemi li'l-Matbuat, Beyrut, 2010, s. 340-341.

⁴⁵ Saffâr, *Besâir*, s. 341.

⁴⁶ Saffâr, *Besâir*, s. 340.

⁴⁷ Bkz. el-Küleynî, Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Kâfi*, tashih ve thk. Ali Ekber el-Gaffari, 3. bs. Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, Tahran 1363, I, 69-72.

⁴⁸ Himyerî, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Abdullah b. Cafer, *Kurbü'l-İsnad*, Mecmaü'l-Meliki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslâmiyye, Müessesetu Al-i'l-Beyt, Beyrut 1993, s. 359. Cafer-i Sadık ve Ebu Hanife'nin Kıyas ile ilgili tartışmaları için bkz., Mehmet Atalan, “Ebu Hanife ve Alioğulları”, *Dini Araştırmalar*, VIII/24(2006), ss. 157-168.

⁴⁹ Himyerî, s. 357.

miras ile ilgili olduğunu ve bazı zorluklardan sonra, adama istediğini elde edeceğini söyler. Bunun üzerine Cafer es-Sâdık: “Vallahi ey Ebû Hanife sen doğru karar verdin” diyerek onu takdir eder. Ebû Hanife daha sonra huzurdan çıkar. Adam, Cafer es-Sâdık’a dönerek, “neden Ebû Hanife’ye benim rüyamı tevil ettirdin, ben o *nâsibînin* yorumunu beğenmedim” der. Bunun üzerine Cafer es-Sâdık: “Ey İbn Müslim! Allah seni üzmesin. Onların yorumları bizim, bizim yorumlarımız ise onların yorumlarıyla uyuşmaz” der ve Ebû Hanife’nin yaptığı tevilin doğru olmadığını belirtir. Bunun üzerine adam “sana kurban olayım, isabet etmediğini bildiğin halde az önce Ebû Hanife’ye yemin ederek isabet ettiğini söyledin” der. Ca’er es-Sâdık: “Evet, ben onun hataya isabet ettiği konusunda yemin ettim.” der ve rüyayı kendisi yeniden yorumlar.⁵⁰ Burada Cafer es-Sâdık’ın Ebû Hanife’yi âlim olarak nitelendirmesi dikkat çeker. Şiîlere göre bu, ya takiyye içindir, ya da az sonra yapacağı yorumun yanlışlığı ortaya çıkacağı için onun cehaletini ortaya koymak suretiyle dalga geçmek içindir.⁵¹

Küleynî’nin yer verdiği Musa Kazım’a nispet edilen bir rivayette onun Ebu Hanife’yi lanetlediği görülmektedir. İlgili rivayet şöyledir: Musa Kazım’ın ashabından Sema’e b. Mihran adında biri şöyle der: İmam’a dedim ki: Allah, seni sâlih kılsın! Bizler bir araya geliyor ve aramızda bilgilerimiz oranında müzakerelerde bulunuyoruz. Karşımıza ne çıkarsa, mutlaka onunla ilgili yanımızda yazılı bir şey vardır. Kuşkusuz bu, yüce Allah’ın sizin aracılığınızla bize bahsettiği bir lütuftur. Bazen de kimi küçük meseleler karşımıza çıkar ve biz, bunlarla ilgili bir açıklama bulamıyoruz, birbirimize bakıyoruz. Fakat yanımızda buna benzer bilgiler vardır. Bu meseleyi en güzel bilgilerimizle kıyaslayarak cevaplandırmamız doğru olur mu? Musa Kazım: “Sizin kıyasla ne işiniz var? Sizden önce helak olanlar, bu kıyas yüzünden helak oldular.” dedi ve şunları ekledi: “Karşınıza hakkında bilgi sahibi olduğunuz bir mesele çıkarsa bildiklerinizi söyleyin. Bilmediğiniz bir şey çıkarsa karşınıza - elini ağzına götürerek-susun.” Sonra şöyle dedi: “Allah, Ebu Hanife’ye lanet etsin ki, “Ali öyle diyor, ben de böyle diyorum; sahabeler öyle diyorlar, bende böyle diyorum derdi.” dedi ve şunları ekledi: Ey Sema’e b. Mihran! Ebu Hanife’nin sohbetine katıldın mı?” diye sordu. Ben: Hayır. Fakat bu sözler onundur.” dedim. Sonra şunları söyledim: Allah, seni sâlih kılsın, acaba Resûlullah (a.s) kendi zamanındaki insanların ihtiyaçlarına cevap verecek çözümleri sunmamış mıdır? Musa Kazım “elbette sunmuştur, hatta kıyamete kadar ihtiyaç duyacakları çözümler de sunulmuştur.” dedi. “Bundan bir şey kaybolmuş mudur? diye sorduğumda :“Hayır, bu bilgilerin tümü ehli olanların yanındadır.” şeklinde cevap vermiştir.⁵²

Küleynî bir başka rivayete de yer verir ki, orada da Ebu Hanife’ye lanet söz konusudur. İlgili rivayet şudur: Muhammed b. Hâkim, Musa Kazım’a şöyle der:“Sana kurban olayım. Sizin sayenizde dinde derin kavrayış sahibi olduk ve Allah, bizi başka insanlara muhtaç etmedi. Hatta bizden biri, bir mecliste oturduğunda, bir kimse arkadaşına bir soru yönelttiği zaman, Allah’ın, sizin aracılığınızla bize bahsettiği nimet sayesinde bu sorunun cevabını bilir. Ancak bazen karşımıza bir mesele çıkabilir ve bu hususta ne senden ne de atalarından bir açıklama gelmemiş olabilir. Böyle bir durumda aklımıza gelen en güzel cevabı ve sizden bize ulaşan açıklamalara en uygun açıklamayı belirleyip bunu esas alabilir miyiz?” dedim. Dedi ki: Yazık, çok yazık! Ey Hâkim’in oğlu! Bu yöntemi uyguladıkları için, Allah’a yemin ederim ki, birçok insan helak oldu. Allah Ebu Hanife’ye lanet etsinki, “Ali öyle diyor, ben de böyle diyorum” derdi. Ravi bu soruyu “Allah’a yemin ederim ki, ben yukarıdaki soruyu, kıyas yapmak için izin almak maksadıyla yöneltmişim.” diyerek rivayetin bağlamına işaret etmiştir.⁵³

Kütüb-i Erbaa sonrası Şî-İmâmî düşüncede önemli bir yer edinen ve önemli Sünnî âlimlerden ders okuyan Şeyh Müfid (v.413/1022) bile Ebu Hanife’yi eleştirenler kervanına dâhil olmuş, düşünceleri nedeniyle Ebû Hanife’yi *nâsibî* şeytan olarak nitelendirmiştir. Ona

⁵⁰ el-Küleynî, *el-Kâfi*, VIII, 292.

⁵¹ Bkz. el-Mâzenderânî, Mevla Muhammed Salih, *Şerhu Usûli’l-Kâfi*, thk. Mirzâ Ebû’l-Hasan eş-Şarânî- Seyyid Ali Âşûr, Dâru İhyâi-i Turas’il- Arab, Beyrut, 2000, XII, 408.

⁵² Küleynî, *el-Kâfi*, I, 57.

⁵³ Küleynî, *el-Kâfi*, I, 56.

göre Ebu Hanife re'y düşüncesiyle 'reislik taslamakla'tadır. Oysa reislik peşinde koşmak felakettir, insanları saptırmaktır, liderlik beklentisi içinde olan onu isteyen hatta içinden geçiren kişi mel'undur, çünkü liderliği takip etmek hüccet olan imamın dışında başka birini otorite kabul etmektir, liderlik talep edenler görüşlerinin tutması için imamları kullanmaktadırlar ve bu durum kesinlikle yasaktır.⁵⁴ Bu şekilde liderlik peşinde olan insanlar hadlerini bilmeyen ve imamlara hak ettikleri değeri vermeyenlerdir. Unutulmamalıdır ki, imamların bilgisinden şüphe duyulamaz, çünkü bu bir taksirdir. İmamın bilgisinin boyutu hakkında şüphe sahibi olmak, onun bazı konularda kendi şahsi görüşüne (re'y) dayandığına inanmak, *taksir* yani imamları noksan sıfatlarla tavsif etmektir. Ona göre bu, asla kabul edilmez bir durumdur.⁵⁵

Rivayete göre Ebu Hanife, Cafer es-Sâdık'a, "bir şahit ve yeminle hüküm vermeyi caiz görüyor musun? diye sorar. O da "Evet, çünkü Hz. Peygamber ve Ali böyle yaptı" der. Ebu Hanife bu duruma şaşırır. Cafer es-Sâdık: "Neden şaşırıyorsun? Siz yüz şahit içinde tek bir şahitle hüküm veriyorsunuz, yüz kişinin şahadetini bir kişiyle elde ediyorsunuz" der. Ebu Hanife, "Hayır biz öyle yapmıyoruz" der. Cafer es-Sâdık: "Evet yapıyorsunuz, bir adam gönderip yüz kişinin şahitliğini sorduruyorsunuz, yüz kişinin şahitliğini, gönderdiğiniz bir kişinin şahitliği üzerine dayandırıyorunuz. Oysa bu sadece bir kişidir" der. Bunun üzerine Ebu Hanife, "öyleyse neyin değerli, neyin çerçöp olduğu nasıl fark edilecek?" deyince, Cafer es-Sâdık: "Sünnet kıyas edilmez."⁵⁶ şeklinde bir cevap verir. Cafer es-Sâdık'ın burada kast ettiği sünnet, Hz. Peygamber ve imamların uygulamalarıdır.

Burada örneklem anacıyla bazı rivayetlere yer verilmiştir. Şîf kaynaklarda, ana teması dinde kıyası ve aklı birer anlama aracı olarak kullanan Ebu Hanife'ye lanetlemek olan çok sayıda rivayet vardır. Ebu Hanife'nin eleştirisi merkezinde olmasının bir diğer önemli nedeni de "Ali hüküm veriyorsa ben de veririm" şeklindeki bir rivayetin Ebu Hanife'ye nispet edilmesidir. Şîf kaynaklarda kıyas ve re'yin geçtiği hemen her rivayetin akabinde-bağlam buna müsait olmasa da- bu rivayete atıfta bulunularak Ebu Hanife lanetlenir. Aslında bu rivayet Sünnî kaynaklarda Ebu Hanife'nin tâbiûn uleması hakkında söylediği belirtilen rivayetin Şîf kaynaklardaki yansımasıdır.⁵⁷

Ebu Hanife'nin dinin insanın anlamasına bağlı olan inşa süreçleri olarak gördüğünü ifade edebiliriz. Esasında re'ye müracaat özünde dinin rasyonelleşmesini, bir başka deyişle dini anlamada imamlar etrafında oluşturulmak istenen tekeli kırmaya yönelik bir tavra karşı çıkmıştır. Ebu Hanife'nin bu tutumuna ilişkin bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir:

Şîf düşüncede imamların bilgi merkezli otoritelerine vurgu yapılması, bilginin sadece onlardan alınması gereği, imamların din üzerinde tek belirleyiciler olduğu kabulünün sonucudur. Bu yaklaşıma göre din tamamlanmış, bu haliyle Ali ve ailesine intikal etmiştir. O halde başta din olmak üzere her konuda söylenmesi gerekenler imamlar tarafından söylenmiştir. İnsanlara düşen imamlardan gelenlere/ahbara uymaktır. Hal böyleyken re'y'e tabi olmak, re'yi öncelemek, dinin tamamlanmış olmasına zıt bir durumdur. Bir anlamda re'y, durağan din anlayışına karşı bir meydan okumadır. Re'y konusunda bu şekilde dışlayıcı bakış, Şîf düşüncede imamların otoritesi üzerinden bir "kolektiftik sağlanmış" olmaktadır.

Ebu Hanife "Ali hüküm veriyorsa ben de veririm" sözü ile rivayete dayalı din anlayışları karşısında bir kırılmayı temsil eder. Bu nedenle de lanetlenir ve *nasıba* olarak

⁵⁴ Bu konuyla ilgili sekiz hadis için bkz. Küleynî, *el-Kâfi*, II, 297- 299.

⁵⁵ Şeyh Müfid, *Tashihu'l-i'tikad*, Tebriz 1371, s. 65 vd.

⁵⁶ Himyerî, *Kurb*, s. 359; et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali (v.460/1067), *Tehzîbü'l-Ahkâm (fi Şerhi'l-Muqni'a)*, thk. Seyyid Hasan Horsa, Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Tahran 1944, VI, 252.

⁵⁷ Rivayetin tam şekli şöyledir: "Ebu Hanife şöyle demiştir: (bir rivayet) Hz. Peygamberden geliyorsa baş göz üzerinedir. Hz. Peygamberin ashabından gelenleri tercih ederiz. Bu ikisinin dışında gelenlere ise o biz de adamız onlar da (onlar da dam biz de adamız) şeklindedir. İbn Ebi'l-Avâm, Ebu'l-Kâsım Abdullah, *Fedâilü Ebî Hanîfe: Ahbâruh ve Menâkıbuh*, nşr. Latîfurrahmân el-Behrâicî el-Kâsımî, Mekke el-Mükerrreme, 2010, s. 97; İbn Abdülber, *el-İntika*, s.243.

görlür. Toplumunu dönüştürücü etkisi olduğu bilinen Ebu Hanife'nin düşüncelerinin kabul görmesi, imamların otoritesi etrafında kurulmaya çalışılan bir din anlayışı için ciddi tehlikeler doğuracaktır. Ebu Hanife'nin tavrı, imamların gizemi üzerine kurulan din anlayışının üzerindeki örtüyü kaldırmaktadır. Haddi zatında bunun kalkması sorun teşkil etmez; ancak teolojisini her bakımdan imamların esrarına bağlayan, onların gizemini bir tür varoluşsal imkân olarak yorumlayan Şîî düşüncesi için "sorulmaması gerekeni soran, görülmemesi gerekeni gören, düşünülmemesi gerekeni düşünen bir" din anlayışı olduğu için eleştirinin merkezinde yer almaktadır. Ebu Hanife bu tavrıyla insana düşünce alanı açmış, dinin sadece belli bir sınıfının elinde şekillenmesi gerektiği düşüncesine karşı çıkmıştır.

Ebu Hanife'nin tavrı, entelektüel bir sorgulamadır. Sorgulamalarda bireyin soruları sadece bilgi edinmeye dönük olmayıp bireyi kendi kendisinden kopartmakta, bireyi yeni bir anlam dünyasına mecbur bırakmaktadır. Sorguluma, bir bünyeye entegre olmayı sağlamaya dönük değil, bütünsellikten koparak kendisi olmaya yönelmektir. Eklemlenmeyi değil, bilgiyi aramayı önceleyen bir bakış açısıdır. Bireyi özne kılacak bir anlamaya ve bilgi sahibi kılmayı hedeflemektir.

Şia'nın dini alanda aklın işlevsel kılınmasına eleştirisi farklı akılların müdahalesi sonrası ortaya çıkacak /oluşacak olan dinin "yamalı bohça"yı andırır nitelikte birden çok rengin yansımaya yol açma riskidir. Bu nedenle dinin anlaşılmasında parçalanmış bilinç yerine imamların kontrolünde tek düze, imamların otoritesine teslimiyet olacağı için, düşünce anomisinin görülemeyeceği din anlayışı elzemdir. Düşünmek, imamların otoritesinden kopmak ve onları devre dışı bırakmaktır. Çünkü insana alan açmak, dinin büyüünün kaybolmasına, lahuti olanın yerleşmesine, insanlık vasfı taşımasına yol açacaktır. Bu durumda "hangisinin doğru din" olduğunu tespitte imkân olamayacağı için bireyler bunalıma sürüklenecektir.

İmâmîyye'nin ısrarla imam kimliği etrafında bir din tasavvurunu vurgulaması, muhtemel parçalanmışlıklardan insanları koruyarak dinin çatısını korumakta, farklı araçlara dayanan anlamların dağıtacağı bütünsellikleri birleştirecek, bireyselliğin tanıdığı alanda kendisi kaybedecek olan insana yol gösterecek, tüm farklılıkları, imam gibi sembolik bir evrenin en güçlü enstrümanı etrafında birleştirecektir, böylece belirli bir bağlama entegre olmuş insanların din anlayışı belli sabiteler üzerinden süreklilik kazanacaktır. Bu durumda imamın otoritesi güven verici bir çerçeve olarak önem kazanmakta, dini aidiyet, psikososyal bir gereklilik gibi hissedilmektedir. İmam vurgusu, dini alanın anonim bir hale dönüşmemesi, net bir alanda muhafazası içindir. Aksi halde din alanı belirsizlikler alanı olacaktır. Bu durumda insan neyin din olduğu konusunda net bir duruş sergileyemeyecektir. Bir anlamda belirsizlikler durumunun önünün açılması demektir. İnsanın din anlayışının köksüzleşmesi demektir.

Sonuç

Ashabulhadis, yerelliği önceleyen, din anlayışını düşünce- mekân birlikteliği üzerinden temellendiren bir bakış açısına sahiptir. Bu anlayışta rivayetlerin kontrolünde, Mekke-Medine düzleminde, ideal nesil ve hayat tarzının rehberliği esas olduğu için, buna muhalif her yapı, ortaya çıkan her yeni fikir, otantik din anlayışına zarar veren birer türedi olarak görülmekte, onlara karşı çıkılması bir vazife olarak addedilmektedir.

Ebu Hanife, siyasete ilgi duymayarak düşüncenin ihtiyaç duyduğu bağımsız ortamların oluşmasına katkı sağlamıştır. O, düşünceleriyle rivayet-şahıs-mekân ekseninde oluşturulmuş olan din anlayışı üzerindeki tekelciliği kırmış, cemaatçi ve gelenekçi tahakküm karşısında bireyi öncelemek suretiyle, dini düşüncüyü insani bir alan olarak görmüştür. O, bireyin küçümsenmesinin cemaatçiliği doğurduğunu, cemaatçiliğin ise insanı kutuplaşmış bir dünyaya ve kimlikçi siyasete mahkûm ettiğinin farkındadır. Ebu Hanife, İslâm'ı tek kültür koduna tahsis eden anlayış karşısında bir duruştur. O, evrensel bir hakikatin ifadesi olarak gördüğü dinin, özel bir kimlik koduyla veya yerel bir kültürün unsurlarıyla özdeşleşmemesi gerektiği kanaatinde dir.

Şîlik ile ashabulhadisin örtüştüğü nokta dinin korunması hususudur. Ashabulhadisin amacı, dini eskilerin yoluna dayandırmak suretiyle inançta birliği sağlamaktır. Şîî düşüncede ise mutlak anlamda imamın belirleyiciliği söz konusudur. Ashabulhadiste bu durum rivayet, mekân ve şahıs etrafında; Şîilikte ise imamların şahsı etrafında kurulmaktadır. Bu açıdan imamın otoritesini sarsacak her türlü düşünce dışlanır. Şîî gelenekte akıl, rey ve içtihat gibi insanı özne kılan tüm anlama enstrümanları eleştirilmektedir. Temel kaygı ashabulhadisçilerinkiyle aynıdır: “Dinin kontrol dışına çıkmaması.” Oysa dini düşüncede akla alan açmak, imamların otoritesinden kopmaktır. Re’yi kullanmak dini “yamalı bohça” haline dönüştürmektir. Re’yi öncelemek, dini âsârâ ittiba olarak gören yapılara karşı kökten kopuşu temsil etmektedir. Re’y sahibi olmak mutlak bilginin tek kaynağa olarak görülen imamlardan kopmaktır. Re’yle hüküm vermek akliliktir. Bu nedenle Ebu Hanife eleştirinin merkezindedir, çünkü o, “Ali hüküm veriyorsa, ben de verebilirim” demek suretiyle, dini anlamayı lahuti alana çekme arayışları karşısında insanı merkeze koyan bir anlayışın savunucusu olmuştur. Şîî kaynaklarda Ebu Hanife’nin yoğun olarak eleştirilmesinde onun re’y ehlinin en güçlü ismi olması, yaşadığı ve görüşlerinin etkinliği itibariyle Şîî topraklarda boy göstermesi de etkili olmuştur.

Kaynaklarda İslam düşünce tarihinde iz bırakan insanlar değerlendirilirken sıklıkla grup taassubu yapıldığı görülmektedir. Bu tür kıymetler, bir mezhebe ya da gruba angaje olarak değerlendirildiğinde sonuç nettir: ya toptan kabul ya da toptan ret. Bunun yerine mezhep imamlarıyla ilgili oluşturulan edebiyatın konjonktürel olduğu, bu tür rivayetlerin büyük oranda uydurma olduğu hatırlanmalıdır. Ayrıca düşünce dünyamızda iz bırakan bu kişilerin kıymetli olması için mutlaka bu tarz rivayetlere ihtiyacımızın olmadığını, onlar düşüncüleriyle zaten kıymete sahip olduklarının farkında olmak, bu tür rivayetler üzerinden çatışma kültürünün yaygınlaştırılmasını uman yapıların beklentilerini boşa çıkaracaktır. Unutulmaması gereken bir hususta şudur: uydurma olsa bile, mezhep imamlarını yeren veya öven rivayetlerin literatürde yer alması, sonraki süreçlerde düşünce ekollerinin birbirlerine bakışını belirleyen temel referanslar olarak işlevseldirler. Bu rivayetler, yeni nesiller için zaman zaman problem üreten merkezler haline gelebilmektedirler.

Kaynaklar

Aclûnî, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehâdis ala elsineti'n-nas*, thk. Abdülhamid Ahmed Yusuf Hindavi, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1988.

Atalan, Mehmet, *Şîiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yay, Ankara 2005.

....., *Cafer-i Sâdık*. TDV. Yay., Ankara 2005.

....., “Ca'fer-i Sâdık”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*, İnsan Yay., Ankara 2015, cilt: V, s. 247-263.

....., “Ebu Hanife ve Alioğulları”, *Dini Araştırmalar*, VIII/24(2006), ss. 157-168.

el-Bacî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçibi, *el-Münteka*, Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1983.

Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *et-Tarihu's-Sağîr*, thk. Mahmud İ b r a h im Zayed, Kahire 1977.

Ebu Yusuf, *er-Redd Ala Siyeri'l-Evzai*, Beyrut, t.y.

Ebu Zehra, Muhammed, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöglü, DİB Yay, Ankara 2005.

Hamidullah, Muhammed, *İslam'da Devlet İdaresi*, İstanbul 1963.

Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdad*, Kahire, 1931.

Himyerî, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Abdullah b. Cafer, *Kurbü'l-İsnad*, Mecmaü'l-Meliki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslâmiyye, Müessesetu Al-i'l-Beyt, Beyrut 1993.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi, *Kitabü'l-istignâ fi ma'rifeti'l-meşhûrîn min hameleti'l-ilm bi'l-künâ*, thk. Abdullah Merhul es-Sevalime, Darü'l-Asıme, Riyad 2013.

....., *el-İntika fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1997.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *Kitabu'l-Musannaf fi'l-Ahadîs ve'l-Asâr*, Bombay 1983.

İbn Ebî'l-Avâm, Ebu'l-Kâsım Abdullah, *Fedâilü Ebî Hanîfe: Ahbâruh ve Menâkıbuh*, nşr. Latîfurrahmân el-Behrâicî el-Kâsımî, Mekke el-Mükerrreme, 2010.

İbn Hacer el-Heytemî, Şehabeddin Ahmed el-Mekki, *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Halil el-Meys, Mısır, 1324.

İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed *Kitabu'l-Mecrûhîn*, thk. Mahmud İbrahim Zayed, Mekke t.y.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zührî en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1976.

İbn Teymiye, Ahmed b. Abdilhalim *Mecmûi'l-Fetevâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetü'l-Mearif, Ribat 1981.

İbn Şâzân, Ebü'l-Abbas Fazl b. Şâzân b. Halil en-Nisaburi, *el-Îzâh*, thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî, Danişgah-ı Tahran, Tahran 1984.

el-Kevserî, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid, *Te'nibü'l-hatib ala ma sakahu fi Ebî Hanîfe mine'l-ekazib*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1981.

el-Küleynî, Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Kâfi*, tashih ve thk. Ali Ekber el-Gaffari, Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, Tahran 1363.

Mâzenderânî, Mevla Muhammed Salih, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, thk. Mirzâ Ebü'l-Hasan eş-Şarânî- Seyyid Ali Âşûr, Dâru İhyâi-i Turas'il- Arab, Beyrut, 2000.

Melchert, Christopher, "The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal", *Arabica*, 44/2/ 1997, s. 234-253.

Merttürkmen, M. Hilmi, *Buhari'nin Ebu Hanife'ye itirazları ve Aralarındaki İhtilaflar* (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1976.

Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Kitabu'l-Künâ ve'l-Esmâ*, Dımaşk 1989.

es-Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ferruh, *Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fi Fedâilü Âli Muhammed*, Şirketü'l-Âlemi li'l-Matbuat, Beyrut, 2010.

Şahin, Hanifi, *Şi'lerin Gözüyle Sünniler: İlk Dönem Şi' Kaynaklarda Sünnî Algısı*, Mana Yay, İstanbul, 2016.

Şeyh Müfîd, *Tashihu'l-i'tikad*, Tebriz 1371.

Taftazanî, Ebu'l-Vefa, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Kayıhan Yay., 1980.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî, *Tehzîbü'l-Ahkâm (fi Şerhi'l-Muqni'a)*, thk. Seyyid Hasan Horsan, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1944.

Uyar, Mazlum, *İmâmîyye Şiası'nda Ahbârül ik*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.

Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe" *DİA*, İstanbul 1994, XX/131-138.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, Ankara 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanîfe" *DİA*, İstanbul 1994, XX/141-142.

ez-Zehebi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sahibeyh Ebî Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî- Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Kahire, ty.

EBÛ MANSÛR EL-MÂTÜRÎDÎ VE ŞÎLİK

Cemil HAKYEMEZ¹

Özet

Ebû Mansûr el-Matürîdî (333/944), İslâm düşüncesine katkı yapan en büyük âlimlerdendir. 10. yüzyılda çok parlak bir dönem yaşayan İsmailî Şia'nın (Karmatîlerin) Doğu Horasan'daki faaliyetlerinin etkili olduğu bir dönemde yaşamıştır. Onların birtakım iddialarına cevap verirken güncel meselelere pek girmemiş, genellikle ilmî üsluba bağlı kalmaya çalışmıştır. Şia'nın öne çıkan temel argümanlarına da aynı yaklaşımla eğilmiştir. Matürîdî'nin Şia ve diğer dinî gruplara karşı geliştirdiği söylem, Sünnî kelâmı açısından örnek teşkil etmiştir.

Abstract

Abu Mansur al-Maturîdî (333/944) is one of the great scholars who contributed to Islamic thought. The Isma'ili Shia (Karmatis) who lived in a very bright period in the 10th century lived in a period when their activities in East Khorasan were influential. While they responded to some of their claims, they did not enter much of the current affairs, and often tried to stay connected to the scientific platform. The same basic approach to Shia's main arguments has also been addressed. The discourse that Maturidi developed against Shia and other religious groups constituted an example in terms of Sunni kalam.

EBÛ MANSÛR EL-MÂTÜRÎDÎ ÖNCESİ SÜNNÎ-ŞÎİ İLİŞKİLERİNİN TARİHİ GELİŞİMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Sünnî-Şîî ilişkilerinin tarihi, İslâm tarihinin ilk dönemlerine, yani Şia'nın bir mezhep olarak ilk ortaya çıkmaya başladığı zamana kadar gider. Şia'nın Hz. Ali ve onun soyundan bazı kişileri imam kabul eden bir yapı olarak öne çıkması, onun, Emevîler ve Abbasîlerle sorun yaşayan muhalif grupları kendi etrafında toplayarak büyük bir mezhebe dönüşmesine yol açmıştır. Dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasında başlayan yoğun telif faaliyetlerine paralel olarak Şîîler de kendi literatürlerini oluşturmuşlardır. Başta imamet temelli itikadî eserler olmak üzere Hadis, Fıkıh ve Tefsir gibi alanlarda özgün çalışmalar ortaya koymuşlardır.

İslâm düşüncesinin özgün eserlerinin yazıldığı en önemli zaman dilimlerinden birisi, Abbasi hükümdarı Harun Reşid'in iktidarından itibaren başlayıp Halife Mütevekkil'in zamanına kadar devam eden süreçtir. Harun Reşid'in entelektüel vezirleri Bermekîlerin katkıları sayesinde son derece özgür bir ortamda yapılan bilimsel tartışmalar, kısa bir fasıladan sonra Halife Me'mun döneminde tekrar büyük bir hızla devam etmiş ve bu süreç Mütevekkil'in iktidarında kesintiye uğramıştır. Söz konusu dönem içerisinde yapılan felsefî çeviriler ve beraberinde gelen ilmî tartışmalar; Mutezilî, Şîî ve Sünnî mezheplerin kelâmî temellerinin atılmasına yol açmıştır. Artık İslâm düşüncesi bu sayede, rakipleri olan Hristiyanlık ve Mecusilik gibi diğer büyük dinlerle rekabet edebilecek güçlü bir teolojik yapıya kavuşmuş oldu.

Dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında mezhep yapılarının oturduğu ve farklılıkların artık belirginleştiği bir dönemde, dönemin Abbasi yönetiminin farklılıklara imkân tanıyan siyaseti, hatta Halife Me'mun'un başlattığı "Mihne" politikasıyla bunu bir baskı aracı haline dönüştürmesi, mevalinin gayretleriyle oluşmaya başlayan kelâmî düşüncüyü başından itibaren bir sapma ve bozulma olarak gören bir kısım Arap tebaayı bir hayli rahatsız etmiştir. Onların

¹ Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi e-posta: chyemez@gmail.com

bu memnuniyetsizlikleri zamanla hilafetin siyasal seyrini etkilemiş ve nihayetinde Halife Mutevekkil döneminde bu politikalara son verilmek zorunda kalmıştır. Artık oluşan yeni siyasetle birlikte Ashabü'l-Hadis'in her yönüyle öne çıkartıldığı bir döneme girilmiş oldu.

Sünnî Abbasî hilafetinin resmi dinî söyleminin Ashabü'l-Hadis tarafından temsil edilmeye başlaması kelâmî düşünceye önemli darbe vurmakla birlikte aslında “batınî Şiilik” benzeri devrimci unsurların hareketlerini fazla etkilememiş, aksine daha da tetiklemiş gözükmektedir. Kısa zaman sonra Zenc ve Karmatî isyanları başlamış ve bu çerçevede Fatımîler Kuzey Afrika’da bir Şîî hilafet kurmuşlardır. Bu dönemde Rafizî olarak bilinen İmamiyye Şiileri ise, Abbasî hilafetinin merkezi Irak ile Horasan gibi doğu bölgelerinde varlıklarını gayri memnun unsurlar olarak devam ettirmişlerdir. Buna rağmen 10. yüzyılım, Şiilik açısından büyük kazançlar getirmiş olduğunu ifade edebiliriz. Kurulan yeni hanedanlıklar arasında Mısır’daki İhşitler, Diyarbakir’deki Kürtler ve Kuzeybatı İran’ı saymazsak gerisi neredeyse tamamen Şiilerden oluşmaktaydı. Tam bu sıralarda Bağdad’daki Sünnî Abbasî halifeleriyle ittifak içerisinde olan Samanoğulları sayesinde Müslüman olan Türk kavimleri de, Sünnîliğin yeni aktörler olarak kendini göstermeye başlamışlardır. Türklerin Müslüman olması, son dönemlerini yaşamakta olan Abbasi hilafetinin ömrünü iki yüzyıl daha uzatmakla kalmamış, Abbasî hilafetinin doğu bölgelerinde Ebû Mansûr el-Matürîdî gibi büyük İslâm kelâmcıları yetiştirerek genelde İslâm düşüncesine, özelde ise Sünnî teolojiyi önemli katkılar sağlamışlardır.

Matürîdî ve Şiilik

Ebû Mansûr el-Matürîdî (333/944), Abbasî hilafetinin kelâmî tartışmaları yasaklamasının ardından yeni oluşan batınî içerikli yapılara karşı savunmasız kalan Sünnîliğe yeniden hayat veren en büyük âlimlerdendir. Onun, Şia’nın bazı kollarına yönelik sistematik eleştirilerde bulunan ilk kişi olduğu ifade edilmektedir. Eserleri günümüze ulaşmış olanlar arasında belki de en başta² gelenidir. Bunda, Karamita gibi mezheplerin kurumsallaşma çabalarının çok yoğun olarak yaşandığı bir zamanda yaşamasının etkisi büyük olmakla birlikte, kullandığı yöntemin ve farklı mezheplere karşı tutumunun da önemli katkısı bulunmaktadır.

Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde de görüldüğü gibi yöntem olarak, güncel siyasi söylemlerden uzak kalarak salt kelâmî konular üzerinde yoğunlaşmasıyla dikkat çeker. Yaptığı münazaralarda, daha ziyade Bağdad Mutezilesi’nin lideri Ebû'l-Kasım el-Belhî (Kâ’bî)’yi ve onun temsil ettiği Mu’tezile’yi merkeze koymuş ve ona cevaplar vermiştir.³ Bunun dışında konusuna göre Mecûsiler, Sümeniyye, Sofistler,⁴ Menâniyye, Deysâniyye, Merkayûniyye, Karamita veya Bâtıniyye gibi grupların görüşlerine yer vermiş ve onları eleştirmiştir. Onun, görüşlerine de en fazla yer verip eleştirdiği kişilerden biri de Ebû İsa el-Verrâk(247/861)’tir. el-Verrâk’ın iddialarına yer verirken İbn Ravendî’nin ona yönelik eleştirilerine de sık sık atıf yapmıştır.

Tarihte fikrî hareketliliğin yoğun olduğu şehirler, genellikle farklı din ve mezheplerin bir arada yaşadığı ve önemli ticaret yollarının geçtiği yerlerde kurulmuştur. Matürîdî’nin yaşadığı Semerkant, kendisiyle birlikte etrafında Buhara, Merv, Belh ve Nişabur gibi şehirlerin kurulduğu İpekyolu’nun en önemli duraklarından biridir. Ebû'l-Kasım el-Belhî (Kâ’bî)’nin yaşadığı şehir ile aralarında yaklaşık 500 km mesafe vardır. Birbirine yakın iki önemli merkez olan Semerkant ile el-Belhî’nin yaşadığı Belh şehri, dönemin ilmî

² Ali Avcu, *Karmatîlerin Doğu ve Gelişim Süreci*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009, s. 6.

³Matürîdî’nin yaşadığı Maverâünnehir bölgesinde Mecûsilik ve Hristiyanlık gibi önemli dinler varlıklarını korumaktaydı. Fakat onun, eleştirilerinin merkezine Mutezile’yi koyması, Mutezilenin oradaki hâkimiyetini göstermektedir. Yulduz Musahanov, *Mâtürîdî’nin Mu’tezile Eleştirisi*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009, s. 47

⁴Matürîdî, “bilgi”nin kesinliği konusunda Sofistleri merkeze alır ve onların bilgiyi sadece birilerinin telakkisi olarak değerlendirip kesin bilgiye inanmamalarını eleştirir. Ebû Mansûr el-Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tercümesi)*, tercüme: Bekir Topaloğlu, İSAM, Ankara 2002, ss. 192-194.

hareketliliğinde çok önemli roller üstlenmişlerdir. Abbasi Halifesi Mütevekkil'in Ashabü'l-Hadîs'i resmi mezhep olarak benimsemesinden itibaren başta Mu'tezile olmak üzere münazaraya dayalı tartışmalar yapan İslâmî gruplar Bağdad'da barınamaz duruma gelince faaliyetlerini merkezden uzak bu gibi şehirlere taşımışlardır. Bu sebepten dolayı Belh şehri de Ebû'l-Kasım el-Belhî (Kâ'bî) sayesinde Mu'tezile'nin yeni merkezi olmuştur.

Konumuz açısından meseleye baktığımızda, Semerkant'lı Matürîdî'nin zaman zaman görüşlerine yer verip tartıştığı gruplardan biri Şia'dır. Söz konusu dönemde Şia; Zeydiyye, Rafıza ve Karamita/İsmailiyye olarak üç ayrı başlık altında değerlendirilebilir.

Zeydiler, belli bir süre hâkimiyet kurdukları Taberistan bölgesinde 316/928 tarihinden itibaren siyasi güçlerini kaybetmişler, Yahya b. Hüseyin sayesinde Yemen'de bir devlet kurarak güçlerini oraya kaydırmışlardır. Bununla birlikte buranın nüfusunun çoğunluğu Şîî olarak kalmaya devam etmiştir.⁵

Sünnîlerin "Rafıza" olarak isimlendirdikleri diğer önemli Şîî grup ise, Vâkıfa ve Kat'iyye isimli gruplar arasındaki rekabet ile Kat'iyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askeri'nin, 260/873 tarihinde ardında imam olacak bir halef bırakmadan ölmesi sonucunda yaşadığı iç tartışmalarla meşgul olmaktadır. Hasan el-Askeri'nin ölümü ve ardından Rafıza'nın Kat'iyye kolunun kendi içerisinde pek çok gruba ayrılması, söz konusu kesimin etkisini azaltmıştır. Rafıza'nın İmâmîyye (İsna'aşeriyye) adı altında toparlanıp güçlü bir aktör olarak Şia'nın en önemli temsilcisi haline gelmesi, ancak 4/10. yüzyılın sonlarından itibaren gerçekleşmeye başlamıştır. Onların, özellikle Ebû Mansur el-Matürîdî'nin yaşadığı dönemde ve onun tarafından muhatap alınmayı gerektirecek derecede dikkat çekmedikleri aşikârdır. Zaten kelâmcıları daha ziyade Bağdad ve çevresinde bulunmaktaydı. Horasan'da asıl ağırlıkta oldukları bölge ise, rivayetçiliğiyle öne çıkan Batı Horasan'daki Kum şehri idi.⁶ Gerek Zeydiler olsun gerekse Rafizîler veya İmâmî Şîîlerin etkili oldukları coğrafyanın sınırı, Batı Horasan'dan Doğu Horasan'a geçiş bölgesi ve aynı zamanda İpekyolu'nun önemli bir noktası olan Nişabur'dan öteye pek geçmemiştir.⁷ İmâmîyye'nin etki sınırı olan Nişabur ile Matürîdî'nin yaşadığı Semerkant şehrinin arası mesafe olarak da 1000 km'den fazladır.⁸ Matürîdî'den yaklaşık yarım yüzyıl sonra yaşayan meşhur Müslüman coğrafyacı Makdisî/Mukaddesî (390/1000), Semerkant'tan bahsederken, burada Şia'nın taban bulamadığını şöyle ifade eder: "Semerkand, zerafet timsali Hocend. Burada medreseler, şeyhler, tarikat önderleri, saygıdeğer inanlar yaşar... Rafizî inançlar burada barınamaz ve adaletsizlik yaşanmaz."⁹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Matürîdî'nin yaşadığı Semerkant'ta etkili bir Rafizî (İmâmî) Şîîlik'ten bahsetmemiz biraz zordur. Ancak Muhammed b. Mesud el-

⁵ Makdisî şöyle der: Cürcân ve Taberistan'da Şia ağırlıktadır." Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsîm)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015, s. 372.

⁶ Makdisî'nin ifadelerine göre; "Kumm halkı gulat Şîî'dir. Cemaatle namaz kılmayı terk etmiş ve camileri kapatmışlardır. Fakat Rüknu'ddevle onları camileri tekrar tamir edip, camiye gitmeye zorladı." Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *Ahsenü't-Takâsîm*, s. 412.

⁷Nişabur'un mezhebi demografisiyle ilgili Makdisî şöyle der: "(Nişabur'un başşehiri olan İrañşehr) ağırlıklı kesimi iki mezhepten (Hanefî ve Şafîi'dir. Şia ve Kerrâmîler birbirleriyle gırtlak gırtlak; fakihler birbirlerini çekiştirip dururlar.é"Nişabur'da Mutezilîler vardır, ama ağırlıkta değillerdir; buna karşılık Şîîler ve Kerrâmîler bariz şekilde çoğunluktadır. Bölgede ağırlıklı kesim Hanefî'dir. Bundan yalnızca Şaş, İlak, Tûs, Nesâ, Ebiverd, Taraz, Sangâc, Buhâra civarı, Sinc, Dandanakan, Isfarayin ve Cüveyn istisnadır. Buralarda Şafîîler ağırlıktadır." el-Mukaddesî, *Ahsenü't-Takâsîm*, ss. 326, 333.

⁸3/9 ve 4/10. yüzyıllarda İmamiyye Şiası, Nişabur'da Şâzân ailesi sayesinde, özellikle imamlardan geldiği ileri sürülen rivayetleri Doğu Horasan'a taşıyarak burada kök salabilmiştir. Ancak Gazneli Mahmud(421/1030)'un Nişabur'u ele geçirmesinden itibaren burası İmâmîyye Şiileri açısından sıkıntılı bir hal almıştır. Habip Demir, *Horasan'da Şîîlik: İnan'da Şîîliğin Tarihsel Kökleri*, OTTO, Ankara 2017, ss. 168-174.

Makdisî'nin de ifade ettiği gibi zaten burada Şiiler ile Kerrâmîler arasında önceden beri süregelen bir çatışma ortamı vardı.

⁹ el-Mukaddesî, *Ahsenü't-Takâsîm*, s. 267.

Ayyaşî (320/932)¹⁰ gibi birkaç istisnayı bunun dışında tutabiliriz. O da daha ziyade rivayetlere dayalı yazdığı tefsiriyle bilinmektedir. Bu yüzden Doğu Horasan ve Maverâünnehir’de özellikle Matürîdî’nin muhatap alacağı bir İmâmî kelâmcının varlığıyla ilgili ise mevcut kaynaklarda bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte Matürîdî’nin özellikle imâmet konusunu ele aldığı bölümlerde Şia’ya genişçe yer verdiğini görmekteyiz. Bunu yaparken de bölgesel bir vurgu yapmamıştır. Yine genel üslubunu devam ettirerek, güncelden ziyade tartışmalarını temel Şîî esaslar üzerinden devam ettirmiştir. Zira Şia’nın imamet meselesi o döneme gelinceye kadar tüm Şîîler arasında belirgin bir hal almıştı.

Matürîdî, Rafıza ismiyle nitelendirdiği İmamiyye Şiası’nı, özellikle imamet konusuyla bağlantılı gösterilen ayetlerin yorumunda ele alıp tenkit etmiştir.¹¹ Örneğin, Şia’nın, "Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resülü'dür, Allah'ın emirlerine boyun eğerek namaz kılan ve zekâtı veren müminlerdir" (Maide, 5/55) ayetinin Hz. Ali’nin imameti iddiaları için bir delil olarak kullanılmayacağını ayrıntılı olarak izah etmiştir.¹²

Matürîdî’nin Şia’nın genel imamet düşüncesine yönelik tenkitleri, Ehl-i Sünnet uleması ve Mutezile’nin genel tenkitleri çerçevesindedir. Burada hepsine değinme gereği olduğunu düşünmüyorum. Neticede, yukarıda da ifade edildiği gibi, etkili olduğu dönemde Doğu Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde Matürîdî’nin muhatap alacağı etkili bir Rafizîlik’ten bahsedemeyeceğimiz ortadadır. Bununla birlikte faaliyetleriyle esas dikkat çekmeye başlayan Şîîliğin, bölgede Karamita veya Karmatîler adıyla faaliyetler yürüten İsmailîler olduğunu ifade edebiliriz. Matürîdî’nin, tartışmalarından da anlaşıldığı gibi Ebû'l-Kasım el-Belhî ve Ebû İsa el-Verrâk gibi büyük kelâmcılar ile yine bölgede varlığını ve teolojik gücünü devam ettiren Mecûsîler dışında Karmatîleri de muhatap alması, onların o dönemde itikadî ve siyasî bir güç olarak dikkat çekmeye başladıklarını göstermektedir. Onun, *Kitâbü't-Tevhîd*’de “Hikmet ve İlim Sahibi bir Yaratıcıyı İnkâr Edenlere Cevap” başlığını Karmatîler üzerinden tartışması bu anlamda önemli olsa gerektir.

Ebû Mansûr el-Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*’de Karmatîleri, bütün tabiatın nefsi külden oluştuğunu iddia eden ve onların “asıl” olarak kabul ettikleri “tynet, heyûlâ, mübdî”, nefsi külden kavramları ve onlara yükledikleri anlamlar konusunda eleştirmiştir.¹³ Benzer şekilde Batıniyye’yi de, Allah’ın zat ve sıfatları konusundaki görüşleri ve ilk yaratıcı olarak merkeze “akıl”ı koydukları için reddetmiştir.¹⁴ Ayrıca Maturidî’nin, *er-Red ale'l-Karamita* isimli iki tane eser kaleme aldığı,¹⁵ fakat bunların günümüze ulaşmadığı nakledilmektedir. Yine günümüze ulaşmasa da İmâmiyye’yi eleştirmek için de *Reddü kitabi'l-imâme li b'azî'r-Revâfız* adlı bir eser yazdığı¹⁶ ifade edilmiştir.

Maturidî’nin Karamita’ya yönelik eleştirilerini *Tevlât*’ta da görmek mümkündür. O, söz konusu eserinde “nübüvvet” meselesini ele alırken; İsmailîlerin, sonuncusunu Kaimu’z-Zaman ve nebî olarak belirledikleri toplam yedi peygamberi devir anlayışını da eleştirip çürütmeye çalışmıştır.¹⁷

Karmatîlerin veya İsmailî davetin, Matürîdî’nin yaşadığı Maverâünnehir bölgesine taşınması, Hüseyin b. Ali el-Mervezî sayesinde gerçekleşmiştir. Hem Fatimîler hem de Karmatîlerin yoğun gayretleri sonucunda bölgeye girmeye başlayan İsmailîlerin bu başarısı,

¹⁰İmamiyye fakihlerinden ve döneminin en büyük âlimi olan Muhammed b. Mesud el-Ayyaşî (320/932), Semerkent’li olup, kitapları Horasan bölgesinde çok büyük itibar görmekteydi. *Kitabu Delaili'l-eimme, Kitabu'l-evsiyâ, Kitabu'l-embîya ve'l-eimme, Kitabu'l-mut'a, Kitabu'r-ric'a* vb. pek çok eser yazmıştır. İbn Nedîm (380/990), *el-Fihrist*, ed. Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2017, ss. 517-518.

¹¹ Maturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1425/2004, c. I, ss. 442-444; c. IV, s. 445. Geniş bilgi için bkz. Sıddık Korkmaz, “İmam Matürîdî’nin Şia’ya Yöneltiltiği Eleştiriler”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Matürîdî ve Matürîdîlik*, İstanbul 2012, ss. 275-301.

¹² Ebû Mansûr el-Maturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, c. II, ss. 49-50.

¹³ Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 81-83.

¹⁴ Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 120-121.

¹⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 472.

¹⁶ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, s. 472.

¹⁷ Maturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, c. I, s. 527; c. IV, ss. 124, 242-244

Ebu Ubeydullah el-Mehdî'nin, kendi hizmetçisi Ebu Abdullah el-Hâdim'i Nişabur'a göndererek oranın ilk dâîsi yapmasıyla daha da pekişmiştir. O, burada 307/919 yılına kadar devam ettirdiği görevini Ebu Said eş-Şarani'ye devretmiştir. Onun sayesinde birtakım üst rütbeli askerler İsmailîliğe meyletmiştir. Şarani'den sonra da bu göreve Hüseyin b. Ali el-Mervezî getirilmiştir. Ardından davetin bölgedeki liderliğini Karmatî dâîsi Neseî (332/943) üstlenmiştir. O, Samanîlerin üst düzey yöneticilerinin İsmailî davete katılmaya başlamasıyla birlikte hareketin merkezini Buhara'ya taşımıştır. Saraydaki taraftar sayısını sürekli artıran en-Neseî, nihayet Nasr b. Ahmed'i de İsmailî yapmıştır. Durumdan endişe eden ordu komutanları, olayı Nasr b. Ahmed'in oğlu Nuh b. Nasr'a bildirmişlerdir. Neticede onun, tahtı oğluna terk ederek hapsedilmesiyle birlikte saraydan başlanılarak tüm Maverâünnehir bölgesindeki Karmatîler kılıçtan geçirilmiştir.¹⁸

Neseî ve sonraki İsmailî âlimlerin etkili faaliyetleri ve Matürîdî'nin yaşadığı bu bölgede kazandıkları başarı elbette kayda değer önemli bir gelişmeydi. Bir süre sonra İsmailî Dâî Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (360/970'ten sonra)'nin isminin öne çıktığını görüyoruz. O, başta Karmatîlerin fikirlerini benimserken daha sonra Fatimîlerin tarafına geçmiş ve Maverâünnehir bölgesini de Fatimîlerin görüşüne yöneltmiştir. Onun Yeni Eflatuncu felsefeyi benimseyerek İsmailî öğretiyeye kattığı yeniliğin de etkisiyle Fatimî İsmailîliği bölgede daha da güçlenmiştir. Zamanla durum o kadar ciddi bir hal almıştı ki, Maverâünnehir'de Fatimî halifesine açıktan davet yapılır olmuştur. Bölge neredeyse İsmailîlerin cirit attığı bir meydana dönüşmüştür. Örneğin, İsmailîler içerisinde ortaya çıkan Dürzîliğin kurucularından Fergana dâîsi olup 408/1018 yılında Kahire'ye giden Ferganî, Semerkant dâîsi Hamza b. Ali ve Buhara dâîlerinden Neştekin ed-Derezî (Muhammed b. İsmail) gibiler, V/XI. Yüzyılın başlarında Maverâünnehir bölgesinden Mısır'a giden bölge Türklerindendi. Buhara tarafında yaşayan İbn Sinan(428/1037)'nin babası ve amcasının da İsmailiyye mezhebine mensup oldukları iddia edilir.¹⁹

İsmailî/Karmatî yayılcılığından endişe eden Karahanlı hükümdarı Buğra Han, 436/1044 yılında İsmailîlere karşı büyük bir kıyım başlatmıştır. Daha önce de Gazneli Mahmud, Fatimîler adına davette bulunduğu gerekçesiyle Rey dâîsi Rüstem b. Ali ed-Deylemî'yi Abbasi halifesine şikâyet etmişti.²⁰ Neticede tüm İsmailî faaliyetlere rağmen özellikle sonradan Selçukluların aldıkları tedbirlerin de etkisiyle İsmailî davetin önünün kesildiğini görüyoruz. Abdülcelil Kazvinî'nin (560/1165) *Kitabü'n-Nakz* isimli eserinde de ifade ettiği gibi,²¹ özellikle Maverâünnehir ve Türkistan bölgelerinin tamamen Ehl-i Beyt'e saygılı olmakla birlikte Hanefî mezhebine mensup olmaya devam etmiştir.

Yukarıda da görüldüğü gibi Matürîdî'nin yaşadığı dönem, İsmailîliğin siyasî başarısını kanıtlayıp teolojik altyapısını yeni oluşturmaya başladığı bir zamana tekabül eder. Matürîdî biraz daha geç bir zamanda yaşamış olsaydı muhtemelen İsmailî öğretilere daha fazla yer verir ve çokça tartışmaya değer bulurdu. Özellikle Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (360/970'ten sonra) gibi İsmailî dâîlerin, Matürîdî sonrasında hem siyasî hem de itikadî olarak burada daha da etkili oldukları bilinmektedir. Yine önemli eserleriyle bulunduğu yüzyıla damgasını vuran âlimlerden biri olan büyük İsmailî âlim Kadı Numan (363/974)'da Matürîdî'den sonraki bir dönemde eser vermiş ve onun pek muhatabı olmamıştır. İsmailîler de, yoğun faaliyetleri dolayısıyla dikkat ve tepki topladıklarından dolayı olsa gerektir, daha sonraları Abdülkerim eş-Şehristânî (548/1153)'nin ifadesine göre²² bu bölgede Ta'limiyye veya Mülhîde gibi isimlerle anılmaya başlamışlardır. Samanoğulları ve bölgeyi yöneten sonraki diğer

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, ss. 269-274.

¹⁹ Cemâluddîn Ali b. Yusuf el-Kıfî, *Târihu'l-Hukemâ*, tsh. Behmen Dârâyî, Tahran: Danişgah-i Tahran, 1371/1992, s. 555.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, ss. 279-282.

²¹ Abdülcelil Kazvinî Râzî, *Kitâbu'n-Nakz*, thk. Seyit Celaleddîn Urmevî, Tahran: Çaphane-i Sefher, 1331/1952, s. 493.

²² Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. A. Fehmi Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413, ss. 201-202.

hükümdarlıklar ile zamanın Sünnî uleması, İsmailî faaliyetlerden etkilendikleri için olsa gerektir, onlara yönelik tavırlarında Matürîdî'nin soğukkanlı ilmî üslubunu devam ettirememişlerdir.

Kaynakça

Avcu, Ali, Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.

Demir, Habip, *Horasan'da Şiilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*, OTTO, Ankara 2017.

İbn Nedîm (380/990), *el-Fihrist*, ed. Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2017.

Kazvînî, Abdilcelîl Kazvînî er-Râzî, *Kitâbu'n-Nakz*, thk. Seyit Celaleddîn Urmevî, Tahran: Çaphane-i Sepher, 1331/1952.

Kıftî, Cemâluddîn Ali b. Yusuf el-Kıftî, *Târihu'l-Hukemâ*, tsh. Behmen Dârâyî, Tahran: Danişgah-i Tahran, 1371/1992.

Korkmaz, Sıddık, "İmam Matürîdî'nin Şia'ya Yönelttiği Eleştiriler", *Büyük Türk Bilgini İmâm Matürîdî ve Matürîdîlik*, İstanbul 2012.

Matürîdî, Ebû Mansûr el- Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tercümesi)*, tercüme: Bekir Topaloğlu, İSAM, Ankara 2002.

-----, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1425/2004.

Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsîm)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015.

Musahanov, Yuldus, *Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankaras 2009.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993.

IV. OTURUM
06 MAYIS 2017 CUMARTESİ
YUSUF HAS HACİB SALONU
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Cemal TOSUN

11:00-11:15 **Prof. Dr. Yusuf BENLİ**
Ebû Hanîfe'nin sahabe anlayışının Ehl-i Sünnet'in temel görüşlerine etkileri

11:15-11:30 **Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR**
Hadis Taraftarları ile Hanefilerin Sünnet ve Hadis kavramlarına yaklaşım farkı

11:30-11:45 **Yrd. Doç. Dr. Şemsettin KIRIŞ**
Candaroğlu İsmail Bey'in Hanefî Mezhebine Göre Telif Ettiği "Hulviyyât" Adlı Eserde
"Sünnet" Algısı

11:45-12:00 **Arş. Gör. Dr. Fikret ÖZÇELİK**
Cerh ve Ta'dil İlmi Bağlamında İmam Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarına Yöneltilen Eleştirilerin
Analizi

12:00-12:15 **Arş. Gör. Nagihan EMİROĞLU**
Memlük Dönemi Hanefî Muhaddisleri ve Şafii Muhaddislerle Münasebetleri

EBÛ HANİFE’NİN SAHABE ANLAYIŞININ EHL-İ SÜNNET’İN TEMEL GÖRÜŞLERİNE ETKİLERİ

Yusuf BENLİ¹

Özet

Ehl-i Sünnet’in temel görüşleri olarak ifade edilen görüşleri arasında Hz. Peygamber’in ashâbı ile ilgili görüşlerine de yer verilmektedir. Sahabîlerin hiç birinden uzaklaşmadıkları ve onların birini diğerinden de tefrik etmedikleri ve Hz. Peygamberden sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin efdaliyetini kabul ettikleri belirtilmektedir. İlk siyâsî ihtilaflar ve buna bağlı sonraki gelişmelerde sahabeye ilişkin görüş ayrılıklarıyla farklılaşan ve fırkalaşan gruplara karşı Ehl-i Sünnet’in ortaya koyduğu bu görüşler, aynı zamanda Ehl-i Sünnet’in tanımlanma ve teşekkülündeki yerini ve önemini de göstermektedir.

Ebû Hanîfe (80-150/699-767)’nin *el-Fıkhu’l-Ebsat*, *el-Fıkhu’l-Ekber*, *el-Vasıyye*, *Risâle ilâ Osman el-Bettî* isimli risâlelerinde, Ehl-i Sünnet’in sahâbe hakkında hükmüne temel olan görüşleri yer almıştır. Ebû Hanîfe: “Ben Hz. Peygamberin ashâbı arasında önceden geçen ihtilaflar için, ‘Allah en iyisini bilir’ diyorum” şeklinde ifade ettiği bu görüşünün, kendinden önceki bazı selef ulemasının görüşleriyle benzerliğine dikkat çeker. Büyük günah işleyenin durumu ile ilgili olarak Ata b. Ebî Rebah (114/732) ve Ömer b. Abdulaziz (101/719) gibi kendi görüşünün benzerini savunan bazı kişileri zikrederek, Hz. Ali’nin *Kazıyye* kitabını yazarken, çarpışan iki zümrenin ikisini de “Mü’min” olarak isimlendirdiğinin kendisine ulaştığını ifade eder. Ebû Hanîfe, Osman el-Bettî’ye yazdığı risâlede:

“Hz. Peygamberin ashâbı birbiriyle savaştı. Karşılıklı savaşan zümrelerin, her ikisi de fiillerinde hak ve hidâyete ermiş değillerdir. El-Bağıye=mütecaviz ismi sana göre nedir? Allah’a yemin ederim ki kible ehlinin günahları arasında adam öldürmekten hele Hz. Peygamberin ashâbının kanlarını dökmekten daha büyük bir günah bilmiyorum. Çarpışan iki zümrenin sana göre isimleri nedir? Her ikisi de aynı zamanda isâbetli değildir. Eğer her ikisinin de isabetli olduğunu söylersen, o takdirde bid’at işlemiş olursun ‘Her ikisi de isabetsizdir’ dersin yine bid’atçı olursun. Eğer ‘ikisinden biri hidayet üzeredir’ dersin diğerinin durumu nedir? Eğer ‘Allah bilir’ dersin isabet etmiş olursun. Sana yazdığım bu hususu anlamaya çalış.”

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*’de “Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi, Ebû Bekir es-Sıddîk, sonra Ömer el-Fârûk, sonra Osman b. Affân Zû’n-Nûreyn, daha sonra Aliyyu’l-Murtaza’dır. Allah hepsinden razı olsun. Onlar doğruluk üzere, doğruluktan ayrılmayan, ibâdet eden kimselerdir. Hepsine saygı ve sevgi duyarız. Hz. Peygamber’in ashâbının hepsini hayırla anarız.” Yine Ebû Hanîfe’nin sahabeye bakışı; “Eğer bir hükmü Allah’ın kitabında bulamazsam, Peygamberinin Sünnetine başvururum. Peygamberinin Sünnetinde de bulamazsam, sahâbenin sözleriyle amel ederim. (Aralarında ihtilaf olduğu zaman) sahâbeden dilediğimin sözünü alırsın, dilediğimin sözünü bırakırım; ancak onların sözlerinin dışına çıkıp başkalarının sözlerini almam” şeklindeki ifadesinde açığa çıkar.

Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin yer aldığı *el-Fıkhu’l-Ebsât* isimli risâlede talebesi Ebû Mutî’ el-Belhî’ye verdiği bir cevapta sahâbe hakkında “teberri” ve “tevellî” görüşlerine karşı Ebû Hanîfe: Hz. Peygamber’in ashâbından hiçbiri ile ilgiyi kesmemeyi, birini sevip diğerini sevmemezlik etmemeyi, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin durumunu Allah’a havale etmeyi salık vermektedir. Ebû Hanîfe, *Vasıyyesi*’nde de, Hz. Aişe hakkında iftira edenleri “*Rafizîler*” olarak nitelendirir.

¹Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı e-mail: ybenlierciyes@hotmail.com05055964335

Ebû Hanîfe'nin sahâbe ile ilgili bu görüşlerinin Ehl-i Sünnet'in sahâbe hakkındaki anlayışlarının temelini teşkil ederek Sünnî müelliflerde de aynen devam ettirildiğini, Ehl-i Sünnet'in hilâfet teorisinden Ehl-i Sünnet kaynaklarının oluşumu ve tedvinine kadar etkilerini görmekteyiz.

THE EFFECTS OF EBU HANİFE'S UNDERSTANDING OF SAHABE ON BASIC VIEWS OF AHL SUNNA

Abstract

Hz. Prophet Muhammed's views on his ashaba are referred among the basic views of Ahl sunna. It is stated that Ahl sunna had not diverged from any of ashaba, and had not discriminate between them, and accepted that the khalifs, after Hz. Prophet Muhammed, are the most virtuous. Also, these views of Ahl sunna against the groups, which had been differentiated and fractionalized with their dissidence on ashaba in the first political disputes and following affairs, indicate the importance of these views in the description and emergence of Ahl Sunna.

The views of Ahl sunna, that were the basis for their opinion on ashaba, appeared in Ebu Hanife's (risale)s *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Vasıyye*, *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, Ebu Hanife point out the similarity of his view, as he stated "I say 'Allah knows best' for the disputes among the ashaba of Hz. Prophet Muhammed", with the views of some former scholars. Mentioning some scholars, such as Ata b. Ebî Rebah (114/732) ve Ömer b. Abdulaziz (101/719), who supports his view regarding to the state of whom commit major sins, Ebu Hanife states that he was informed that Hz. Ali, in his book *Kazıyye*, had named both fighting groups as "Mü'min", Ebu Hanife, in the risale that he wrote to Osman el-Betti, states that "the ashaba of Hz. Prophet Muhammed fought against each other. Both fighting groups are not in the right and true path in their actions. What is the name, El-Bağıye=mütecaviz (violator), according to you? I swear to Allah I don't know any other greater sin than murdering someone, especially the ashaba of Hz. Prophet Muhammed, among the sins of ahl kibleh. What are the names of the fighting groups according to you? Both of them are not right at the same time. If you say otherwise, you would have **bidat** If you say 'Both of them are not right', you also become **bidatçı**. If you say 'one of them is on the right path', what is the state of the other? If you say 'Allah knows' you would have said just the right thing. Try to understand this matter I have just pointed out."

Ebu Hanife states that, in *el-Fıkhu'l-Ekber*, the most virtuous of men, after prophets, is Ebû Bekir es-Sıddık, then Ömer el-Fârûk, then Osman b. Affân Zû'n-Nûreyn, and then Aliyyu'l-Murtaza. May Allah be pleased with all of them. They are on the right path, not aberrant, praying men. We respect and love them. We remember all ashaba of Hz. Prophet Muhammed with gratitude. Moreover, the opinion of Ebu Hanife on sahaba become apparent in his state "If I cannot find a decree in the book of Allah, I refer to Prophet's Sunna. If I cannot find it in Prophet's Sunna, I act with the statements of sahaba. (When there is a dispute among them) I take the statement of any of them I want, I leave the statement of any of them I want; however, I don't wander off their statements and take somebody else's statement".

I.GİRİŞ

İslâm tarihinde Hilafet meselesi gibi ortaya çıkan ilk siyasî ihtilaf konuları, bazı sahâbî şahsiyetlerle ilgili farklı görüş ayrılıklarından kaynaklanmış ve ayrı fırkaların teşekkülüne giden süreci başlatmıştır. Hakkında İhtilaf edilen sahâbî şahsiyete taraftarlık veya karşıtlık olarak ortaya çıkan grupların her biri ana bünyeden ve diğer gruplardan ayrılıp müstakil bir hüviyet kazanmışlardır. Muhtelif grupların sahâbeye yönelik değişik bakış açılarına sahip olmalarında ve sahâbeye dâir farklı yargıya ulaşmalarında; şüphesiz, dönemin tarihî, siyâsî, sosyal ve benzeri şartları etkili olmuştur. Tarihî süreçte, hakkında ihtilaf edilen sahâbîlerle ilgili farklı anlayışlar,

zamanla kişilerle ilgili olmanın ötesinde fikrî boyut kazanarak fırkalar arasında tartışma konusu yapılmıştır. Meseleye yaklaşım bir inanç meselesi halini almış, siyasî ve tarihî bir olay olmaktan çıkarılmış, bir yargılama, suçlama, savunma tarzında çekişme ve çatışmaları da körüklemiştir. Sahâbe hakkında bazı menfî tutumları niteleyen “Nâsıbî” veya “Rafızî” gibi terimler de sahâbeye bakış açılarına yönelik kullanılmıştır. Haricî hareketlerde sahâbenin “tekfîr” edilmesi, Şia’da “teberrî” anlayışı, Mürcie’nin “ircâ” görüşüne karşın; Ehl-i Sünnet geleneğinde sahâbenin efdaliyet ve udüliyeti vurgulanmıştır.

Ehl-i Sünnet’in sahâbe hakkında hükmüne temel olan düşüncede Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit (80-150/767)’in sahabeyle yaklaşımının etkisi yadsınamaz. Ebû Hanîfe’nin sahâbe ile ilgili görüşlerinin Ehl-i Sünnet’in sahâbe hakkındaki anlayışlarının temelini teşkil ederek Sünnî müelliflerde de aynen devam ettirildiğini, Ehl-i Sünnet’in hilâfet teorisinden Ehl-i Sünnet kaynaklarının oluşumu ve tedvinine kadar etkilerini görmekteyiz.

Diğer taraftan farklı sahâbe anlayışları şeklinde ortaya çıkan durumun kendisi de; tedvîn dönemine ilişkin gelişmelerden, siyâsî-fikrî çatışmalara değin İslâm tarihinde birçok alanda, daha sonraki gelişmelerin önemli bir sebebi ve sâiki olmuştur. Aynı zamanda sahâbeye bakışın farklılaşması; bilgi kaynaklarındaki ayrılıklara yol açmış, dinin temel kaynaklarından biri olan hadis rivâyetine bakışı etkilemiş ve farklı din anlayışlarını oluşturan bir dizi sonuçlar da ortaya çıkarmıştır.

Ehli Sünnetin sahâbe anlayışına dâir kaynağının dinin temel kaynakları olması, Ehli Sünnet nezdinde sahâbenin dinî hassasiyet konusu yapılmasında ve akidevî-kelâmî problem olarak ortaya çıkmasında etkisi olmuştur. Ehl-i Sünnet’in bakış açısıyla sahabe kimliği; onların tarihî veya siyâsî kişiliğinden ziyâde, dinî değerini ifade etmektedir. Sünnî anlayış bu kanâate sahip olmakla birlikte, sahâbenin kendi aralarında derece ve fazilet bakımından farklılıklarını kabul etmekte, ayrıca sahâbenin “*masumiyet*”ini de reddetmektedir. Ehl-i Sünnet sahâbe konusunda, bu çerçevede müşterek duygu ve anlayışa sahip olduğu bir görüşü benimsemektedir.

Sahâbe kavramı; öncelikle hadis külliyyâtının naklindeki rolleri sebebiyle hadislerle ilgili ilimlerde konu edilmiş bir husustur. İslâmî ilimlerin her alanı da, bir yönüyle sahâbe ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgilidir. Sünnî kaynaklarda sahâbenin farklı dinî ilimlerin ilgili konuları arasında ele alınması; bazı fırkalarda ortaya çıkan ta’n, tekfîr ve teberrî gibi tavırlarla sahâbe karşıtlığının, hadisler veya diğer hususlarda görülen etkilerine karşı da bir mücâdele anlamı taşımaktadır.

Temel çerçevesini Ebû Hanîfe’nin belirlediği Ehl-i Sünnet’in temel görüşleri olarak ifade edilen görüşleri arasında Hz. Peygamber’in ashâbı ile ilgili görüşlerine de yer verilmektedir. Sahâbîlerin hiç birinden uzaklaşmadıkları ve onların birini diğerinden de tefrik etmedikleri ve Hz. Peygamberden sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin efdaliyetini kabul ettikleri belirtilmektedir. İlk siyâsî ihtilaflar ve buna bağlı sonraki gelişmelerde sahabeyle ilişkin görüş ayrılıklarıyla farklılaşan ve fırkalaşan gruplara karşı Ehl-i Sünnet’in ortaya koyduğu bu görüşler, aynı zamanda Ehl-i Sünnet’in tanımlanma ve teşekkülündeki yerini ve önemini de göstermektedir.

Bu bildirin amacı: Hilâfet meselesinde ihtilafların ve siyasî çekişmelerin yoğun olarak yaşandığı bölgede, Kûfe’de hicri birinci asrın son yarısında dünyaya gelen Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit (80-150/767)’in sahabeyle ilişkin anlayışlarına etki eden ortamı ve şartları ele alarak, Ehl-i Sünnet kaynaklarında sahâbenin yerini tayin etmek, Ehl-i Sünnet kimliğinin inşâ ve çerçevesinin belirlenmesinde sahâbe anlayışının etkilerini incelemek, aynı zamanda sahâbeye efdaliyet konumu kazandırılmasında ve sahâbenin tezkiyesinde de Ehl-i Sünnet’in rolünü tespit etmektir. Ayrıca, Sünnî kaynaklarda sahâbe bağlamında oluşan kriterler ve bu ölçütlerin kullanımına bağlı olarak oluşan Sünnîlik tavrını, Mezhepler Tarihi açısından ortaya koymak ve sonuçlarını değerlendirmektir.

II. SAHÂBE DÖNEMİ İHTİLAFLARIN SAHÂBE TASAVVURLARINA ETKİLERİ

Hız. Peygamber'den sonra sahâbe zamanında ortaya çıkan ilk ihtilaflara dair meseleleri ifade eden kaynaklara göre, sahabe arasında "usûliddin" konularında ihtilaf vukû bulmamış, "furû" meselelerde meydana gelen ihtilaflarda da "fısk"la itham ve teberrîyi gerektiren ihtilaflar olmamıştır.² Genellikle ilk önemli ihtilafın hilâfet/imâmet konusunda olduğu belirtilmektedir.³

A. İlk Hilâfet/İmâmet Tartışmalarında Sahâbenin Rolüne Dâir Değerlendirmeler

Hilâfetle ilgili ilk ihtilaf konularına ilişkin iddiaların odağına bazı sahabîler yerleştirilerek onlar üzerinden yürütülen tartışmalar, sahabe tasavvurlarına bağlı olarak yapılmaktadır. Ancak, tarihî gerçekliği ve hadiselerin gerçek mahiyetini tersyüz eden bu anlayışın ve yaklaşım tarzının, bir ihtilafın sonucu olduğu ve bu sonuca kaynaklık edenin tarihî gerçekliği olan bir ihtilaf nüvesi olduğu da gözardı edilemez. Bu anlamda, hilâfet meselesinde yaşanan ihtilaflar, başı ve sonu birbirinden tefrik edilerek ele alınması gereken bir sürecin tezahürleridir. Hilâfetle ilgili belli bir dönemde ortaya çıkan ihtilafları, bütün hilâfet dönemlerine teşmil ederek ele alan bazı yaklaşımlar, özellikle, "imâmet nazariyeleri" açısından yaklaşan Şia, hilâfetin başlangıç noktasını problemlî bir başlangıçla ortaya koymaktadır. Tarih kaynaklarında bu hadiseyi, bir ilk ihtilaf konusu ve zâhiren farklı sahabe anlayışının ilk âmili olabilecek bir muhtevâ ve uslûpta arzeden rivâyetler yanında, cüz'î bazı ihtilafların dışında hiçbir problemin yaşanmadığı tarzda ifade eden rivâyetler de mevcuttur. Birbirinden çok farklı rivâyetlere dayandırılarak bu mesele etrafında ileri sürülen farklı iddia ve fikirler, özellikle Şîî ve Sünnî yaklaşımın sahabe tasavvurlarını ve buna bağlı bir tarih okumayı da yansıtmaktadır.

Hız. Ebû Bekir'e halife olarak biat edilmesi meselesinin, sahabe arasında bir ihtilaf başlangıcı olduğu süreç,⁴ sonraki tartışma ve çekişmelerle bir sorun kaynağına dönüştürülmüştür. Özellikle Şîîlerin iddiaları açısından problemlerin kaynağıdır. Bu ilk halife seçimi meselesi, imâmet nazariyesine göre ilâhî bir hakkın gaspedildiğini iddia eden Şîîlerin ve hilâfeti Kureyş soyuna tahsis eden Sünnîlerin⁵ iddialarına başlangıç noktası yapılmıştır. Fakat görünen odur ki, sahâbe arasında hilâfet/imâmet konusu, sonradan bu tür iddialara uygunluk arzeden boyutlarda ihtilaf olmamış, aslında Sakife'de Hız. Ebûbekir'e yapılan biatla ihtilaf giderilmiştir.⁶

Hız. Ali'nin kendisini "vasîlerin vasîsi" olarak tanıttığı veya onun zamanında Hız. Ali için "vasî" hitaplarının kullanıldığı birçok rivâyet yer alır. Hız. Ali'nin vasîliği ile ilgili delil olarak kullanılan onun "vasî" sıfatı ile vasfedilmesine dair haberler, özellikle Şîî çevreler ve kaynaklarda erken dönemlere ait rivâyetler olarak görülür.⁷ Esasen Şîîlerin'in Sakife olayında olduğu gibi, sonradan ortaya çıkan bir takım iddiaları başa götürmek gibi bazı alışkanlıkları vardır. Bu iddialarla ilgili bir araştırmacının tespiti şu şekildedir:

"Günümüzün 'akademik' tarihçisi için mesele, her zümrenin tarihi büyük ölçüde kendi iddiaları istikametinde yeniden yazmaya düşkün olmalarıdır. Onlar bazı noktalarda, muhâlifler veya fikrini söylememiş üçüncü şahısların kabule hazır oldukları hususların dışına taşamadılar. Buna rağmen tekrar ede ede artık kabul edilir hale gelen sırf uydurma bir sürü

² İsfere'îni, 20.

³ Bağdâdî, *el-Fark*, 15; İsfere'îni, 19.

⁴ Vakıdî (130-207), *Kitabu'r - Ridde*, 21, 22, 23, 24, 25, 26-27-28; Taberî, II, 234-243; Eş'arî, *Makâlât*, 7, vd.; Makdisî, 523; Rayyis, 87.

⁵ Hız. Ebû Bekir'in hilâfeti ile ilgili ifade edildiği nakledilen "İmamlar Kureyş'dendir" rivayeti için bkz. İsfere'îni, 20; M. Said Hatipoğlu, *"İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği"*, AÜİFD, XXIII (1978)

⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 31-32.

⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l- Hadis*, 64; Kadı Numan, 63.

şeyin çokluğu, şaşırtıcıdır. Hz. Ali'nin Hz. Muhammed tarafından yerine tâyin edilmiş olduğu iddiası, Müslüman olmayan tarihçilerin gözlerinde, bu neviden bir uydurmadır. Açıkça kavranamayan nokta, İmâmîler ve diğer Şîîlerin, bu temel iddiayı tekrarın yanında, bu iddiayı desteklemek için tedricen zengin bir malzeme külliyatı inşâ etmiş olmalarıdır. Bu malzemenin hepsi de uydurma değildir. İsimlerin birçoğu belki de pek çoğu gerçek şahısların isimleridir; fakat onların dördüncüden onbirinciye kadarki Şîî imamlarıyla yakınlıklarına dair haberler, târihi olmayan imâmeti tanımaya delâlet etmek üzere ustaca değiştirilmiştir. Çağdaş araştırmacı, İkinci/sekizinci ve üçüncü/dokuzuncu yüzyıl hakkındaki Şîî malzemesine “labirentine”, sâdece, büyük bir şüphecilikle yaklaşmalıdır.”⁸

Şîa'nın, Peygamber sonrası hilâfetin Ehl-i Beyt'in hakkı olduğu iddiası dönemin olayları “fikir-hadise irtibatı” ilkesiyle incelendiğinde, Hz. Ali taraftarlığına bağlı ilk siyasî oluşumlarda “Ehl-i Beyt” söylemi kullanılsa bile, siyâsî mücadeleler Emevî-Haşimî çekişmesi olarak gelişmiştir. Bu mücadelelerde Ehl-i Beyt'ten olma ayrıcalığı gibi bir gerekçenin kullanılarak hilâfet iddiası söz konusu edilecek bir bilginin, olayların tarihî gerçeğinde ortaya çıkmadığı kabul edilmektedir.⁹

Hilâfet-İmâmet tartışmalarının fiilî ve fikrî açıdan yoğun olarak yaşandığı dönemlerde¹⁰ ve Şîî eğilimde, Hz. Ali'nin çocukları ve yakınlarının, Hâşimîler'in farklı çizgilerinde imâmet arayışları,¹¹ yönetimle ilgili tartışmalardan bir asır sonrasında Şîa'da hilâfetin kurumsallaştırılması teşebbüsü başlamıştır. Bu, II. Asrın ortalarında tedvin asrına tekâbül etmektedir.¹²

“Haşimî soyu” adına hilâfet arayışı sürecini Şîî imâmet anlayışına dönüştüren aşama; siyasî, kültürel ve psiko-sosyal şartların etkisi ve pek çok sebebin bir araya gelmesiyle oluşmuştur.

Bazı yazarlara göre, Emevîlerin Haşimoğulları taraftarı muhalefete baskı siyasetinde uyguladıkları zulmün bir sonucu olarak, zâlim bir beşerî otoriteye karşı, âdil bir otorite arayışı, Şîî anlayışta bir imam karizmasında şekillenerek, “İlâhî Yetki Teorisi” şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir.¹³

Özellikle, Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgili iddialar çerçevesinde nakledilen rivâyet ve yorumlar¹⁴, bunlara yönelik verilen cevap ve yapılan savunmalar birçok Şîî ve Sünnî kaynak

⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 210-211; İmâmiyye Şîliğinin ilk iki yüzyılında, kendi itikâdî durumunu destekleyen ve fakat zarûrî olarak vâkıalarla uyuşmayan bir rivâyet şekli üzerindeki ısrarlı bir propağanda vazettikleri, ve olayların bu rivâyet şeklinin, Sünnîlerce de geniş ölçüde kabul edildiği görülmektedir. Bu propağandanın ilmî çalışmalarda da ortaya çıkarıldığı gibi, tarihî kavramlar üzerinde tahrif edici tesir yapmıştır. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 45.

⁹Bkz. Kutlu, “‘Ehl-i Beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi”, 109-118; Şîî fikirlerin ortaya çıkışıyla ilgili süreçler üzerinde yapılan incelemelerin ortaya çıkardığı sonuçlara göre, hicrî birinci asrın son dönemleri ve ikinci asrın başlarında Kûfe’de ortaya çıkan “ilk Şîî” ve aynı zamanda bir kısmı “Gulât” olarak ta nitelenen hareketlerin hilâfet konusunda hilâfeti dinî mahiyete büründüren ilk fikirleri ortaya çıkmıştır. Bu ileri sürdükleri fikirlerle birlikte dinî-siyasî mahiyette oluşan imâmet anlayışıyla ilk Şîî fikirler yavaş yavaş teşekkül etmeye başlamıştır. Bu fikirler zamanla içtimâî hayata mal olmakla birlikte, bu hareketler içinde yoğun olarak yer alan özellikle mevâlî unsurların muhayyilesinde mevcut gulûv fikirlerin lider kabul edilen şahsiyetlere uyarlanmış şekliyle tezâhür ettiği Şîî imâmet anlayışının Şîilikte bir iman konusu haline gelmiştir.

¹⁰ Şîa’ya göre İmâmet tabiri, Hz. Peygamberin vefatından sonra müslümanların liderliği anlamında kullanılmıştır. İbnu’n-Nedim’in imâmetle ilgilendiklerini ve bu konuda kitap yazdıklarını bildirdiği kimselerin Ali b. İsmâil ibn Meysem et-Temmâr, Hişam b. el-Hakem, Ebû Câfer Muhammed b. Nûman el-Ehvâl, eş-Şikâl, İbn Kibbe gibi şahsiyetler hicri ikinci asırda yaşamışlardır. İbnu’n-Nedim, 216-219, Bu müelliflerin hicri ikinci asırda yaşamış olmaları imâmet meselesiyle ilgili tartışmaların da hicri ikinci asrın ikinci yarısında, Abbasilerin iktidara gelişini müteakip yoğunlaşmış olabileceğini gösterir. Hasan Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, *Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde*)”, 89.

¹¹ Hodgson, “How Did the Early Shia Become Sectarian”, 1.

¹² Ahmed Cevdet, *Kıyas’ı Enbiya*, II, 98; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 150, 157; Geniş bilgi için bkz. Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi”, 89-110.

¹³ Muhammed Ammâra, *Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, 34-35; Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, I, 336-337; Nevin Mustafa, 130-147, 169-176.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Benli, “Şîî Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurları”, 350-352.

eserde yer almaktadır. Siyâsî hareket ve fırkaların sahâbe arasında ilk siyâsî olaylarda ortaya çıkmış ihtilafa dair bazı rivâyet malzemeleri de pek çok araştırmancının konusunu teşkil etmiştir. Şîî iddialarda Hz. Peygamber'in vefatının akabinde sahâbe arasında bir husûmet varmış gibi dönemin yansıtılış biçiminde zaman kayması (anachronism) yapıldığı pek çok araştırmada tespit edilmektedir. Bazı kaynaklarda bu nevi tarihî farklılık hatası (anachronism) kullanımlarının bir kısmına temas ederek, sahâbe hakkında farklı anlayışların ortaya çıkmasında etkili olan belli anlayışlara göre olayların kurgulanış ve yansıtılışının örneklerini görebiliriz.

Bazı Sünnî kaynaklarda ve *el-İmâme ve's-Siyâse* gibi müellifi ve muhtevası bakımından tartışmalı bir eserde, Hâşimoğulları'nın Hz. Peygamber'den sonra hilafet konusunda kendileri için bir beklenti içinde olduklarını gösteren rivayetler yer almaktadır. Bir rivayette; Hz. Peygamber'in vefatı öncesi hastalığı esnasında, Hz. Abbâs'ın Hz. Ali'ye, "Nebî'ye, bu işin (hilafet meselesi) bize mi yoksa başkasına mı ait olduğunu, eğer başkasına ait ise bize hayırlı bir vasiyette bulunup bulunmayacağını sor" diyerek, Hz. Peygamber'in hilafetle ilgili görüşünü öğrenmek istediği nakledilir. Hz. Peygamber'in vefatının akabinde de Hz. Abbâs'ın Hz. Ali'ye, "Uzat elini sana biat edeyim" dediği kaydedilir.¹⁵

Şîî kaynaklarda, ilk halife Hz. Ebû Bekir'e biat konusunda Hz. Ali'nin diliyle Şia görüşlerini teyit edecek haberlere yer verilir. Şîî anlayışa göre Hz. Ali, ilk Müslümanlardan olmasını, hilâfetin kendi hakkı oluşuna dair bir delil olarak ifade eder.¹⁶ Ebû Bekir'e biata çağrıldığı zaman, Hz. Ali'nin biata lââyık olanın kendisi olduğunu söylediği iddia edilen rivâyetlere göre onun, bu hususa yönelik gerekçesi de şöyledir: Hz. Ali, kendisinin faziletini, geçmişini, Ehl-i Beyt oluşunu, Peygamber'e yakınlığını, Kur'an'ın evlerinde indiğini; ilmin, dinin, fıkhnın, sünnetin, farzların kaynağı oluşlarını; hevalarına uymamalarını ve halkın işlerini daha iyi bilmelerini ifâde ederek hilâfet hakkının kendilerine ait olduğunu belirtmiştir. Hz. Ali'nin bu konuşması sonunda kendini destekler sözler söylenmiştir. Fakat o'nun, hilâfette insanlar arasında nizâ çıkarmak istememesi sebebiyle bu desteğe karşı çıktığı ifâde edilir. Ayrıca Ebû Bekir'e biat da etmediği ileri sürülür.¹⁷ Şia, Hz. Ali'nin, Ebû Bekir'e daha sonra yapmış olduğu biatının sebeplerini, Hz. Ali'nin fitne çıkmasını istememesi, meşrû haktan feragat düşüncesi ve buna benzer şekilde açıklar. Aynı zamanda Hz. Ali'nin biatını da takiyye olarak kabul eder.¹⁸ Rivâyete göre bu esnada, Hz. Ali Hz. Ebû Bekir'e şu sözleri söylemiştir:

Ben bu işe (hilafet) sizden daha fazla hak sahibiyim Size biat etmeyeceğim; asıl sizin bana biat etmeniz gerekir. Siz bu yetkiyi Ensardan aldınız ve onlara karşı, "biz Hz. Peygamber'e daha yakınız" delilini ileri sürdünüz. Siz bu (hakkı) biz Ehl-i Beytten gasp ederek almadınız mı? Siz Ensar'a karşı Hz. Peygamber'e daha yakın olduğunuz gerekçesiyle hilafete onlardan daha fazla hak sahibi olduğunuzu belirtip emir ve yetkinin size teslim edilmesi gerektiği tezini ileri sürmediniz mi? Şimdi aynı tezi ben sizin önünüze sürüyorum. Çünkü, biz, hem ölümden, hem sağlıkta Hz. Peygamber'e sizden çok daha yakınız. Eğer iman ehli iseniz insafılı olunuz. Aksi halde zulmetmiş olursunuz.¹⁹

Bazı kaynaklara göre Hz. Ali, Hz. Fatıma'nın vefatına kadar Hz. Ebû Bekir'e biat etmemiştir.²⁰ Eşinin ölümünün ardından, Hz. Ebû Bekir'e, "bizi sana biat etmekten alıkoyan şey, ne senin faziletini inkâr etmek ne de seninle rekabete girmektir. Ancak biz,

¹⁵ ed-Dineverî (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, 12.

¹⁶ Câhız, *Osmâniye*, 20.

¹⁷ Vakıdî, 29; İbn Sa'd, II, 246.

¹⁸ Câhız, *Osmâniye*, 84; Çeşitli kaynaklarda Hz. Ali'nin hutbeleri olarak rivayet edilen metinlerde de, Hz. Ali'nin üç halifeye de, istemeden biat ettiğine delil olabilecek ifadeler yer verilmektedir. Bkz. Mahmud İsmail Abdurrâzık, "Hariciler ve Tahkim Olayı Etrafındaki Tartışmalar", 94. (A. Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi* eseri içindeki çeviri makale) İstanbul 2000.

¹⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 18.

²⁰ Vâkidî, *Kitabu'r-Ridde*, 30; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 20; Belâzurî (279/892), *Ensabü'l-Eşraf*, I, 585-587; Nâşî el-Ekber, 10; Taberî, II, 236; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, VI,204; Sarıçam, "Kumeyt'in Hâşimiyât II", XXXVII, 205.

H.z.Peygamber'e yakınlığımızdan dolayı, bu işin (hilafet) bize ait bir hak olduğunu ve senin bu hakkı gasb ettiğini düşünüyorduk” diyerek biat etmiştir.²¹ Yine bazı kaynaklarda, H.z. Fatıma'nın eşini hilâfete uygun gördüğü için, H.z.Ebû Bekir'e biat etmediği,²² Sa'd b. Ubade ve H.z. Zübeyr'in de H.z. Ali adına biat etmeyen bir tavır içinde oldukları ileri sürülür.²³ Şia kaynaklarının, Taberi'nin bir rivâyetini delil getirerek, Zübeyr'in H.z. Ali adına biat etmediğini ileri sürmeleri, birçok çelişkili nokta barındırmaktadır.²⁴

H.z. Ali'nin halife olmasını isteyen ve “ilk Şîa” oldukları ileri sürülen bir grubun mevcut olduğunu iddia eden Şîilerin,²⁵ bu iddiasına delil olabilecek sağlam dayanakları yoktur. H.z. Ali'nin böyle bir kanaati olduğu bilinmemekle beraber, H.z. Ali'yi seven insanların böyle bir dava ile ortaya çıkıp grup teşkil ettiklerini iddia etmek çok zordur. Fiilen de böyle bir durumun vukû bulduğunu isbat etmek imkansız gibidir.²⁶ Verâset yoluyla saltanat geleneği olan bir kültürün etkisiyle erken tarihlerde vasî ve vâris gibi bir terimin kullanılmış olabileceği düşünülebilir²⁷ ise de, H.z. Ali'nin “veliahd” olduğu anlamına gelebilecek ve öyle anlaşılacak ne kitapdan ne de sünnetten buna dalalet eden açık bir rivâyet ve bir ifade kullanılmış değildir.²⁸ Şîî kaynaklarda bu anlamda ileri sürülen ve delil olduğu ifade edilen iddialar, Sünnî kaynaklarda reddedilir.²⁹ Nitekim Şîî tarihçi Yakubî, Ebû Zer'den, H.z. Ali'nin vasî ve Peygamberin bilgisinin vârisi olduğu ile ilgili bir rivayeti kaydeder.³⁰ Yemen orijinli Malik Eşter gibi biri tarafından da H.z. Ali için vasî ifadeleri kullanılmıştır. İlk kaynaklarda da toplanan rivayetlerde yer aldığı gibi; Ebû'l-Esved ed-Düeli, Kumeyt, Kuseyyir, Seyyid el-Himyeri ve Farezdek gibi şairlerin şiirlerinde de “vasî” kavramı sık sık geçer.³¹ Daha sonraki nesil Şîî şairler de dinî terim olarak kullanırlar.³² Muhtemelen “Vasî” terimi, erken tarihte siyâsî-dinî anlamda kullanılmamıştır.³³

H.z. Ali'nin bütün siyasi faaliyetlerine, Peygamberden almış olduğu vasiyyet üzere girişmiş olduğu iddiası yayılmıştır. Bu türlü dedikoduların hepsini bizzat H.z. Ali ve en yakınları reddetmek zorunda kalmışlardır. H.z. Ali'nin imameti için bir Rafizî delil olarak öne sürülen “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır” şeklindeki bu hadis,³⁴ çoğunluğu Şîî olan kimselerden gelmiş olarak³⁵ Sünnî hadis kaynaklarında da değişik rivâyetlerle yer almaktadır.³⁶ Resûlullah buna yakın ifadeleri H.z. Ebû Bekir hakkında da söylemiştir.

²¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 20-21; Nâşî el-Ekber, 11.

²² Muhammed el-Hudârî, *Muhadaratu Tarihi'l-Ümeme'l-İslâmiyye*, 8-9. H.z. Fatıma'nın H.z. Ebû Bekir'e biat etmemesi olayı, Fedek arazisinin geliri konusunda H.z. Ebû Bekir ile anlaşmazlığa düşmesi sebebine bağlanır. H.z. Peygamberin mirası ve H.z. Fatıma ile H.z. Ebûbekir arasındaki mesele için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis*, 1998, 448-449, 454-455.

²³ Ridde hareketlerini de H.z. Ebû Bekir'e karşı çıkanlar olarak göstermişlerdir. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, 93. Biattan imtina eden Sa'd b. Ubade, H.z. Zübeyr'in H.z. Ali adına değil, kendi adına böyle bir tavır içinde oldukları kaydedilir. Bkz. Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet*, 20-21.

²⁴ Bkz. Atay, 23.

²⁵ Nevbahtî, 2; Kummî, 3.

²⁶ Atay, 21; H.z. Ali'nin ilk üç halifeye biatı, onlara karşı hürmet ve muhabbeti, gerektiğinde danışmanlık, yardımcılık yapması, kızı Ümmü Gülsüm'ü H.z. Ömer'le evlendirmesi, Çocuklarına ilk üç halifenin ismini vermesi ile ilgili rivâyetlerin değerlendirmesi için bkz. Üzüm, 189-202, 197; Ayrıca H.z. Ali'nin çocuklarının ismi ile ilgili bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 191-192.

²⁷ Watt, “*Shiism Under the Umayyad*”, 161; Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a İslâm*, 92;

²⁸ Hamidullah, *İslâm Tarihine Giriş*, 119; SüleymanDemici, *el-İmâmetu'l-Uzmâ*, 136.

²⁹ Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ ehli'z-Zeyg ve'l Bid'a*, 81-83; Cüveynî, 353-366; Hatipoğlu, *Siyâsî-İctimaî Hadiselerle Hadis Münasebeti*, 22-41.

³⁰ Yakubî, *Tarihu'l-Yâkubî*, II, 171;

³¹ Yakubî, II, 179; Jafri, 92; el-Minkarî, *-Vak'atu Sıffin*, 18, 23, 43, 49, 365, 382, 385; Kumeyt'in *Haşimiyyât*, 205, ve 223, 227-231; Müberred, III, 1124-1125, 1162; İsfehânî, *el-Agani* XII, 321.

³² Jafri, 93; Bu konuda Şîilerin şiirlerinden derlenmiş şiirler için bkz. Ahmed Muhammed Hufi, *EdEbû's-Siyaseti fi Asri'l-Emevi*, 186 vd;

³³ Hodgson, “How Did”, 2; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, 22.

³⁴ İbn Sa'd V, 320; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis*, 63-64; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 496-498.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. A.O. Ateş, *Ehli Sünnet*, 109-133.

³⁶ Tirmizî, *Menâkıb*, 20.

Buhârîde: “Eğer Rabbimden başka bir dost edinseydim, Hz. Ebû Bekir’i dost edinirdim.” ifadesi yer almaktadır.³⁷

Şîî kaynaklarda ve kısmen Sünnî hadis kaynaklarında da Ehl-i Beyt’in faziletine dâir yer alan³⁸ sahih veya zayıf ya da mevzû olan bazı rivayetler, Şianın iddialarına destek olarak kullanılmıştır. Hz. Ali’nin birtakım husûsiyet ve meziyetleri ile ilgili menkıbe ve haber türünden olan bu rivayetlerin büyük bir kısmının Şîa’nın firkalaşma döneminin ürünü olduğu açıktır. Bu iddialarının başında, Hz. Ali’nin taraftarlarınca Hz. Peygamber’in, “Gadiru’l Hum” denen mahalde Hz. Ali’yi kardeş edindiği ve O’nun hakkında ifâde ettiği bazı sözleriyle yerine geçecek kimse olarak Hz. Ali’yi bizzat tayin ettiği iddiası gelir. Burada yapılan Hz. Ali ile ilgili konuşmada Peygamberin “Allah’ım, O’na dost olana dost ol; ona düşmanlık edene düşman ol.”³⁹ O’na yardım edene yardım et. Onu yardımsız bırakandan sen de yardımını kes!” “Benim yanımda Ali’nin mevkii, Hz. Musa’ya göre Hz. Harun’un makamıdır. Şu kadar var ki benden sonra peygamber yoktur”⁴⁰ gibi sözlerle Hz. Ali’nin hilâfet hakkı dinî bir delile dayandırılmaya çalışılmaktadır. Hadiseyi farklı şekilde nakleden Şîiler, Resûlullah’ın vedâ haccı yılı olarak bilinen hicretin onuncu yılında söylediğini iddia ettikleri Gadir-i Hum rivayeti ile, imamet mitolojisini oluşturan vasiyeti iddia ederler.⁴¹ İlk asırda yaşayan ve Sünnîlerce müteber kabul edilen İbn İshak (151/768), İbn Hişam (218/883), Vâkîdî (267/822), İbn Sa’d, Buhari (256/870) ve Taberî (310/922) gibi müelliflerin çoğu bu olaydan bahsetmezler. Bundan bahseden ilk Sünnî kaynak Ahmed b. Hanbel (241/855)’in Müsnedi’dir.⁴² Şîî kaynaklar da, Gadîr-u Hum’da ayrıca Hz. Ali’nin vasî, halife ve imam olduğu, ona itaatın farziyeti ve imametini Ali’nin soyundan devam edeceği ile ilgili rivayetlere de yer verilir.⁴³

Şîa, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’nin imâmetini, imâ ederek veya açık bir şekilde ortaya koyduğunu ileri sürer. Onlara göre Hz. Ali’nin imâmetini imâ yoluyla ortaya koyduğu bir olay şudur: Daha önce Hz. Ebûbekir görevlendirilmiş iken Hz. peygamberin Hz. Ali’yi Berâe suresini okumakla ve kendi adına tebliğle görevlendirmesi, ayrıca Hz. Ali’nin diğer ileri gelen sahâbîlerin aksine kimsenin riyâsetinde göreve gönderilmemesidir.⁴⁴

Nebî’den, Hz. Ali’nin hilâfetine, vasiyete dâir kaynaklarda yer alan bilgilerden bir kısmı da, genellikle İbn Sebe’ye dayandırılır.⁴⁵

İmâmiyye Şîası, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’yi kendisinden sonra halife olarak tayin ettiğine dair birtakım naslar zikretmelerine rağmen, bizzat kendi literatürlerinde, hem

³⁷ Buhârî, Fedâilü’l-ashâb, 3 Ayrıca bkz. Zebidî,, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras, Ankara 1975.

³⁸ Bkz. A.O. Ateş, *Ehli Sünnet*, 136-139; Murat Sarıçık, *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i Beyt*, 21-41; Murat Sarıçık, “*Hırzu’l-Mülük’e Göre Âl-i Resûl’ün Makam ve Mertebe Yüceliğine Delil Sayılan, Ahzâb 33. ve Sâffât 130. Âyetleri*”, 283- 296. “*Sen, birbirimize mirasçı olacağımız kardeşimsin.*” “*Ali benden ben de ondanım. O benden sonra her mü’minin velisidir.*” “*Seninle savaşmak benimle savaşmaktır. Seninle barışmak da benimle barışmaktır.*” “*Ona buğz veya düşmanlık eden, onunla savaşan kimse Allah’ın düşmanıdır. Kâfir ve münafıklarla beraber ebediyen cehennemdedir. Ancak tevbe ettiği sabit olur ve Ali’nin sevgi ve dostluğu ile ölürse o takdirde kurtulur.*” “*Müminden başkası seni sevmez. Münafıktan başkası da sana buğzetmez.*” gibi buna benzer hadislerle Hz. Ali’nin Peygamber tarafından en çok sevilen kimse olduğu ve dolayısıyla da en önce kendisinin halife olması gerektiğine dâir iddialar ileri sürülür. Hatipoğlu, *Hadiselerle Hadis Münasebeti*, 25.

³⁹ İbn Kuteybe, *Te’vilü Muhtelefi’l- Hadis*, 64; Şehristânî, *el-Milel*, I, 190-191; Kaşifu’l-Gıta, 51; Hatipoğlu, *Hadiselerle Hadis Münasebeti*, 36; Şeyh Müfid, 39; Şeyh Sadûk, 11.

⁴⁰ İbn Kuteybe, *Te’vilü Muhtelefi’l- Hadis*, 64; hadis, değişik varyantlarıyla zikredilir; Kadı Numan, 20.

⁴¹ Kadı Numan, 16,19;Geniş bilgi için bakınız. Adnan Demircan, *Gadîr’u-Hum Olayı*, 19-77; Sayyid Muhammed Rizvî, “*Orientalists and the Event of Ghadir Khumm*”, Ghadir, (1990).

⁴² Demircan, *Gadîr’u-Hum Olayı*, 13-15.

⁴³ Cemal Sofuoğlu, “*Gadir’i Hum Meselesi*”, 461; Onat, “*Şii İmamet Nazariyesi*”, 97-98; hilâfetten mahrum edildiği ifadelerinin geçtiği bir “*Şıkkıyye*” hutbesinden bahsedilir. Câhız, *Osmâniye*, 42, 276.

⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 169, 190.

⁴⁵ Taberî, II, 647; Bağdadî, *el-Fark*, 235; Şehristânî, *el-Milel*, I, 204.

Resulullah'ın, hem de Ehl-i Beyt'in şûrâ ilkesine bağlılığını; ayrıca ümmetin, kendi imamlarını seçme hakkına sahip olduğunu gösteren başka naslar da bulunmaktadır.⁴⁶

Vâsiyet iddiası, hilafetin, Resulullahın Ehl-i Beyt'inden birisinde olmasının gerekli olduğuna inanan, siyasî varlıklarını Hz Ali'nin hilafete geçişine kadar gösterme imkanını bulamayan Haşimîler ve Ehl-i Beyt'in sonraki taraftarlarınca ileri sürülmüş olmalıdır. Bu çevreler muhtemelen hilâfeti Peygamber ailesine çevirebilmekte tek çare, *vasiyet* iddiasını ortaya atarak, Hz Peygamber'in, yerine geçecek kimse olarak Ali'nin vasiyet edildiği ve ilk üç halifenin onun hakkını gasp ettiği iddiasına yönelik haberlere ihtiyaç duymuştur.⁴⁷ Hz. Ali'den sonra da hilâfetin verâset yoluyla onun çocuklarının hakkı olduğunu öne sürmüşlerdir.⁴⁸

Hz Ali'nin hilâfetteki önceliğini Peygamber diliyle ilan ettirme gayretlerinden Şîa'nın iddiaları arasında yer alan hususlardan biri de, vefatı anında Peygamber'in, Hz. Ali'yi ümmetine vasiyet etmek için yazacak bir şeyler istemiş olduğu ve vâsiyetin yerine getirilmesi durumunda Hz. Ali'nin hilâfeti ile ilgili vasiyetin yazılacağı gibi iddialarıdır.⁴⁹ Bunun yanında, birçok hadis rivâyetinin te'vilini de bu yönde yapmak veya hadis uydurmak yoluna tevessül ederek görüşlerinin dinî bir mesnede dayanmasına gayret ettikleri de görülür.⁵⁰

Ehl-i Beyt'le ilgili tartışmanın tarafları olan Şîi ve Sünnî iddia sahibi müelliflerintelif ettikleri bazı müstakil eserlerde karşılıklı olarak kullandıkları delil ve reddiyelerde, Şîaiy dinî bir hareket olmaktan ziyâde siyâsî bir hareket olarak görenlere göre, Şîanın Ehl-i Beyt'le ilgili iddia ve tasavvurları ve sahâbe ile ilgili anlayışları, Şîanın hilâfete ilgili görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Şîa alimlerine göre Ehl-i Beyt'in "tathîr" âyeti (Ahzâb 33/33) ile masumiyet iddiası ve özel ilme sahip olmaları gibi vasıfları ile ilgili iddiaları muhaliflerince aşırı bulunarak, bu hususun dinin nasları, tarihî gerçekler ve sosyal realite ile bağdaşmadığı ileri sürülmekte ve bu husus reddedilmektedir.⁵¹ Ehl-i Beyt'e işaret ettiğini iddia ederek Şîanın delil olarak âyette kurbâ kelimesini Ehl-i Beyt anlamında değil, nesep yakınlığı manasının dışında "yakınlık için sevgiyi talep", "güzel amellerle Allah'a yakın olma" anlamında, uzak bir ihtimal olmakla birlikte nesep yakınlığı anlamına gelse bile bununla kastedilenin bütün Kureyş halkı veya Peygamberin hanımları veya Benî Haşim'i kapsamına alacak şekilde muhtevaya sahip bulunduğu ileri sürülmüştür. Ehl-i Beyt'in tanım ve kapsamı, Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunluğuna göre geniş kapsamlı olduğunu bildiren rivâyetlerin varlığı ve örfe de bu manada anlaşılması ile Şîi anlayış reddedilmektedir.⁵²

Hz. Ömer'in, Peygamber'in vefatı sırasında Peygamberin ölümü ile ilgili söylediği nakledilen rivayetin değişik varyantlarındaki davranışı dikkat çekicidir.⁵³ Herkes gibi Hz. Peygamber'in de öleceğini ifade eden; "...Muhakkak sen de öleceksin (Habibim), onlarda elbet ölecekler"⁵⁴ "Muhammed bir peygamberden başka (bir şey) değildir. Ondan önce daha nice Peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür yahut öldürülürse ökçelerinizin üstünde

⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Ahmed el-Kâtib, 23-38

⁴⁷ Kuleynî, I, 141; Hatipoğlu, *Hadiselerle Hadis Münasebeti*, 21

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 169; Yine tarihçilerin, hilafetten vazgeçişini mukabilinde Muaviye'den son derece yüksek tazminat aldığı bilhassa belirttikleri Hasan'ın, Ehl-i Beyt'e aşırı derece bağlı kimseler, onun maddi menfaat karşılığı mukaddes da'vadan yüz çevirmiş olmasını hazmedememişler, onu, mü'minlerin yüzkarası olarak ilan etmeye kadar gitmişlerdir. Bu konuda pek çok hadis rivayeti ortaya çıkmıştır. Hatipoğlu, *Hadiselerle Hadis Münasebeti*, 41-42.

⁴⁹ Bilgi için bkz. Buhârî, *İlim*, 39; *Cihad*, 176; *Cizye*, 6; *Meğazî*, 83; *İ'tisâm*, 26; Müslim, *Vasiyyet*, 20, 23; Şehristânî, *el-Milel*, I, 30; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 538; Hatipoğlu, *Hadiselerle Hadis Münasebeti*, 25; Geniş bilgi için bkz. A.O. Ateş, *Ehli Sünnet*, 141-152.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I, 190-191; Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidî*, 32-39; Cihan, 124-129.

⁵¹ Bkz. Öz, "Ehl-i Beyt", 499-500.

⁵² Bkz. Öz, "Ehl-i Beyt", 499.

⁵³ Yakubî, II, 114-115; Şehristânî, *el-Milel*, I, 31; Hz. Ömer, Hz. Musa'nın kırk gece gayb olduğu ve döneceğini söylediği iddia edilir. Taberî, II, 233.

⁵⁴ *ez-Züimer*, 39/30

(gerisin geri) mi döneceksin?⁵⁵ “şimdi sen ölürsen (sanki) onlar bakî midirler?⁵⁶ âyetlerini de çok iyi bilen ve bunlara tam bir imanla inanan Hz. Ömer’e bu sözleri söyleten sebebin, insan tabiatının gereği duyduğu şiddetli bir teessür sebebiyle olabileceği⁵⁷ yanında, bu rivâyetin doğru olamayacağı gibi rivâyetlerin hilâfetle ilgili bir senaryo olduğu⁵⁸ veya birbiri arkasına olan konuşmaların farklı zamanlarda ve mekânlarda geçtiği de kaydedilir. Bir başka değerlendirme de, Ridde ve nifak hareketleriyle ilgili siyâseten söylenmiş bir söz olabileceği şeklindedir. Buna delil olarak da Hz. Ömer’in, ilk hilâfet tartışmaları esnâsında bir karışıklık ve fitne endişesi hassasiyetini gösteren tavırlar sergilemesinin bu manada söylenmiş bir söz olabileceğine işaret ettiği ifade edilebilir.⁵⁹

Hz. Ali’ye yakın oldukları bilinen Ammar, Ebû Zer ve Mikdat b. el-Esved gibi kişilerin Hz. Ali’nin imametini öne sürdüğü iddia edilir. Fakat ne bu şahısların ne de ashaptan her hangi birinin Hz. Ali hakkında dinî bir delil ileri sürmedikleri gibi, Hz. Ömer’in Kûfe valisi olan Ammar’ın ve Medayin valisi olan Selman’ın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e düşmanlık göstermeleri de beklenemez.⁶⁰

Daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan Hz. Osman’ın taraftarları ile Hz. Ali’nin taraftarları arasında kızışan çekişmelerin başlangıcı da, bazı rivâyetlerde erken bir döneme kadar uzatılır. Bu çekişmenin nedeni ve Hz. Osman aleyhtarı ayaklanmanın köklerinin, ‘şûrâ günlerine,⁶¹ yani Hz. Osman’ın tayini ile sonuçlanan tartışmalara kadar götürmenin mümkün olduğu iddia edilir.⁶² Hz. Ömer’in bir suikast neticesinde yaralandığında kendisinden sonrası için vasiyetinin sorulması üzerine halife seçimini Ömer’in tavsiyesi gereği toplanan hayatta kalan Aşere-yi Mübeşşere’den bir Şûrâ heyetine havâle eder.⁶³ Daha sonra 26 Zilhicce 23/3 Kasım 644 tarihinde vefat eder. Halife seçmek üzere toplanan heyet en sonunda Hz. Osman’ı halife olarak seçer. Halîfenin seçimi ile ilgili ilgili kaynaklarda, Hz. Osman ve Hz. Ali arasında, kabileler arası doğabilecek muhtemel fitneye mahal vermemeye gösterilen bir tavrın hassasiyeti veya bir rekâbet havasını aksettiren rivâyetlere yer verilmektedir.⁶⁴

B. Hz. Osman’ın Katli Hadisesi ve Siyasî Sonuçları

Hz. Osman’ın 35/656 yılında katli, sonuçları itibariyle sonraki birçok olayın en önemli sebeplerinden biri olarak sonraki döneme yansımaları itibariyle “etkin rol oynamış ve İslâm tarihinde derin izler bırakmış bir hadisedir. İslâm toplumunda ortaya çıkan bu siyasî nitelikli bir olayın, yine birçok akidevî-kelâmî problemin ortaya çıkmasında etkisi büyük olmuştur. Bu sebeplerle özellikle sahabe anlayışlarını etkileyen, farklılaştıran ve firkalaştıran gelişmelerin önemli bir başlangıç ve dönüm noktasıdır.

Hz. Osman’ın katline giden süreç ve sonrası fitne dönemi değişik yönleriyle genellikle siyasî tarihi açısından ve fikrî etkileri açısından birçok değerlendirmeye konu olmuştur. Şüphesiz konu ile ilgili tarihte ve günümüzde, doğu ve batıda birçok çalışma ve tespit yapılmıştır. Bu eserler de, aynı kaynaklara yoğun olarak müracaat ederek, tekrardan öte gitmeyen tarih çalışmaları yanında, farklı tarih kaynaklarının bir arada kullanıldığı, rivâyetlerin her birinin ayrı ayrı değerlendirilerek tarihî doğru bilginin tespit edilmeye

⁵⁵ Al-i İmran, 3/144.

⁵⁶ el-Enbiya, 21/34

⁵⁷ Sa’d Hasan, *el-Mehdiyyetü fi’l-İslâm*, 36 vd.

⁵⁸ Ahmet Akbulut, *Sahâbe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, 54-55.

⁵⁹ Hatipoğlu, “*Hilâfetin Kureyşliliği*,” 158-161; Hz. Ömer ve sahâbilerden bazıları tarafından böyle ifadelerin kullanılmış olmasını eski dinlerinin mesihî inançlarından, hulul ve tenasüh akidelerinin olduğu kültürlerden etkilenme sebebiyle olabileceğine dikkat çeken değerlendirmeler de yapılmıştır. Bkz. Sabri Hizmetli, “*İnkâdî Mezheplerin Doğuşu*”, 666 vd; Şiilerin “ric’at” inancının menşeyinin Hz. Ömer’in bu sözlerinde aranması ile ilgili bkz. Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 28.

⁶⁰ Şerafettin Gölcük, “*Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi*”, 168.

⁶¹ Şurâ hadisesinin tahlili ve halife seçilişi Bkz. Akarsu, 45-58.

⁶² M. Âbid Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesi’nde Yeniden Yapılanma*, 86.

⁶³ Şehristânî, *el-Milel*, I, 34.

⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, II, 361-367.

çalışıldığını da görmekteyiz. Konuyu ele alan araştırmaların, tarih ilmi açısından ilmî değerinin incelemesini bir yönüyle tarihçilere bırakarak, mezhepler tarihi açısından da dikkat çekilmesi gereken hususiyetlerini, araştırma konumuzla alakalı olarak ilgili kısımlarda belirtmek yerinde olacaktır.

Hız. Osman'ın katli öncesi hadiselerin ortaya çıkışı ve seyrindeki âmilleri, Hız. Osman'ın katline yol açan zahirî ve gerçek tarihî sebepleri arka planı ile tespit etmek, aynı zamanda sonraki gelişmeleri çeşitli yönleriyle anlamak bakımından önemlidir. Sonraki gelişmelerin çeşitli tezâhürlerinin aydınlatılması da, Hız. Osman'ın katli çerçevesindeki hadiseleri çözümlenmenin anahtarlarından biridir. Hız. Osman dönemi ve sonrasına ait konuların, sonuç ve sebep ilişkisi doğru kurulmak suretiyle tarihî gerçekliği açığa çıkarılabilir. Olayın arka planında, dönemin ve bölgenin idârî, sosyal, kültürel ve ekonomik yapısı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan siyâsî ve sosyo-psikolojik gelişmeler incelendiğinde; olayı hazırlayan sosyal, ekonomik, kültürel, psikolojik, siyâsî şartlar ve o dönem bölge ve ortama etki yapan birçok etkenin varlığı tespit edilebilmektedir.

Araştırmalarda dinî-hukûkî (şer'î) bazı konular, hadiselerin sürecinde gerçek muharrik olarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Firkalara göre, katli olayının haklılığını veya haksızlığını ispata uygun düşecek mahiyette oluşmuş rivâyet malzemesinin sürüklediği istikamet bu yönde olmuştur. Ancak hadiselerin içinde gerekçe olmayan bazı dinî meselelerin, sonraki tartışmalara ait olduğuna dair bazı tespitler yapılmaktadır. Esasen katli olayını müteakiben ortaya çıkan gelişmeler ve sonraki dönemlerde geriye dönük yapılan tartışmalarda taraflarca kullanılmış argümanlar olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵ Hadiselerde, çoğu dinî sebepleri siyâsî olayların ve gelişmelerin muharrik fikri haline getiren bu tür rivâyetlerin oluşmasında da etkili olan, katli olayının daha sonraki süreçte ortaya çıkan akidevî-fikrî tartışma sonuçlarıdır. Bazı firkalarca Hız. Osman'a muhalefetin zâhirî gerekçeleri her ne kadar dinî temellere dayandırılarak meşrûiyet kazandırılmaya çalışılsa da, siyâsî, sosyo-ekonomik ve kültürel etkiler daha temel muhalefet sebebi olarak gözükmektedir. Çeşitli rivâyetlere göre bazı kişi ve gruplar, hadiselerde rolleri oldukları iddia edilerek suçlanmaktadır. Hız. Osman'ın kendisi ve muhalif hareketlere sebebiyet verdiği öne sürülen Abdullah İbn Sebe veya Mervan b. Hakem yahut bazı bazı eyâletlerde uygulamalarından şikâyet edilen valiler veya bu eyâletlerdeki bazı gruplar bu tür rivâyetlerin konusunu teşkil etmektedir. Hadiselerin müsebbibi olarak görülenlerin, “şahıslar üzerinde derinleşme” yöntemi ile yapılan araştırma sonuçlarına göre, yönetimin krizi yönetememesi ve olaylara hâkim olamama gibi kusurları, ihmal veya zaâfiyetleri olmuştur. Diğerlerinin de, bazı rivâyetlere yansıdığı gibi, hadiseler içerisindeki faaliyetleri iddia edildiği şekilde açığa çıkmamakta, ithamlar da büyük oranda, iddiadan öte gitmemektedir.

Farklı firkaların kendi bakış açılarından değişik biçimlerde yansıtılmış bilgi kaynaklarında, Hız. Osman dönemi olayları, onun yönetimi ve uygulamalarıyla katline giden süreç ve katledilmesi olayı, birbirinden farklılıklar gösteren rivâyetlerle yer almaktadır. Tarihî kaynaklarda yer alan bu rivâyet malzemesi, zikredilen hadiseleri tarihî gerçeklere uygun olarak aksettirmekte şüphelere yol açmakta ve tarihî doğru bilginin tespiti meselesini zorlaştırmaktadır. Hakkında hayli tartışma yapılan bir şahsiyet olan Hız. Osman ve dönemle ilgili konunun tabiatı gereği, tarihî doğru bilginin tespitini güçleştiren özellikleri malumdur. Çeşitli araştırmalarda da belirtildiği gibi, değişik mezhep mensupları tarafından tarihî ve fikrî çeşitli kaynaklarda birçok açıdan yönetimi ve uygulamaları sebebiyle yapılan değerlendirmeler,⁶⁶ belli bakış açılarıyla ilişkili bir çerçevede yapılagelmiştir. Hız. Osman

⁶⁵ Hız. Osman'a muhalefetin gerekçeleri, elbette, Hız. Osman'ın katlinin sonuçları olarak ortaya çıkan süreci de etkilemiştir. Ancak, Hız. Osman'ın katledilmesi ile gelişen sürecin devamında geriye dönük olarak katli olayına yaklaşımda etkili olan farklı sâikler de vardır. Bunlarla birlikte Hız. Osman'a muhalefete muharrik olan fikirlerin tespiti, birbirinden tefrik edilerek ele alınması gereken konulardır.

⁶⁶ Geniş Bilgi İçin bkz. Aycan-Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları* (eser içerisinde yer alan Mutezilî Câhız'ın, *Benî Ümeyye Risâlesi*, Haricî İbn Sellâm el-İbâdî'nin *Bazı Sahâbe ve Emevîler Hakkındaki Görüşleri* gibi değişik mezhep mensuplarının bakışını yansıtan bölümler), Ankara 1998.

konusu, Emevîlerden bağımsız bir döneme ait olmasına rağmen, genellikle Emevîler hakkında yapılan değerlendirmelerle irtibatlandırılan bir mesele olmuştur.⁶⁷

Rivâyetlerin ittifak ettiği bir konu olarak görülen nokta; Hz. Osman'ın, kişiliği ve devlet yönetimi ile ilişkili bazı uygulamalarının toplumda sebep olduğu rahatsızlık ve tepkilerin hilâfetinin son yıllarında ortaya çıktığıdır.

Ümeyyeoğullarının onun felaketine sebep olacak olaylara önyak oldukları, halka zulmettikleri, fakat suçun halifeye yüklendiği belirtilir. Zamanında ortaya çıkan ve kendisinin sorumlu tutulduğu pek çok hadisede Ümeyyeoğullarının dahli ve tesiri olduğu kaydedilir. Fetih ve seferlerle Hz. Osman döneminde refah arttığı, beytülmal dolduğu için devlet dâirelerinde fırsatları değerlendiren grupların ortaya çıktığı,⁶⁸ bilhassa bu refaftan pay almak için onun hilminden ve yaşlılığından istifade eden yakınlarının da devlet memuriyetinde üst düzeyde görev aldıkları⁶⁹ ileri sürülür. Ashab memuriyeti bir nevî ibadet olmak üzere kabul ederken, Ümeyyeoğullarının (veya Emevîler döneminde) “mansıb ve memûriyeti bir nevî yemeklik edindikleri ve mâlikâne hükmüne koydukları” ifade edilir.⁷⁰

Hz. Osman, genel birlik ve dikkatli bir yönetim arzuluyordu. Hz. Osman, Hz. Ömer'in siyasetini izlemişti. Fakat Ömer'in kuvvet ve sertliği yerine sorunları çözmek, işleri düzene koymak için akrabalarını yakınlıştırmış, onları görevlendirmeyi yeğlemişti. Ne var ki, fazla nüfuz kazanmalarından dolayı, olay tersyüz olmuştu. Ümeyyeoğullarının deneyim ve becerilerinden geniş ölçüde Hz. Ömer de yararlanmıştı. Hz. Osman bile sık sık kendisine hükmedilmesine izin vererek onların ve onların dostlarının, neredeyse tüm yüksek memuriyetleri tekellerine almalarını sağladığı, bu durumun onu Medine'deki Ensar aileleri arasında sevilmeyen kişi yaptığı iddia edilmiştir.⁷¹ Emevi nüfuzunun çoğalması, Osman'dan önceki şartların bir sonucu olarak görülmektedir.

Kaynaklarda yer alan iddialara göre Hz. Osman aleyhinde ortaya çıkan duruma şu hususlar sebep olmuştur: Hac esnasında Minâ'da iki rek'at yerine dört rek'at namaz kılarak Peygamber'in yapmadığı bir şeyi yapması; Mushafların tertip ve tahririnin yapılarak orijinal Kur'an nüshasının resmî nüsha olarak muteber tutulmasını ve bu resmî nüshaya uymayan Kur'an nüshalarının toplattırılması ve imha edilmesini emretmesi⁷²; Übeyy b. Ka'b ile Abdullah ibn Mes'ûd'un kıraatlarını yasaklaması; Kâbe'nin ve Mescid'i nebevî'nin genişletilmesi; Şer'î hadleri uygulamakta müsâmaha göstermesi; Muhacir ve Ensar'la istişareyi terketmesi; Bahreyn ve 'Uman halkını, zekât malları satılincaya kadar mal satmaktan men etmesi; Medine otağını develer için vermesi ve Ehl-i Bedr'in paylarını kısıması gibi icraatlar.⁷³ Ayrıca Muhammed b. Huzeyfe gibi⁷⁴ yönetim muhaliflerine karşı

⁶⁷ Hz. Osman'ın durumu, bazen Emevî sülâlesine yönelik yapılan tenkitlerle birleştirilmiştir. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 155; M. Mahfuz Söylemez, “*Emevîlere Haricî Bir Yaklaşım- İbn Sellâm el-İbâdî Örneği*” (Aycan-Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara 1998, isimli eser içinde), 64.

⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 34.

⁶⁹ Karlğa, 181-202.186.

⁷⁰ Kutluay, *İslâmiyette İtikâdî Mezheplerin Doğuşu*, 32.

⁷¹ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 155.

⁷² Hamîdullah, *İslâmda Devlet İdaresi*, 56. Hz. Osman'ın bu uygulamasının, çoğu önemsiz ayrıntılarda farklılık gösteren kendi versiyonlarına sahip hâfizların (özellikle İbn Mes'ûd) gücenmesine yol açtığı ve Kûfeliilerin uzun müddet bu duruma razı olmayı reddettikleri iddiası ile ilgili bkz. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 155.

⁷³ Fığlalı, “*Haricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler*”, 228-230. Fığlalı, Hz. Osman'ın icraatı ve bunların tahlili uzunca bir liste halinde kaynaklardan toplanarak Muhibbuddin et-Taberi ünvanı ile meşhur Ebû Ca'fer Ahmed (694'1294-5) tarafından *er-Riyâdu'n-Nadira fî Menâkibi'l-'Aşere*, (II, 137-152) isimli eserinde verilen bilgilerden nakletmektedir.

⁷⁴ Konu ile ilgili bazı rivâyetlerde, Hz. Osman aleyhinde bulunanların bazılarının şahsî kırgınlıkla hareket ettikleri ifade edilmektedir. Muhammed b. Huzeyfe'nin bunlardan biri olduğu, babası Yemâme'de şehid edildiği zaman onu Hz. Osman'a vasiyet ettiği, Hz. Osman'ın onu evine aldığı, baktığı, büyüttüğü, ihsanda bulunduğu âbid ve zâhid olarak yetiştirdiği belirtilerek, Muhammed'in kendisini bir vazifeye tayin etmesini istediği zaman, “buna ehil olduğun zaman tayin ederim” cevabını alınca kırıldığı ve gazveye gitmek için müsaade alarak Mısır'a hareket ettiği, Muhammed b. Huzeyfe'nin orada birçok kara ve deniz seferlerine iştirak ettiği, sonra Hz. Osman aleyhine konuşmaya başladığı bu konuda Muhammed b. Ebî Bekir'in de kendisi ile beraber olduğu, Mısır'dan

yapılan uygulamalar; Amir b. Abdu'l-Kays et-Temimî'nin Basra'dan Şam'a sürülmesi⁷⁵; daha ziyâde, kendini ve Muviye'yi tenkit eden Ebû Zer el-Gıfârî'yi Rabeze'ye sürmesi⁷⁶; Abdurrahman b. Avf'a ağır sözler söylemesi; Ammar b. Yâsir'i dövdürmesigibi bazı sahâbeye karşı tutumu ile ilgili iddialar da Hz. Osman aleyhine birer delil olarak kullanılmıştır.

Bazı tarih kaynaklarında, Hz. Osman'ın halk arasında en fazla dedikoduya sebep olan, ona muhalefetin ve isyan hareketlerinin asıl sebebini teşkil eden birtakım uygulamalarının başında da şu hususlar gelmektedir: Hz. Osman'ın Emevî ailesine gösterdiği yakınlık, akrabaları Ümeyyeoğullarına maddî imkanlar ve imtiyazlar sağlaması, yönetimde Emevî unsurlara ağırlık vermesi, Emevî vâlilerin birtakım uygulamaları ve kendi kabilesine devlet imkanlarından tahsisat ayırması meselesidir.⁷⁷ İslâm tarihi kaynaklarında iddialara malzeme olabilecek epey rivâyet malzemesi bulmak mümkündür. Halifenin Emevî ailesine yaptığı ihsanlar konusunda çeşitli rivayetler vardır. Meselâ; Hz. Osman amcası Hakem b. Ebî'l-Âs'ı (Hakem b. Ümeyye)'yi Medine'ye getirtmişti. Halbuki Hakem b. Ebî'l-Âs'ı Hz. Peygamber Tâif'e sürmüş, daha sonra da ne Ebûbekir ne de Ömer onun Medine'ye dönmesine müsaade etmemişlerdi.⁷⁸ Yine iddialara göre Hz. Osman, Hakem'e "Beytü'l Mal"den yüz bin dirhem verdi. Resûlullah'ın Müslümanlara tasaddûk ettiği Medîne çarşısının yerini Mervân b. Hakem'in kardeşi Hâris b. Hakem'e ikta' etti. Fedek'i de Mervan'a ikta' yoluyla verdi. Halbukî burası Resûlullah'ın sadakası idi. Afrika fethedildiği zaman ganîmetlerinin beşte birini alıp Mervân'a verdi. (miktarın 200.000 dinara ulaştığı nakledilir)⁷⁹ Bu iddialar yanında, Ebû'l-As b. Umeyye'ye 300.000 dirhem verdiği, seferlere iştirak etmeyen bazı yakınlarına, harb ganîmetlerinin taksiminde ortaklık tanıdığı da iddia edilmiştir.⁸⁰ Yine iddialara göre, halifenin damadı Abdullah b. Hâlid b. Esîd'de ondan ihsan etmesini istediği zaman, ona da dört yüz bin dirhem⁸¹ tahsis edilmiştir.⁸² Hz. Osman'ın akrabalarına yaptığı ihsanlar hakkında en fazla spekülasyon, Ifrikiyye ganîmetleri üzerinde yapılmıştır. Hz. Osman, Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh'i Afrika'ya gönderirken, şayet fetihleri başarıyla tamamlarsa, elde edilen ganîmetlerin beşte birini kendisine vereceğini vadedmişti.⁸³

Hz. Osman'ın vâli tayininde de dedikodu çıkmasını önleyemediği bir vâkiadır. Hz. Peygamberle, ilk iki halifenin ve dolayısı ile halkın teveccühünü kazanmış önde gelen bazı sahâbeyi vazifelerinden alarak bunların yerlerine yeni vali tayin ederken, liyâkatten ziyâde aile yakınlığına riâyet ettiği ve Emevî soyuna mensup kişileri görev başına getirdiği, bunun da, toplumun aleyhine dönmeye başlamasına vesîle olduğu kaydedilir.⁸⁴ Şüphesiz Hz. Osman'ın tayin ve azillerinin her birinin gerekçesi olarak kullanılan bir yığın rivâyet malzemesi vardır. Fakat Hz. Osman, hilâfetinde akrabalarına bağlılığından, onları İslâm

birçok atlıyı techiz ederek umre bahanesi ile Hz. Osman üzerine gönderenler ve Abdullah İbn Sebe ile işbirliği yapanların bunlar olduğu belirtilir. Bkz. Kutluay, *İslâmiyette İtikâdî Mezheplerin Doğuşu*, 32.

⁷⁵ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 84.

⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 34;

⁷⁷ Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 32.

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 34.

⁷⁹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 133; Şehristânî, *el-Milel*, I, 34; Kutluay, *İslâmiyette İtikâdî Mezheplerin Doğuşu*, 31.

İbn Kuteybe, Hz. Osman'ın sürgün ettiği şâir Abdurrahman b. Hanbel el-Cumehî'nin bu hususu şöyle şairleştirdiğini kaydeder. "Bütün insanların Rabbi olan Allah'a yemin ederim ki Allah hiç bir şeyi başı boş bırakmadı. Lâkin sen bizim için bir fitne yaratıldın ki, ya biz seninle müptelâ olalım yahut da sen bizimle. İki emîn şüphesiz bize yolun aydınlık olanını beyân ettiler ki hidâyet ondadır. Hîle ile hiç bir dirhemi almadılar. Ne de bir dirhemi arzularına göre harcadılar. Halbuki sen kulların hakkı olan beşte biri (hum's(u) Mervân'a verdin. Öyle ise senin gâyen çalışanlardan ne kadar uzak." İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 84.

⁸⁰ Kutluay, *İslâmiyette İtikâdî Mezheplerin Doğuşu*, 31. (el-Muhibbu't-Taberî, *er-Riyâd'un Nadere fî Menâkib'il Aşere*, Mısır, II, 137-8'den naklen).

⁸¹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 184; Ya'kûbî'nin Tarihinde bu miktar altıyüzbin dirhem olarak bildirilmektedir. Ya'kûbî, *Tarih*, 11, 168

⁸² İbn Şebbe, *Tarihü Medîneti'l-Münevvere*, 111, 1090-1091; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 84; İbn Asem Fütüh, 1, 370

⁸³ Taberî, IV, 253; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 45, 111; İbn Kesir, *el-Bidâye*, V11, 151-152

⁸⁴ Kutluay, *İslâmiyette İtikâdî Mezheplerin Doğuşu*, 31-32. (el-Muhibbu't-Taberî, *er-Riyâd'un Nadere fî Menâkib'il Aşere*, Mısır, II, 137-8'den naklen).

beldelerine vâli ve âmil tayin etmesinden ve bazı büyük sahâbîleri azletmesinden dolayı eleştirildi: Ümeyyeoğullarından vali olarak Şam'da Muaviye bulunuyordu. Kûfe'de Mugire b. Şu'be, Hz. Ömer'in vasiyetine uygun olarak azledilip yerine Sa'd b. Ebî Vakkas, daha sonra o da azledilerek⁸⁵ yerine Hz. Osman'ın ana bir kardeşi Velîd b. Ukbe tayin edilmiş sonra o da görevden alınarak Saîd b. el- As'ı tayin edilmişti.⁸⁶ Basra'ya, Ebû Musa el-Eş'ari'nin yerine Abdullah b. Amir el-Emevî'yi vali tayin etmesi⁸⁷ Mısır valisi Amr İbn Âs azledilerek yerine Hz. Osman'ın süt kardeşi ve Mekke fethinde idamdan onun şefaatiyle kurtulmuş Abdullah İbn Serh'in vâli olarak atanması⁸⁸ eleştiri konusu olmuştur. Bunların hepsinin zor anında Hz. Osman'ı terk ettiği ve onun kaderiyle baş başa kalarak evinde katledildiği, bu zulümden dolayı da sönmeyen bir fitnenin ortaya çıktığı belirtilir.⁸⁹ Hz. Osman'ın katledilmesini kendileri açısından şikâyet edegeldikleri birtakım hususların çözümü olarak gören ve onu bazı uygulamaları sebebiyle suçlayan Hz. Osman aleyhtarı çevreler, görünen odur ki, hiçbir sorunu çözemedikleri gibi, ortam, sonuçları itibariyle daha bir gergin ve sancılı bir fitneye dönüşmüş ve tefrikanın alevlendiği bir mâhiyet almıştır. Hz. Osman'ın katline sebep olan kargaşanın ve huzursuzlukların zahiri ve arka planında yer alan sebepler ve buna sebebiyet veren çevreler, İslâm tarihinde sonraki dönemde ortaya çıkan gruplaşmaların doğrudan ve dolaylı sebepleri arasında ele alınmak durumundadır.

Bazı sahâbîler hakkında anlayış farklılıklarına sebep olan bu meselenin, sonuçları arasında şüphesiz en önemlisi, sahabe arasında görülen ayrılıkların ve siyasî gelişmelerin birinci derecede sebebi olmasıdır. Hz. Osman'ın katlinin önemli siyasî sonuçlarını bir iki cümle ile özetlemek gerekirse; bu sürece bağlı olarak şiddetlenen ihtilaf ve çekişmelerin ayrılıkları ortaya çıkarması⁹⁰ ve sayıları az da olsa bazı sahabenin dahil olduğu Cemel ve Sıffîn olaylarının yaşanmasıdır.

Hz. Osman'ın katli sonrası sahabe arasında meydana gelen mücadelelerden birisi Hz. Ali'ye biat edildikten sonra ortaya çıkan Cemel vak'asıdır. Cemel, Hz. Ali ve taraftarları ile başlarında Talha (36/656), Zübeyr (36/656) ve mü'minlerin annesi Âişe (58/678)'nin bulunduğu muhalifleri arasında cereyan eden bir iç savaşın adıdır. Hz. Ali'nin bazı hatırlatmaları üzerine, Talha, Zübeyr ve Âişe'nin hatâdan tevbe edip geri dönmek istedikleri nakledilir.⁹¹ Bazı görüşlere göre Cemel hadisesinin, Muaviye'nin tutumundan destek göyerek meydana geldiği iddia edilir. Bununla birlikte, Talha ve Zübeyr'in bir grup insanı yanlarına alarak veya başlarına geçerek Kûfe'de Hz. Ali ile görüşmeye gitmelerinin bugün için manasını anlamanın zor olduğu da belirtilir. Mâiyetindekilerin kendilerini zorla mı götürdükleri, yoksa onların kendileri mi toplanarak bir kuvvet gösterisinde bulunmak istedikleri pek bilinemez. Yine bu görüş sahiplerince, bu ve benzeri soruların cevaplarını doğru olarak verecek herhangi bir belgeye sahip olmadığımız da ifade edilir.⁹²

⁸⁵ Azli gerekçesi; Kûfe'de mal memuru olan Abdullah b. Mes'ûd (r.a)'dan, Beytü'l-Mâl'den olmak ve bir süre sonra ödemek üzere bir miktar borç para almıştı. Sa'd (r.a) borcunu zamanında ödeyemeyince İbn Mes'ûd onu sıkıştırdı ve aralarında tartışma çıktı. Kûfeliler ikiye bölündüler. Bir kısmı Sa'd'ı bir kısmı İbn Mes'ûd'u tuttu. Anlaşmazlık halifeye intikal edince, Halife Sa'd'ı valilikten azlederek yerine Hz. Ömer'den beri Cezîretü'l-Arap'ta âmil olan Velîd b. Ukbe'yi getirdi.

⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 35; Kutluay, *İslâmiyette İtikâdi Mezheplerin Doğuşu*, 32.

⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, Beyrut 1998, I, 35.

⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 35; Kutluay, *İslâmiyette İtikâdi Mezheplerin Doğuşu*, 32; Bu vâli'nin tepki çeken uygulamaları Mısırlıların isyanında etkili bir hususu teşkil eder gözükmetedir. Ebû Zehrâ, *İslâmda Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*, 35.

⁸⁹ Cüveynî, 364; Şehristânî, *el-Milel*, I, 35;

⁹⁰ Mes'ûdî, III, 235-237; Ahmed Cevdet, *Kıyas'ı Enbiya*, II, 98; Bazı tarihçilere göre, İslâm cemâati, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra üç gruba ayrıldı: "bir grup onu öldürdü. Diğeri ona ve öldürülmesine karşı sessiz kaldı. Üçüncüsü ise kanını talep etti." Birinciler kendilerini "ehlu'l-İstikâme (Doğruluk Ehli)", ikincisi "eş-Şukkâk (Şüphe Edenler)" ve üçüncüsü "Osmaniyye (Osman Taraftarları)" adıyla bilindi. Abdurrâzık, 95 (dipnot no. 41) (*Kitâb fi'l-Edyân ve'l-Fırak* (müellifi bilinmeyen Yazma, Dâru'l-Kütüb, No:22298), v.27'den naklen).

⁹¹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 35, 118.

⁹² Atay,7.

Cemel ve Sıffin olaylarını ve tahkim meselesinin oluş tarzlarını, her birinin ayrı ayrı ortaya çıkış sebeplerini burada açıklamaya ihtiyaç yok. Ancak, bir süreç dahilinde gelişen bu hadiselerin siyâsî tezâhürleri arasında, İslâm toplumunda sahabe hakkında anlayış farklılığını derinleştiren bölünmelere işaret etmeliyiz.

III. SAHÂBE ARASINDAKİ İHTİLAFLARIN ARKA PLANI

Fırkalar arasında sahâbeden bazısına yönelik taraftarlık veya karşıtlık çerçevesinde cereyan eden tartışma ve ihtilaflar, farklı sahâbe anlayışlarını da derinleştirmiş ve kökleştirmiştir. Bu ihtilafların etkisiyle oluşmuş rivâyet malzemesinin bir kısmı lehte veyaaleyte kullanılarak ilgili kaynaklarda birbirinden farklı sahâbî biyografileri ortaya çıkmıştır. Sahâbe hakkındaki genel kanaatlerin farklılaşmasında da ihtilafa konu olan bu sahâbî tasavvurlarının önemli bir etkiye sahip olduğunu görmekteyiz.

Tarihî olayların bir takım sebeplere bağlı olarak cereyan ettiği unutulurken, sadece suçlu arama yaklaşımlarıyla tarihî şahsiyetlerin itham edilmesi veya aklanması mantığıyla tarihi kurgulamaya dönük oluşmuş biyografi rivâyetleri, hadiselerin gerçek vechelerini de aydınlatmaktan uzaktır. Olaylarda şahısların rolü olmasına rağmen, hadiselere sadece şahıslar üzerinden yaklaşıldığında, tarihî olayların arka planı görülmemekte ve doğru tespit yapılamamaktadır. Sahâbe ile ilgili ihtilaflarda gruplar arası tartışma noktaları, dönemin siyâsî şartlarında şekillenmiş ve yönlendirilmiştir. Bu ihtilaflar, sahâbe ile ilgili methodici veya zemmedici tarihî yargıların sürekliliğini de gösteren bir olgudur.

İlk dönemde ortaya çıkan kargaşa ve huzursuzlukların gerçek mâhiyetini anlamak; sadece hadiselere sebebiyet veren taraflardan ve diğer zahirî olgulardan hareketle anlaşılabilir. Bununla birlikte ilmî araştırma yöntemlerine uygun bir arka plan çalışması da gerektirir. Hadiselerin arka planında; olayları hazırlayan ve oluşumunda etkin rolü olan sosyal, ekonomik, kültürel, psikolojik ve siyâsî şartlar ile birçok etkenin varlığı söz konusudur. Bunların yerinde tespit edilebilmesi, tarihî gerçekliği, doğru bilgi ile aksettirmeye önemli katkılar sağlayacaktır.

Hadiselerin zahirinde görülen sebeplerin dışında, gerçek nedenleri arasında mütalea edeceğimiz bazı hususları zikretmekle, sahâbe arasındaki ihtilafların gerçek mahiyeti yansıtılmış olabilir. Hadiselerin arka planı ve gerçek mahiyeti açığa çıkartıldığı zaman, dalga etkisi yapan olaylar zincirini başlatan eylemler içerisinde yer alan ilk muharrik fikirler de açıklık kazanacaktır. Bu yolla bazı karanlık noktalar daha iyi aydınlanacak, din ve siyaset arasındaki ilişki bu arka plan bağlamında daha iyi yorumlanacaktır.

Sahâbe arasında ortaya çıkan bazı hadiselerin arka planında görülen dış tahrikler⁹³ ve bu olayların irtibatlı olduğu sosyo kültürel, ekonomik ve siyâsî yapı iyi değerlendirilmeden, sonraki hadiselerin seyrini ve fırka oluşumlarının siyâsî ve sosyal zeminlerini de gerçek yönleri ile değerlendirme imkanı yoktur.

A. Asabiye Tezâhürleri

Emevîlere muhalefet, kabile çerçevesinde bir hareket yerine, sivil toplumun çeşitli renkler almasıyla siyâsî bir alan çerçevesinde şekillenmiştir.⁹⁴ Muhalefet, muhalefet olmanın tipik bir özelliği olan sertlik ve taassub tavrıyla, kendisinin “iman” ve “meşruluğu”nu, başkalarında “kûfûr” ve “gayr-ı meşruluğu”nu temsili vehmini, siyâsî idealizme dönüştürmüştür.⁹⁵ Hilâfet meselesinde kendi aralarında ihtilaflı bulunan zümreler, Emevî saltanatını gördükten sonra, ortak bir cephe oluşturdular.⁹⁶ Emevî yönetiminin, muhaliflerini sindirmek için çeşitli yollara başvurmaları görünüşte muhalefeti ortadan kaldırdıysa da,

⁹³ Bu konuya son bölümde de temas edeceğiz.

⁹⁴ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 470.

⁹⁵ Nevin Mustafa, 25.

⁹⁶ Hatipoğlu, *Hadiselerle Hadis Münasebeti*, 22

insanların kalbinden karşı gelme duygularını silemedi.⁹⁷ Arap asabiyetini temsil eden Emevî yönetimine karşı mevâlînin tepkisi onları muhalefete itti ve mevâlîlerin çoğu bir muhalefet olarak Şîî eğilimli hareketleri benimsediler. Zaten Hz. Osman zamanında gayri memnun mevâlî, kurtarıcı olarak Ali'yi görmeye başlamış, Hz. Ali de onların bu tavrını müslümanlar arasında olması gereken kardeşlik haklarına dayanarak desteklemişti.⁹⁸

Yine Hz. Ali ile evlatlarına duyulan sevgideki aşırılık, onlar etrafında efsanelerin geliştirilmesi ve onların düşmanı kabul edilenlere karşı duyulan nefret, zaman içinde Ehl-i Beyt ve sahâbe hakkındaki aşırı inançlara zemin hazırlamış oldu.⁹⁹ Şîî nitelikli gulât hareketlerde, gulûv fikirler olarak görülen sahâbe düşmanlığı örnekleri de bu aşırılığın tezâhürlerinden biridir.

Zahiren, hilafetle ilgili gözüken çekişme ve çatışmalar, kabileler arası mücadele geleneğinin sürdürülme ruhunu da barındırıyordu.

Hz. Osman'a muhâlefetin temelini, zahirî sebeplerden ziyâde arka planda yer alan bazı hususlara dayandığı anlaşılmaktadır. Bu gelişmelerin câhiliye öncesi sosyal ve siyâsî yapı ile ilişkili ve "asabiye" temelinde bir muhâlefet olduğu görülmektedir. Hz. Osman'ın hilâfetinin son devrelerinde "asabiye" yeniden korkunç bir şekilde başkaldırmıştı.¹⁰⁰ Hilâfet meselesinde ortaya çıkan anlaşmazlıkların alevlendirdiği siyasî oluşumlar, tamamen silinmeyen asabiye duygularını¹⁰¹ açığa çıkaran bir olguydu. Bu ihtilâflarla İslâm öncesi uzun bir geçmişe sahip siyasî kültür ve değerlerin ve kabile asabiyesi anlayışının yeniden ortaya çıktığına şahit olunmaktadır.¹⁰²

Câhiliye dönemi Arap toplumunun sosyo-kültürel yapısı ile siyasî ve iktisâdî hayatı şekillendiren kabile ilişkileri,¹⁰³ İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren başlayan ridde ve fitne olaylarında, siyâsî ve fikrî firkalaşmada da büyük etkiye sahip olmuştur. Siyâsî hareketliliği arttıran diğer birçok sebeple beraber, siyâsî mücadelelerde çoğunlukla hilâfet mücadelesi gibi gözükenin altında yatan asabiye çatışmasıdır. Bu, derinlerdeki toplumsal çelişki ve çatışmaların bir ifadesi olarak ortaya çıkar.¹⁰⁴

Hz. Osman'a başkaldıranların, bu isyanı Mudar'a karşı olan Rebia'nın isyanı çerçevesinde yapmış oldukları görülmektedir.¹⁰⁵ Hz. Osman'a karşı isyana yoğun olarak katılan Kûfe ve Basra'da, Hz. Ömer döneminde iskan edilen kabileler arasında Mudar'a karşı olan ehl-i Ridde Araplarının¹⁰⁶ varlığını da, burada zikredilebiliriz.

Hz. Osman'ın hilâfetinin son devreleri, Havâricin aralarından çıktığı Rebialılar ile cahiliye devrinde sürekli kavga ettikleri "Mudar" kabileleri arasında yeni sürtüşmelerin başladığını gösteren bir sürece işaret edilir. Mi'sar b. Fedekî, Hurkus b. Zuheyr, Urve b. Udeyye gibi Haricîlerin ileri gelenlerinin Temimli olması,¹⁰⁷ Hârîci hareketi ile bazı Kuzey Arap kabileleri; özellikle Temim, Hanife ve Şeybân kabîleleri arasında özel bir bağ var gibi görünmektedir.¹⁰⁸

Cemel ve Sıffin'de de görüldüğü gibi, Rebia, Hz. Ali'ye içtenlikle bağlı kabilelerin başında geliyordu. Hz. Ali ile Yemenli kabileler arasında da İslâm'dan önce Haşimoğulları ile Yemenliler arasında var olan ittifak canlandırılmıştı. Ali'nin saflarında yer alan en önemli Yemenli kabileler Kinde, Tay, Mezhic, Buceyle, Hemdan, Has'am ve Ezd idi.¹⁰⁹ Bilhassa

⁹⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas'ı Enbiya*, II, 103-104.

⁹⁸ O'leary, 65; Nevin Mustafa, 215-216.

⁹⁹ İbnu'l Cevzi, *Telbis*, 97; Muhammed Cevad Muğniyye, *Ehlü'l Beyt*, 104.

¹⁰⁰ Fığlalı, "Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı", 247.

¹⁰¹ Subhi esSalih, *İslâm Mezhepleri*, 67.

¹⁰² Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşleri", 341.

¹⁰³ Selâmi Bakırcı, "Araplarda kabile Yapısı", 131-140.

¹⁰⁴ YasinAktay, "Tarihyazımı, Heterodoksi ve Alevîlik", 12.

¹⁰⁵ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 469.

¹⁰⁶ Fığlalı, "Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı", 248.

¹⁰⁷ Fığlalı, "Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı", 247.

¹⁰⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 44.

¹⁰⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 227-238, 253, 305, 310, 301, 345-392.

Yemânîler, yani eski Himyer medeniyetinin vârisleri kolaylıkla kabile zihniyetini aşarak Hz. Ali'ye taraftar oldular.¹¹⁰ Yemen kabilelerini Hz. Ali ile ilişkiye sevkeden nedenler araştırıldığında bunun köklerinin geçmişe dayanmakta olduğunu görmekteyiz. Hz. Ali, Rebia ile Yemenli kabileler arasında Kureyş'e karşı bir ittifak kurmak suretiyle, ordusu içinde bir ölçüde uyum sağlamaya çalıştı. Ancak O, saflarındaki Yemenli unsur ile Mudarlı unsur arasında birlikte yaşama ve yardımlaşma anlayışını kabul ettiremedi. Bu, hezimetinin sebeplerinden biri oldu. Gerçekten de, tahkim olayı dolayısıyla Hz. Ali taraftarlarının bölünmesi kabile çekişmeleriyle ilgilidir.¹¹¹ Haşimoğullarından bazıları Yemenli kabilelerden evlenmişti, Haşimoğulları ile Yemenliler arasında dayılık ilişkisi vardı. Yemenliler, Haşimoğullarının müttelikleri ve ticârî ortaklarıydılar. Hz. Peygamber zamanında, Hz. Ali vasıtasıyla Hemdan kabilesi başta olmak üzere çok kısa sürede Yemen halkının peşpeşe Müslüman olması anlamlıydı.¹¹² Hz. Ali ile Yemen halkı arasındaki çok boyutlu bu ilişki sebebiyle, Hz. Ali'nin kendisi veya soyu ile ilgili ortaya çıkan bazı fikirlerin kaynağı da Yemenliler olarak bilinir. Bu, aynı zamanda Kûfe'de ekseriyette bulunan Yemânî kabileler arasında Hz. Ali taraftarlığının süratle yayılmasını açıklayan bir husustur.¹¹³

Hicrî birinci asırda bazı sahâbîler arasında hilâfet meselesiyle ilgili olarak ortaya çıkan hadiseler incelendiğinde, bu olaylarda Emevî-Haşimî çekişmesinin siyasî tezâhürlerini de görmekteyiz.

Bazı rivayetlere göre, Ümeyyeoğulları ve Hâşimoğulları arasındaki çekişmenin geçmişi, İslâm öncesi Cahiliye döneminde Kureyşe liderlik konusundaki çekişmeye dayanır. İslâm döneminde bu çekişmenin, Hâşimoğullarının Hz. Peygamber'le kazandıkları nüfuz sebebiyle Ümeyyeoğullarında içten içe devam ettiği görülür.¹¹⁴ Hz. Osman döneminde de Ümeyyeoğulları'nın yönetimde güç sahibi olmaları ile, Peygamber dönemiyle birlikte kaybettikleri eski nüfuzlarını kazanma hırsıyla birlikte Emevî-Haşimî çekişmesinin yeniden canlandığı ileri sürülür.¹¹⁵

Bazı değerlendirmelere göre, Hz. Osman'ın hilâfet döneminde ortaya çıkan huzursuzluklar ve hilâfetine karşı muhalefetle başlayan sürece Ümeyyeoğulları ve Haşimoğulları arasındaki geçmişe dayalı çekişmelerin de tesirleri olmuştur.¹¹⁶ Hz. Osman'ın hilâfetinde, Ümeyyeoğullarının İslâm beldelerine vâli ve âmil tayin edilmesinin anlamı Emevi yönetiminin başlangıcı sayıldı. Benü Umeyye İslâm'ın doğuşu sırasında, nüfus sahibiydi, Kureyş içinde de diğerlerinden daha fazla mala ve kuvvete sahiptiler; İslâmî harekete karşı direnişi yönettiler ve otorite üzerindeki nüfuzları, rakipleri Benü Mahzum'un reislerinin çoğunun Bedir savaşında ölmesiyle daha da arttı. Fetih yılından sonrada Emeviler, nüfuzlarını tekrar diriltmek için ciddi bir şekilde gayret gösterdiler ve Ebû Bekir ile Ömer'in hilafetinde büyük bir başarı kazandılar. Hz. Osman'a hilafete seçilmesi için yardım ettiler. Hz. Osman'ın hilafete geçisi sırasında Medine'deki en güçlü grup olmaları nedeniyle Osman'ın hilafetinde baş rolü oynamaları beklenen bir şeydir. Rivayetlere göre Ümeyyeoğullarının yönetimi bırakmak istememeleri veya Hz. Osman'a istifâ etmemesi için baskı yapmaları;

¹¹⁰ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 327.

¹¹¹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 321-329.

¹¹² Dineverî, 145; Taberî, II, 197; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 425; Câbirî'ye göre, daha önce İslâm'a davet için gönderilmiş Halid b. Velid'e Yemen halkının altı ay cevap vermeyi geciktirmesi, cahiliye döneminde Halid b. Velid'in Kureyş'e, Umeyye oğullarıyla birlikte önderlik eden Mahzum oğullarından olması mıydı? Öyleyse bu, Kureyş'e bağlanmayı red anlamına gelir. Hz. Ali'nin dâvetine hemen icâbet etmeleri de Kureyş'e karşı Hâşimoğullarına katılmak demektir. Yemen halkı, hem bizzat Yemen'de, hem de Irak'ın fethinden sonra pek çok Yemenli kabilenin yerleştiği Kûfe'de hep Haşimîlerle birlikte oldular. Hz. Ali'nin başkenti Kûfe'ye taşınmasında da onlarla ilişkisinin etkisi vardı. Bkz. Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 422, 425.

¹¹³ Abdulaziz Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 34; Wellhausen, *Siyasî Partiler*, 6.

¹¹⁴ Makrizî(845/1442), *en-Niza' ve't Tehasum fi ma beyne Beni Umeyye ve Beni Haşim*, 25. Geniş bilgi için bkz. Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 33-100.

¹¹⁵ Subhî esSalih, *İslâm Mezhepleri*, 67; Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 36; Akbulut, *"Hariciliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadlaşması"*, 332; Geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 107-280.

¹¹⁶ Fığlalı, *"Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı"*, 247.

Ümeyyeoğullarının bir iktidar hırsı içinde olduklarına işaret etmektedir. İktidarı bırakmamak için her yolu deneyecekleri gibi bir görüntü sergilemektedirler. İktidarın ellerinden kayıp gideceği endişesi ve telaşı içerisindeki tavırları, onların şahsında Hz. Osman'a yönelik bir tepkiyi artırmada etkili olmuştur.¹¹⁷

Haşimoğulları, Emevî-Haşimî çizgisinde gelişen siyasî mahiyette iktidar mücadelesinde diğer Kureyş kabilelerinin dışlama tavırlarına rağmen hilafetin öteden beri kendi hakları olduğunu düşünmekteydiler.¹¹⁸ Haşimî soyun Hz. Ali'yle birlikte iktidara geldiği sürece karşı çıkan Emevî soyunun, Muaviye ile birlikte Emevî iktidar dönemini de asabiyye dayalı yürütülen bir siyasî saltanata dönüştürdüğü görülmektedir.¹¹⁹ İbn Haldun, devlet ve asabiyyetin tabiatının bir icabı olarak Muaviye'nin (veliahtı yaparak) oğlu Yezid'e biat ettirdiğini, çünkü Muaviye'nin, Emevîlerin halifeliği başkalarına teslim etmeyeceklerini, teslim etmek istediğinde aralarında anlaşmazlık baş göstereceğini ve kendisine karşı koyacaklarını bildiğini belirtir. İbn Haldun, bununla beraber Emevîlerin, Yezid hakkında iyi niyet ve fikirde olduklarını, kimsenin bundan şüphe edemeyeceğini, Muaviye'nin de oğlunun devleti idare edebileceğine güvenerek onu veliahd yaptığını, Yezid'in fiske ve fücürünü bildiğini ve fiske inandığı takdirde onu veliahd tayin etmeyeceğini de ifade eder.¹²⁰

Emevîlerin kendi otoritelerini sağlamlaştırmak için yönetime verâset ilkesini getirmeleri ve hilâfetin saltanata dönüştürülmesiyle,¹²¹ Emevîlere karşı ortaya çıkan Hz. Ali ve soyuyla irtibatlandırılmış “ilk Şîî olaylar ve hareketler olarak nitelenen” hadiseler de ayrı ayrı inceleme konusu yapıldığı zaman, bunların Emevî-Haşimî çekişmesinde gelişen olaylar olduğu tespit edilmektedir. Bu hareketlerde “karizmatik bir lider anlayışı” ve “vasiyyet” gibi temel Şîî fikirlerle hilâfeti Hz. Ali'nin soyuna hasreden dinî bir anlayışın olmadığı, bunların Emevî-Haşimî çekişmesinde ortaya çıkan siyasî mahiyette hareketler oldukları anlaşılmaktadır.¹²² Bu süreçte Emevî iktidarının muhalifi olarak ilk dönemden itibaren Haricîlerin ve Hz. Hüseyin'in katli hadisesi sonrası Zübeyrîlerin bazı siyâsî faaliyetleri ortaya çıksa da, Emevî yönetime karşı Kûfe'de yürütülen Haşimîlerin hilâfet davası, esas muhalefet odağı haline gelmiştir. Kendilerini Emevîlere muhalif hareketlere destek vermeye hazır hisseden Kûfe halkının özellikle aşağı tabakaları ve Sevad köylülerinden¹²³ oldukça kalabalık, birbirinden çok farklı geniş bir kesimin birleştikleri tek nokta, Emevî-Mervânî hanedanına karşı muhalefetti.¹²⁴

Emevî muhalefetinin sembolü haline gelen Ali taraftarlığı Hâşimîler'in birçok neslinin çeşitli üyelerine ilgiye de yöneltmiştir. Özellikle Hz. Ali'nin Ehl-i Beyt'inin üç kolundan ve yakınlarından bazı kişilerin fiilî veya farazî liderliği etrafında bir dizi dinî-siyasî ayaklanmalar ortaya çıkmıştır.

Zeyd b. Ali emrinde Hişam'a karşı isyan etmiş olanların, nesebi sayesinde kendileri için hilâfete uygun gördükleri Hz. Ali'nin kardeşi Cafer'in neslinden Abdullah b. Ca'fer b. Ebi Talib'in torunu Abdullah b. Muaviye'yi (129/746-7) destekledikleri ve bu hareketin çekirdeğini oluşturanların daha önce Zeyd b. Ali'yi destekleyenler olduğu belirtilmektedir.¹²⁵

¹¹⁷ Ebû Zehrâ, *İslâmda Siyâsî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, 34; Bazı rivayetlere yansıdığı kadarıyla Hz. Osman'ın yönetimi ile sıkıntıları olan bazı sahâbenin, doğuşu sırasında İslâma şiddetli karşı çıkan Ümeyyeoğullarının, İslâm'a çok sonradan dahil olmalarıyla iktidarda güç sahibi olmalarından rahatsızlık duymuş olabileceği düşünülebilir.

¹¹⁸ Akbulut, “*Hariciliğin Siyasî Görüşleri*”, 332.

¹¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Aycan, *Muaviye b. Ebî Süfyan*, 131-251.

¹²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 520.

¹²¹ Câhız, “*Beni Ümeyye Risâlesi*”, 33; İbn A'sam, III-IV,322-323, 332-333; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 533; Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 34.

¹²² Geniş bilgi için bkz. Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 43-139.

¹²³ Watt, “*Shi'ism under The Umayyads*,”170.

¹²⁴ İbn Kuteybe, *Maârif*, 90; Mes'ûdî, III, 258; Hayyan, I, 432; Watt, *Shiism Under Umayyeds*, 170.

¹²⁵ Abdullah b. Câfer'in şahsiyeti, siyasî ve fikrî hayatı ile ilgili kaynaklar için bkz. Nevbahtî, 34; Kummî, 42; İbn Kuteybe, *Maârif*, 90; Eş'arî, *Makâlât*, I,67; Taberî, IV, 275-277, 315-317; İsfehânî, *Ağânî*, XII, 224, 228-231; İsfehânî, *Makâtîlu't-Tâlibîn*, 161-169; Abdullah b. Muhammed b. Câfer b. Hayyan (369/979), *Tabâkâtü'l-*

Kumeyt b. Zeyd el-Esedî, “Hâşimiyât” adı verilen kasidelerinde Ümeyye’ye isyan fikrini işlemekte, onların zulümlerini dile getirmekte, Hz. Hüseyin’in şehadetinden ve Beni Haşim’in faziletlerinden bahsetmektedir. Emevîlere karşı iktidar hakkı iddia eden Haşim sülâlesini övme cesaretini göstermiştir.¹²⁶ Emevîlere karşı yürütülen, içinde farklı eğilimleri barındıran Kûfe siyâsî muhalefet hareketince “Muhammed ailesinin hilâfete daha layık oldukları anlayışıyla iktidara gelmesi” şeklinde formüle edilebilecek bir parola kullanıldı. “Haşimîler” etrafında hilâfet arayışını besleyen siyâsî ve fikrî argümanlarla kitlelere verilen mesaj bu istikamettedir.

Abdullah b. Muaviye’yi 126/743 yılında Benî Ümeyye’nin hilafetten uzaklaştırılarak yerine Benî Haşim’in iktidara getirilmesi inancı ile¹²⁷ geldiği Kûfe’de, Kûfelilerin Haşimoğullarının hilafete daha lâayık olduğunu ileri sürerek halkı kendi adına biata davet etmesi için teşvik etmişlerdi. Bunun üzerine kendisini, Haşimoğullarının bir temsilcisi ilan etmiş,¹²⁸ halktan gizlice kendi adına¹²⁹ veya “er-Rıza min Âli Muhammed”e “Âl’i Muhammed’den razı olunan bir şahıs” adına biat almıştır.¹³⁰ Bu parola Abbasî hareketinde de kullanılmıştır.¹³¹

Yaklaşık bir asır varlığını devam ettirebilen Emevî Hanedanı’nın çöküşünü hazırlayan ve hızlandıran sebeplerin başında¹³² en önemli husus, üzeri küllenmiş olan kabilecilik anlayışının toplumda yeniden hortlatılmasıdır.¹³³ Emevîler’in, yarı medenilerin psikolojisinde daima kuvvetli bir unsur olarak mevcut olan kendi şahsî gururlarını Kureyş’in üstünlüğü ile tatmin etmeleri, sadece İslâmiyetten önceki devre ait kabile kıskançlıklarının devamına yaramıştır.¹³⁴

Hz. Osman’ın son dönemleri, merkezi yönetimden hoşlanmayan bedevî kabilelerin ve hiçbir zaman Kureyş’in egemenliğine razı olmayan kabilelerin, hilafeti ve komutayı tekeline alan Kureyş nüfuzundan şikayetçi olduğu bir zaman dilimi olarak gözükmektedir. Bu dönemde fetihlerin durması ve Hz. Osman’ın seçimiyle sonuçlanan “Şûra” heyetinin ve Kureyş’in, Hz. Osman konusunda kendi içinde bölünmesine sebep olan gelişmelerin de Hz. Osman’a karşı isyana yardımcı olan bir zemin oluşturduğu ifade edilmektedir. Hz. Osman’a muhâlefet eden Kûfe, Basra ve Mısır’da yerleşmiş toplulukların eğilimleri, genel özellikleri, sosyo-psikolojik, ekonomik ve kültürel yapılarına dair tahlil ve tespitler, klasik tarih kaynaklarındaki rivâyetlere pek yansımamıştır. Bu açıdan İbn Haldun’un değerlendirmeleri, bu toplulukların söz konusu yönlerini aydınlatmaya çalışan tespitler içermektedir. O, siyâsî yapıyı söz konusu ederken, bu siyâsî yapıyı etkileyebilecek faktörler olan sosyolojik,

Muhaddisin bi İsbahân, Thk. Abdulgafur Abdulhak Hüseyin el-Belvasî, Beyrut 1987, I, 432; Bağdâdî, *el-Fark*, 246, 25; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 321, 324-325, 372-373; Telbisu İblis, 98; İbn Nübâte, *Serh’ul-Uyun fi Şerhi Risaleti İbn Zeydun*, 371-373; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, 182; Tucker, “*Abdallah İbn Mu’awiyâ And The Janahiyya: “Rebels And İdeologues Of The Late Umayyad Period,”*”, 51, 39-55; Watt, “*Shi’ism under The Umayyads*,” 170; K.V. Zettesteen, “*Abdullah Muaviye*”, I, 36; Huleyf, 127; Fiğlalı, “*Abdullah b. Muaviye*”, DİA, I, 119; Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 352.

¹²⁶ Goldziher, 48; Geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, “*Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Haşimiyâtı I-II*”, AÜİFD, XXXVI (255-296) ve XXXVII(201-232), (1997), Ankara.

¹²⁷ Bkz. Mes’ûdî, III, 243-244; Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 359-360.

¹²⁸ İbn Kuteybe, *Maârif*, 90; İbn Muaviye’nin ölümünden sonra da, onun gaybetini, iddia eden taraftarlarından bazıları, İbn Muaviye’nin Beni Haşimi tesis etmek için beklenen mehdî olarak bir gün İsfahan dağlarından geleceği iddia ettiler. Bkz. Nevbahtî, 35; Eş’arî, *Makâlât*, I, 97; Ebû Hâtim er-Râzî, 298.

¹²⁹ Taberî, IV, 275-277; İsfehânî, *Makâtîlu’t-Tâlibîn*, 165 vd; *Ağânî*, XII, 225, 228-229; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 324-325; isyanın daha sonraki aşamalarında İran’da onun kendi adına hareket ettiği gibi farklı rivâyetler de vardır. İbn Nübâte, 372.

¹³⁰ Bkz. İsfehânî, *Makâtîlu’t-Tâlibîn*, 165, 167; İsfehânî, *Ağânî*, XII, 228-229; kendi hakim olduğu bölgede bastırıldığı paraların üzerine yazdırıldığı kaydedilen “De ki: Ben buna karşılık sizden sevgisinden başka bir ücret istemiyorum.” (*Şûrâ*, 42/23). âyeti ile kastedilen Peygamberin yakınları olarak Ehl-i Beyt’e kendisinin de dahil olduğu bir Haşimoğulları mücadelesi yürütüldüğü açıktır.

¹³¹ Taberî, IV, 321,

¹³² İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, *Emevîler*, Ankara 1993, 94.

¹³³ Geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 253-404; Aycan- Sarıçam, *Emevîler*, 94.

¹³⁴ O’leary, 48; Nass, 256.

psikolojik, tarihsel, kültürel, etnik (asabiyet), dinî ve benzeri âmilleri göz önüne almaktadır. İbn Haldun, bu bölge ve şehirlere yerleşmiş Arap unsurların çoğunun kaba kişiler olup, Resûl'ün sohbetinde çok bulunmuş, onun iş, hareket, ahlâkından istifâde ederek nefislerini terbiye etmiş insanlar¹³⁵ olmadıklarını belirterek onlarla ilgili şu tahlili yapmaktadır:

“Onlar henüz câhiliye çağı kabalığı, asabiyyeti, ata ve babaları, kendi kabile bağları ile öğünme hislerinin tesirinde olup, imanın sükûnet ve vakarından uzak idiler. Bunlar terbiyeleri bakımından bu devrede iken, İslâm Devletinin şevketli çağında ilk Müslümanlardan olan Kureyş, Kinâne, Sakîf, Huzeyl, Hicâz ehlinin ve Medînelilerin emir ve idarelerinde sınırlara inmişlerdi. Bu Araplar nesepleri ile, sayılarının çokluğu, Fars ve Rumlarla çarpıştıklarını ileri sürerek İlk Müslümanların idaresinde bulunmaktan imtinâ ettiler ve darıldılar. Bu Araplar Bekir b. Vâil, Abdulkays b. Rebâa, Kinde ve Yemenlilerden Ezd ve Temim, Mudar'dan Kays gibi kabileler idi. Bunlar Kureyş'in derecesini düşündüler, Kureyş'e itaati hamiyetsizlik saydılar. Her türlü bahanelerle itaatte kusur ettiler, Kureyş'in zulmünden şikâyet etmeye başladılar. Kureyş'e karşı yardım istemeye ve savaşta âcizlik gösterdiklerini söyleyerek onlara ayıplar isnâd etmeye başladılar. Ganimet mallarını eşit derecede bölmediklerini söylediler. Bu dedikodular yayıldı. Medine'de de işitildi. Medine'dekiler senin bildiğin fazilet sahibi insanlardır. Bunlar işitilen bu sözlere önem verdiler, bunu büyük bir olay telakkî ettiler. Osman'a söylediler. Osman, teftiş, incelemek ve haber getirmek üzere Abdullah İbn Ömer, Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd ve bunların emsalini gönderdi. Bunlar teftiş ettiler, emir ve komutanlarda ayıp sayılacak bir şey bulamadılar. Teftişlerinin sonucunu halife Osman'a bildirdiler. Bunlar emir ve komutanlarda şikâyet edecek bir şey bulamamışlardı. Fakat vilâyetler ahâlisinin şikâyet ve taanlarının arkası kesilmedi.¹³⁶

Aslında kabileler devlet kavramına, kendi kabile bağları ve çıkarları açısından bakıyorlardı.¹³⁷ İlk siyâsî isyanlara ve Hariciliğe katılan bazı kabilelerin; irtidat hareketlerinde de rol oynamış olduğu görülmektedir. Bu hususta Kinde kabilesinin reisi Eş'as b. Kays'ın durumu da bir başka ilgi çekici örnektir.¹³⁸ Kinde kabilesi, İslâm'ın zuhurundan yaklaşık yüzyıl önce, Orta Arabistan'daki güçlü bir birliğin başı olmuştu.¹³⁹

Kindeliler; Hz. Peygambere ana yönünden nesebî yakınlık duyarak, aynı zamanda evlilik, ticâret ve yolculuk ilişkisiyle duydukları yakınlık sebebiyle İslâm'ı kabul etmişlerdi.¹⁴⁰ Buna rağmen ridde harpleri sırasında İslâm devletine karşı çıkmışlardı. Eş'as b. Kays ve diğer kabile önderleriyle ekseriyetle Yemen halkı İslâm kuvvetlerine karşı neticesiz bir mücadeleye giriştiler.¹⁴¹ Yemenliler, başlarında Eş'as b. Kays olmak üzere Hz. Osman'a başkaldırıya önderlik etmişlerdi. Yine başlarında Eş'as b. Kays olmak üzere bazılarının Sıffîn'deki tutumları, Kureyşle “tarihî” yarışmaları, Kindenin muayyen unsurlarının Emevi devrinin başlarında Ali taraftarlarıyla birleşme sebepleri olabilir.¹⁴²

Kureyş karşıtlığı ve muhalefeti olarak tezahür eden bu asabiye ruhunun siyâsî olaylarda yansımaları elbette olmuştur. Nitekim Haricî hareketinde, önceleri merkezî otoriteyi temsil eden Kureyş'in hâkimiyetine karşı çıkma eğilimi,¹⁴³ kabile, ırk ve sınıf farklılıkları göz önünde bulundurulmaksızın bütün Müslümanların yöneticileri seçme, azletme ve yönetici olarak seçilme hakkını savundukları¹⁴⁴ bir hilafet teorisi geliştirilmesiyle sonuçlanmıştır.

¹³⁵ Hz. Peygamber'in ashabına karşı mürebbî tavrı ile ilgili bir çalışma için bkz. Mahmut Kavaklıoğlu, “Sahâbe-i Kirâmın İstek, Öneri ve İtirazları Karşısında Hz. Peygamber (Hz. Peygamber'in Sahâbede Oluşturmak İsteddiği Özgüven)”, 43-67.

¹³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 545-546.

¹³⁷ Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 33.

¹³⁸ Fığlalı, *İbadiye Doğuşu ve Görüşleri*, 47-49, 68.

¹³⁹ İbn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber*, 368.

¹⁴⁰ İbn Habîb, 94-95;

¹⁴¹ Vakıdî, 97; Belâzurî *Futuhu'l-Buldan*, 109.

¹⁴² Câbirî, *İslâm'da Siyâsal Akıl*, 423.

¹⁴³ Fığlalı, “*Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı*”, 247-248.

¹⁴⁴ İnayet, 23.

Hız. Peygamber'den sonra ortaya çıkan "ridde" harbleri, merkezî otoriteyi temsil eden Kureyş'in hâkimiyetinin, câhiliye devrinde büyük çekişmelere sahne olmuş kabile asâbiyetini şiddetini hafifletmekle birlikte tamamen silememiş olduğunu ortaya koymuştur.¹⁴⁵

Hız. Peygamber'in vefâtından önce ve sonra İslâm'ın yüceliğini idrâk ederek İslâm'a girmiş olan Mekke, Medine ve Tâif şehirleri ile Beni Abdulkays yurdu dışındaki Yemen ve diğer Arap bölgelerinde ridde hareketleri ortaya çıkmıştır. Yemame'de Müseylmetü'l-Kezzab ve Benî Hanîfe Reccal b. Unfuve Seccah, Yemen'de Esved el-Ansî, Necd bölgesinde Esedoğullarının kâhini Tuleyha b. Hüveylid, Uyeyne b. Hısn el-Fazarî gibi peygamberlik iddiası ile ortaya çıkanlar yanında, Abdullah b. Ebi Serh el-Kureşî, Mikyas b. Sababetü'l-Fihriyyi ve Ka'b b. Eşref gibi yaygın irtidad (riddet) hareketleri ve zekat vermeyen birtakım gruplar türemiştir. Hız. Ebûbekir, mektuplar göndererek onları tekrar dine davet etmiş veya ordular göndererek savaş yapmıştır.¹⁴⁶

Bu yalancı peygamberlerin etrafında toplananlardan bir kısmı, onların gerçekten peygamber olduklarına inanmıyorlardı. Ancak onlar sayesinde Kûreyş'in liderliğinden ve kendilerine yüklenen mükellefiyetlerinden kurtulmak için dinden dönmenin ve yalancı peygamberlerin yanında yer almanın, kendileri için uygun bir yol olduğunu düşünmüşlerdi. Nübüvvet iddiasına sürükleyen ve bu iddiayı destekleyen duygu, Kureyş hâkimiyetine karşıtlık içinde asabiye duygusuyla, kabilecilik şuuruyla yapılan muhalefetti.¹⁴⁷ Müseylime için "Rebia'nın en yalancısı, Mudar'ın doğru söyleyeninden daha sevimlidir"¹⁴⁸ "Allah, Peygamberini Mudar içinde gönderdiğinden beri, Rebia, Rabbine öfkeli." ¹⁴⁹ Esved el-Ansî hareketi de, Kuzey Araplarına karşı Yemen asabiyyetinin tahrik edildiği bir mahiyetteydi.¹⁵⁰ Tuleyha için "Yemin olsun ki, mütteliklerden bir peygambere uymamız, Kureyş'ten bir Peygambere uymaktan daha sevimlidir." diyorlardı.¹⁵¹ İrtidad hareketleri, Medine'nin siyasî ve ekonomik nüfuzunu kırma,¹⁵² merkezî otoriteye karşı çıkma, ümmete rakip kurumlar vücuda getirme özlemi, mahallî bir kültürü ısrarla vurgulama gibi İslâm'la kabilecilik arasındaki çatışmanın dışa vurmasıydı.¹⁵³ Muhtemeldir ki, hürriyetlerini, din vasıtasıyla hakimiyeti altına alarak gasbetmiş gördükleri Kureyş yönetiminden hoşlanmayan kabileler, yeni halifeyle hâkimiyetin Kureyş'de devam ettiğini hissettiler. Fakat herhangi birinin Peygamber'in yerini tutamayacağına inandılar. "Kureyş'in peygamberi" Muhammed'i taklitle veya o bölgelerde yaygın Hermetizmin ve genel olarak gnostik eğilimlerin etkisiyle, peygamberliği bütün insanlar için mümkün gördüler. Bu meseleyle meşgul olmaları, Kâhin ve sihirbazlık özelliklerine de sahip olmaları sebebiyle nübüvvet iddialarında bulundular ve geleneklerinde iktidar mevkiinde olana ödedikleri "itâvet" (mal), bir nevi vergi ve zorla alınan haraç zannettikleri zekatı da vermeyerek Hız. Ebû Bekir'in yönetimine isyan ettiler.¹⁵⁴

Gerçekte Hız. Ebû Bekir'e karşı savaşan ve "mürted" diye isimlendirilen Arapların tamamı bu ismi almalarından dolayı akla ilk geldiği şekilde İslâm dininden dönmüş değillerdi. Ancak bunlar iki gruba ayrılıyorlardı:¹⁵⁵ Zekât vermeyenler olarak ifade edilen birinci grup, zekâtın Peygamber'e verilen bir vergi olduğuna inanıyorlardı. Peygamber'in Rabbi'nin

¹⁴⁵ Fığlalı, "Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı", 247.

¹⁴⁶ Vakıdî, 19, 20,30-31; Belazûri, *Futuhu'l- Buldan*,109,113; Naşi el-Ekber, 14; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l- Hadis*, 360-361; Nevbahtî, 4; İbn A'sam, 14, Makdisî, V, 122; İbn Manzur, *Muhtasar Tarih'u Dimâşk libni Asâkir*, XII, 219; geniş bilgi için bkz. İbn A'sam, 14-70; Taberi, II, 245-306.

¹⁴⁷ İbn A'sam, 26-27.

¹⁴⁸ Taberî, II, 277

¹⁴⁹ Taberî, II, 388.

¹⁵⁰ Taberi, II, 296.

¹⁵¹ Vakıdî, 60. Taberî, II, 262; Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*,4; Hasan, *İslâm Tarihi*, II, 15-16, 19, 25; Abdu'l-Al, 16; Câbirî, *İslâm'da Siyâsal Akıl*, 306-307.

¹⁵² M. Salih Arı, *Hız. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları*, 166.

¹⁵³ Hasan, *İslâm Tarihi*, 16-17, 21-22; Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 24; Câbirî, *İslâm'da Siyâsal Akıl*, 308-309.

¹⁵⁴ Câbirî, *İslâm'da Siyâsal Akıl*, 303, 389-390, 399, 405.

¹⁵⁵ Hasan, *İslâm Tarihi*, 21-22

rahmetine kavuşunca onun halifesine zekât vermenin gerekli olduğunu kabul etmiyorlardı. İşte bu grup hakkında Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e karşı çıkararak Rasulullah'ın "Allah'tan başka ilah olmadığını söyleyinceye kadar insanlarla muharebe etmekle emrolundum. Lâ ilâhe illallah diyen, Müslümanlığın müktezâsı olarak malını ve canını benim elimden kurtarır, ancak (içlerindeki gizli) hesaplarına gelince o (hesabı görmek) Allah'a kalmıştır," hadisiyle delil getirdi. Fakat Hz. Ebû Bekir, bunların zekâtı vermekten kaçınmalarını, dinin en mühim rükünlerinden birinin yıkılışı olarak değerlendirdi ve bu hususta yumuşak davranmanın, dinin diğer esaslarının da yıkılmasına yol açabileceğini düşündü.¹⁵⁶ Amelleri imanın kapsamında gören Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm, onların zekâtı inkar etmediklerini, sadece onu vermeyi reddettikleri için onlarla cihad edilmesinin sebebini, imanın bir parçası olan farzın terki olarak izah etmektedir.¹⁵⁷ Hz. Ebû Bekir, mürtedlerin bu grubunu da acımadan cezalandırma görüşündeydi.¹⁵⁸

İkinci gruba gelince, bunların büyük bir kısmının mensup olduğu kabileler, dinin kalplerine tesir edebilmesi için yeterli bir zaman üzerlerinden geçmemiş, dinde zayıf ve şüpheli kabul edilen kabilelerdi. Bunlar, İslâm'dan dönmüş olup gerçekten Müslüman değillerdi.

Hz. Ebûbekir, mürtedler, yalancı peygamberler ve zekâtı vermeyenlerin üzerine ordular göndermeye başladı. Bu maksadladır ki, onlarla savaşmak için on bir kumandan sancak verdi. Hz. Ebû Bekir, bu komutanlara gerekli talimatı verdikten sonra her birinin tayin edilen bölgelere gitmek üzere yola çıkmalarını emretti.¹⁵⁹

İslâm'a yeniden dönen mürtedlerin bir kısmından olup daha sonraları Kufe'de yerleşerek orayı vatan edinenlerden¹⁶⁰ bazılarının, hem Osman zamanındaki, hem de Ali-Muaviye çatışması sırasında "büyük fitne"de önemli rolleri görülmektedir. Ridde komutanlarının Mahzum oğulları ile Umeyye oğullarından olmasının¹⁶¹ daha sonraki dönemde Emevilere karşıtlıkta bir etkisinin olup olmadığı meselesi de araştırılmaya değer bir husustur.

Hz. Osman'ın katlinden sorumlu olan ihtilâlcî unsurların "yönetimden zarar gören çevreler" olup olmadıkları, bu harekette yer alanların özellikleri, elebaşları, isyan hareketine katılma gerekçeleri ve bunların ridde hadiseleri ile bağlantıları ve aynı zamanda Haricîlerin bu sürecin devamı olup olmadığı ile ilgili pek çok yorum yapılmaktadır. Farklı hâdiseler içinde yer alan kişilerin aynı kabile gruplarına mensup olması dışında bu hâdiselerin doğrudan organizasyon ilişkili sürekliliğine dair bir iddianın ileri sürülemediği açıktır.

Aynı zamanda Ridde savaşları sırasında, kuzey Araplarına karşı Yemen asabiyetinin tahrik edilmesiyle yola çıkan Esved el-Ansî örneğinde olduğu gibi¹⁶² geleneksel olarak güneyli kabilelerin kuzeyli kabilelerle rekabetinin, Emevi yöneticiler karşısında Haşimîleri savunmaya karar vermelerinde ve onlara taraftarlık meyillerinde rolü olmuştur. Kuzeyliler karşısında kendi gurur ve bağımsızlıklarını ortaya koymak isteyen güneyli Araplar, bunu bir vasıta olarak kullanmışlardır.¹⁶³

Ebû Bekir döneminde Arap kabilelerinin askere alınma biçimi, Kureyş ile Araplar arasındaki ilişkileri düzenleyen "hukukî" durumu değiştirmiştir. Bu, Kureyş, Sakîf ve Yesribliler dışındaki bütün mürted Arapları yenilenler durumuna getiren ridde savaşlarının gerektirdiği ilişkidir. Ama "fetih" için asker alma, siyâsî durumu hiçbir zaman değiştirmemiştir. Genel olarak iktidar ve "devlet" Kureyş'indi. Kureyş'in önderi olarak

¹⁵⁶ Hasan, *İslâm Tarihi*, 24.

¹⁵⁷ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Îmân*, 207-252, 212 (Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* içinde)

¹⁵⁸ Buhârî, (bulak baskısı) II,105.

¹⁵⁹ Taberi, III, 227.

¹⁶⁰ Vakıdî, 97, 123, 124; İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l- Hadis*, 360-361; Abdu'l-Al,17-18.

¹⁶¹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 301.

¹⁶² Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 308.

¹⁶³ Mantron, 116; Fazlurrahman,239.

Umeyye oğulları, Hz. Osman'ın hilâfetinin son zamanlarında etkindiler. Özellikle Kureyş'e mensup devlet büyüklerinin servetlerindeki artış göze çarpıyordu. Hz. Osman'a karşı girişilen başkaldırı, Kureyş'e karşı ayaklanması anlamına geliyordu. Kureyş iktidarı altında kanlarıyla ülkeler fethettikleri halde, daha sonra ganimet, haraç ve cizyenin bir bölümünün, hâkim durumdaki Kureyş'e gitmekte olduğunu hisseden kabilelerde o eski Kureyş karşıtlığı depreşti. O dönemin sosyal-siyâsî muhayyiledeki önem boyutunu görmek için, bu ikilemin siyasi-sosyal içeriğini ortaya çıkaran belki de ilk olay, Hz. Osman'ın hilâfetinde Kûfe vâlisi Saîd'in, "Kûfe Sevâd'ı, Kureyş'in bahçesidir" sözü olmuştur. Bu söz, Kureyş'in Kûfe sevadının gelirine göz dikmesi olarak değerlendirilmiştir. Yânî, Kur'an'ın ganimet hakkındaki hükmüne muhalif olarak Kûfe Sevâdının büyük kısmını teşkil eden İran mîrî arazisinin taksim edilmeyerek, müslüman devlet arazisi haline gelmiş ve idaresini Kureyş'in kendi menfaatlerine geçirmiş olma durumuna sebep olan bir sözdü. Buna, başta nüfuzu çok büyük olan Mâlik Eşter en-Nehâî olmak üzere Kufeli Kurrâ ve Kûfeliler şiddetli tepki gösterdiler. Kûfe sevâdına "Kureyşin bahçesi" olarak bakan Ümeyyeoğullarına karşı Kûfelilerin duydukları bu tepki, Hz. Ali ve çocuklarına karşı gösterdikleri sıcak ilginin önemli bir sebebi olmalıdır.¹⁶⁴

Gerçekten de Hz. Osman ile valilerini eleştirme, insanları Ümeyyeoğulları aleyhine kışkırtma ve Hz. Osman'a karşı başkaldırı, kabile düzleminde, Kureyş'e karşı Arap kabilelerinin başkaldırısı niteliğine bürünmüştür. Görüldüğü kadarıyla, isyancıların saflarında etkinlik ve hâkim unsur Yemenlilerdi.¹⁶⁵ Bu söze şiddetle tepki gösteren Malik b. Haris en-Nehai, Süleyman b. Sürad el-Huzai, Hucr b. Adiy el-Kindi, Şüreyh b. Evfel-Absi ve diğerleri gibi Kûfeli Kurrâ, Cemel ve Sıffîn'de Ali ordusunda daha sonra Kufe'de "ilk Şîf" hareketin liderleri olarak göründüler.¹⁶⁶ Hz. Ali'nin saflarındaki çoğunluk Kureyş karşıtı kabilelere mensuptular.¹⁶⁷

Hz. Osman'a başkaldıranlar, bu isyanı Mudar'a karşı Rebia'nın isyanı çerçevesinde yapmış olmalarına rağmen,¹⁶⁸ çeşitli kabile ve oymaklardan oluşları, onları kabile bağından daha üst bir bağ aramaya yöneltmiştir. Emevîlere dolayısıyla Kureyş'e muhalefetin sembolü Hz. Ali olduğundan, yine çocukluğundan itibaren Hz. Peygamber'in hânesinden, ilk Müslümanlardan, amca oğlu oluşunun yanısıra damadı da olduğundan, bu bağdan soyu aşan ve kuşatan "ruhî" bir yakınlık oluşturdular. Böylelikle, Ali'ye bağlılık, yani ona yandaşlık kabileyi aşan ilk görüntüyü oluşturdu.¹⁶⁹

Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın bazı siyasi kararlarına muhalefet ettiğine, durumdan hoşnut olmayanların sözcüsü olarak görüldüğüne ve muhaliflerin sembolü haline geldiğine dâir işaretler vardır.¹⁷⁰ Hz. Ali'nin hilâfeti üstlenir üstlenmez şikâyet edilen vâlileri hemen görevden uzaklaştırdığı, Ümeyyeoğullarından bazı kişilere verilen iktâları (devlet toprağı) da geri aldığı görülür.¹⁷¹

Ali Sami Neşşâr, fakir halk yığınlarının yönlendirilmesinde büyük ölçüde etkili olan iktisâdî durumun, Hz. Osman dönemi ayaklanmasında ve fakir halk topluluklarının Hz. Ali'nin etrafında toplanmasında önemli rolü olduğunu ileri sürer.¹⁷² Ayrıca, Hz. Osman zamanında gayri memnun mevâlînin, Hz. Ali'yi kurtarıcı olarak gördüğü ve Hz. Ali'nin de onların bu tavrını desteklediği¹⁷³ iddia edilir. Aynı zamanda özellikle Kufe ehlinin Hz.

¹⁶⁴ Belazurî, *Ensâb*, V, 31; Taberî, II, 637; İbn A'sam, I-II,383; Mes'ûdî, II, 346; Vloten, 50; Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*,106; Jafri, 82; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 316-317.

¹⁶⁵ Taberî, II, 652; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 316-320.

¹⁶⁶ Belâzurî, *Ensâb*, V,40; Mes'ûd, II, 346, 352-353; Jafri, 82

¹⁶⁷ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 320.

¹⁶⁸ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 469.

¹⁶⁹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 469.

¹⁷⁰ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 155; Bilgi için bkz. Fatih Topaloğlu, *Hz. Ali'nin Hz. Osman Devri Siyasî Olaylarına Yönelik Tutumu*, 50-59, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

¹⁷¹ Kalhâtî, 57; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 382.

¹⁷² Ali Sami Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 313.

¹⁷³ O'leary,65; Nevin Mustafa, 215-216;

Osman'ın hilafetinin bilhassa son yıllarından beri Hz. Ali'ye ümitle bağlanarak onun hilafetini isteyen bir temayül içerisinde bulunduğu nakledilir. Bununla birlikte onun, Hz. Osman'ın huzuruna çıkarak ona fitneyi haber verdiği ve Hz. Osman'a yardımda bulunduğu da kaydedilir.¹⁷⁴ Anlaşılan odur ki, Hz. Ali'ye itibar eden bazı kişiler, onun insiyatifi dışında Hz. Ali ile ilgili birtakım beklentilere girmişlerdir.

Hz. Ali'nin hilâfeti boyunca kaldığı Irakta insanlar, Hz. Ali'yi takdir etmeyi gerektiren faziletlerini bizzat gördüler ve hiç bir zaman Emevilere kalben dost olmadılar.¹⁷⁵ Böylece Kûfe'de Emevî hâkimiyetinden rahatsız olan kitleler arasında çoktan beri kuvvetle yayılmış olan Ali taraftarlığı fikri içerisinde ve Ehl'i-Beyt adına yürütülen muhâlefette yer aldılar. Sadece muhâlefete katılmakla kalmadılar, bu "muhâlefetin ideolojisi"ni de oluşturdular.

Câhiliye döneminde Ebû Süfyan gibileri tarafından temsil edilen tüccarlar ve aristokratlara karşı Mekke'nin köleleri, mazlumları ve yoksulları olan aşağı tabaka, kendi şartlarını geliştirmeye uygun fırsatı ve ütopiyalarını (kusursuz toplum düşüncesi) İslâm'da bulmuşlardı. Eski aristokrasi üstünlüğünü kaybederek Mekke'nin eski aşağı tabaka halkı, üst mevkide bir statü kazanmıştı.¹⁷⁶ Bu eski aristokrasi İslâm tarihinin ilk dönemlerinde Emevilerle tekrar ortaya çıkmış oldu. Toplumun aristokrasi dışındaki kesimleri ve eski köleleri olanlar, bu aristokrasiye karşı mücâdelenin sembolü olarak Hz. Ali'ye taraftarlığı benimsediler. Hz. Ali taraftarlığı; bazı Arab kabileleri ve mevâlî için, Emevîlere muhalefetlerini göstermenin aracı ve Arab aristokrasisine karşı olmanın bir vâsıtası idi.¹⁷⁷ Bu hareket, başlangıçtan itibaren çeşitli sebeplerle kendilerini Emevî yönetimin baskısı altında hisseden mağdur ve mazlumların, bir azınlık pozisyonuna zorlanmış ve siyâsî yönden toplumda bir yeri olmayan, siyâsî özelemleri bastırılmış gayri memnun sınıfların inançlarına da bir sığınak ve kimlik olmuştur.¹⁷⁸

Hz. Ali sülâlesi ile Hz. Abbas sülâlesi arasındaki çekişmeler de sahabe hakkındaki farklı kanaatlerin oluşmasında etkili hususlardan biridir. Bu iki ailenin hangisinin efdal olduğuna dair tartışmalar Emevîlere karşı verilen mücâdele dönemlerinde de zaman zaman yaşanmış, Haşimoğullarının Talibî veya Abbâsî kolunun hangisinin halifelîğe daha layık veya hak sahibi olduğu konusunda da zaman zaman aralarında ihtilaf olagelmıştır.¹⁷⁹ Tarihî süreçte Haşim oğullarının bütün soyunu "Ehl-i Beyt"e dahil eden yaklaşımlarda, Abbasoğulları da Ehl-i Beyt'e dahil olduklarını¹⁸⁰ iddia etmişlerdir.

Hz. Peygamber'e olan akrabalıkları nedeniyle her yerde büyük bir itibar gören Abbâsiler, Emevilere karşı Irak halkının ve doğudaki Arap askerleri arasında birlikte etkin davet yapmak için Hz. Ali evlâdının yardımını temin etmişlerdir.¹⁸¹ Ancak yönetimlerinin ilk döneminde de Ali ailesiyle ilişkilerini kestiklerini ilân etmişler, hilâfetin kendi hakları olduğunu iddia ederek kendi hilâfetlerine meşrûiyet kazandırmaya çalışmışlardır.¹⁸² Hz. Ali taraftarı olan kişilere karşı da onları öldürmeye kadar giden bir tavır içerisinde hareket

¹⁷⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 543; İbn Ebî'l-Hadîd, III, 6, 14; Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, 119-120; Hasan, "Aspects of Shi'ah History", 271; Abdu'l-Al, 21.

¹⁷⁵ Subhi esSalih, *İslâm Mezhepleri*, 78.

¹⁷⁶ Şeybi, *Sufism and Shi'ism*, 13

¹⁷⁷ Mantron, 193.

¹⁷⁸ İbn A'sam, VII-VIII, 318; Fazlurrahman, 242; Fahri, 41.

¹⁷⁹ Taberî, IV, 126; Mes'ûdî, III, 252; İsfehânî, *el-Ağâni*, XII, 230; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 143-144, 372-373; Ahmed Cevdet Paşa, II, 102, 111-112; Abdulaziz Muhammed el-Lümeylim, *el-Alâkatu Beyne'l-Aleviyyîn ve'l-Abbâsîn*, 27; Hüseyin Atvan, *ed-Da'vetu'l-Abbâsiyye Mebadu ve Esâlib*, 99. Abbasilerin Alioğullarını kendi yönetimlerine rakip olarak görmelerinin yanında diğer muhtemel sebepleri için bkz. Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Şiîlik Pröblemi*, 310.

¹⁸⁰ Bkz. Moshe Sharon, "Ahl al-Bayt-People of The House", 169-180; İbrahim Sarıçam, "Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Haşimiyâtı II", 201-232; Nahide Bozkurt, "Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz", *İslâmîyât*, III/3 (2000), 148-158; Cem Zorlu, "Abbasî Devletinin Meşruiyeti Problemi çerçevesinde Mansur İle Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin Karşılıklı Yazdıkları Mektupların Analizi", 5-23.

¹⁸¹ İbn A'sam, VII-VIII, 357.

¹⁸² Taberî, IV, 431, 432, 435.

etmişlerdir.¹⁸³ Ali Ehl-i Beytinin Huseyni çizgisi, yönetimle bir müddet sulh içinde, yönetimi yıkmayı düşünmeyen mutedil bir çizgiyi devam ettirmişlerdir.¹⁸⁴ Abbasîler, Hasanî çizgiyle çatışma durumundaydı ve çeşitli şekilde onların çoğunun ölümüne sebep oldular.¹⁸⁵ Abbasîlerin zulmüne karşı 145/762 senesinde Hasanî çizgide bulunan Muhammed nefsu'z-Zekiyye¹⁸⁶ ve aynı sene kardeşi İbrahim b. Abdullah, Irak'ta¹⁸⁷ başarısızlıkla sonuçlanan isyan hareketlerine giriştiler. Bu sebeple de çeşitli vilâyetlere dağılmış yakınları Alioğullarının imâmeti davasının ortadan kaldırılması için takibata uğrayarak başlarına üzücü hadiseler gelmiştir. Bu şekilde Abbasilere karşı isyan ateşi söndürülmek istenmiştir.¹⁸⁸ Bu dönemde Keysânî, İsmailî ve Zeydî çizgide de zaman zaman başkaldırı tavırları olmuştur.¹⁸⁹ Ümitlerini, Peygamber evinin Ali kolunun iktidarına bağlamış olanlar, acı bir ümitsizliğe düşerek, her tarafta, büyük bir hayal kırıklığına uğradılar. Bunlardan bir kısmı Abbasîlere karşı başarısızlıkla neticelenen isyanlara destek vermiştir.¹⁹⁰

Abbasîler döneminde, Alioğulları ile Abbâsîler arasındaki ilişkilerin istisnâi sulh atmosferi sayılabilecek ara dönemler dışında, genel olarak gergin ve çatışmalarla geçen bir seyir takip ettiği görülür.¹⁹¹

B. Sosyo-Ekonomik Bazı Âmiller

Birçok tarihî ve siyasî olayda olduğu gibi, konu edinilen fitne olaylarında da, sosyo-ekonomik âmillerin etkisi, üzerinde durulması gereken bir başka husustur. Günümüzde de çok bâriz olarak görüldüğü gibi, iktisâdî hayat; siyasî, sosyal ve kültürel olarak görülen hadiselerin; oluşum, değişim ve gelişmelerinde önemli bir etkidir. Bu durumu; gerek toplumların tarihî tecrübesinde, gerekse devletlerin çöküş ve yükselişlerinde de görmekteyiz. İslâm tarihinde, siyasî, dinî bir nitelikte ifade edilen tarihî birçok gelişmenin arka planında; iktisâdî hayatın belirlediği ve etkilediği siyasî, sosyal ve kültürel gelişmelerle, bunlara bağlı olarak dinî hayatın da etkilenmesi yatmaktadır. Özellikle ilk fitne hadiseleri ve siyasî gelişmelerin anlaşılmasında önemli bir mesele olarak ele alınması gereken bu durumun göz ardı edilmesi, hadiselerin gerçek boyutları ile anlaşılmasını zorlaştıran bir kusurdur. Genellikle siyâsî ve dinî sebeplere dayalı olarak, kısmen de sosyal ve kültürel sebeplere bağlı olarak açıklanan bu tarihî gelişmelerde, iktisâdî faktörlerin pek ele alınmadığı görülmektedir. Bütün bu ilk dönem ortaya çıkan hadiseler ve gelişmelerde vurgulanmayan iktisâdî boyut, aslında gereği kadar bilinen bir husus da değildir. Bu etken araştırıldığı zaman, siyasî, fikrî hadise ve gelişmeler olarak nitelenen tarihî olayların önemli bir bölümünün sebepleri ve sonuçları üzerinde büyük etkisi açığa çıkacaktır.

Yezid b. Habib, “bu ümmetin Hz. Peygamber sonrası işlediği en büyük üç masiyet” arasında, Hz. Osman’ın katli ve Kabe’nin yakılması olayların yanında, Müslümanlardan cizye alınmasını da ifade eder ki, bu husus, Müslümanın şahsiyetini küçük düşüren ve onun şerefini rencide eden bir olay olarak diğerleri kadar önemli görülmüştür.¹⁹²

¹⁸³ Yakubî, II,345-349; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II,121; Taberi, IV, 245, 360; Mes'ûdî, III, 270; İbnu'l-Esîr, V, 436; Ahmed Cevdet, II, 116-117, 123-124.

¹⁸⁴ Nevin Mustafa, 242-248.

¹⁸⁵ Belâzurî, *Ensab*, V,111.Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, 303. Ahmed Cevdet, 135.

¹⁸⁶ Dineverî, 352; Mes'ûdî, III, 306-307; İsfehânî, *Makatilu't-Tâlibîn*, 161; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 529 vd.; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 595; Hasan, *İslâm Tarihi*, II,432.

¹⁸⁷ Dineverî, 352; İbn A'sam, VII-VIII, 345; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 529 vd.; İbn Kesir, *el-Bidâye*, X, 43 vd.; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 595; Hasan, *İslâm Tarihi*, II, 435.

¹⁸⁸ Dineverî, 352; Bağdadî, *Fark*, 57, 58, 241; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 595; Hasan, *İslâm Tarihi*, II, 440-441, 444, 446-447, 448-449.

¹⁸⁹ Nevin Mustafa, 221, İsmailiyye çizgisiyle irtibatlı Karamita ve Zeydi çizgide Ali b. Muhammed b. Ahmet b. Ali b. İsa b. Zeyd b. Ali 'nin liderliğini yaptığı Zenc hareketi gibi.

¹⁹⁰ Taberi,IV,366; Huleyf, 119-120.

¹⁹¹ Geniş bilgi için bkz. Nevin Mustafa, 242-248; Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyâsî İsyânlar*, 218-282; Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt*, 133-336.

¹⁹² Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-Emval*, 70.

İlk önemli siyâsî gelişmelerden birisi ve sahabe arasında önemli ihtilaflara sebep olan bir mesele olarak Hz. Osman'ın katline giden süreç, bu yönüyle incelenmelidir. Hz. Osman'a muhalefetin ortaya çıkışında muhtemel iktisâdî nedenler: Devlet ve isyancılar açısından ele alındığında, gelir¹⁹³ ve giderleriyle¹⁹⁴ devletin mâlî yapısı¹⁹⁵, maaş sistemi, harcama usulleri, toprak yönetimi ve fethedilen arazilerle ilgili hüküm¹⁹⁶ ve uygulamaların eyaletlerde bazı sıkıntılar ortaya çıkarmasıdır. Bununla birlikte, kabilelerin yeni yerleşim merkezlerine göç etmesiyle eski iktisâdî hayatlarından uzaklaşarak, maaş ve ganimete dayalı bir gelirle, mâlî açıdan iktidara bağımlılığa itilmesidir. Kabîleler, göçebe hayatından yerleşik hayata geçerken hayvancılığa dayalı bir geçim tarzından devletin tahsis ettiği ganimetlerin yanısıra, ödenek ve maaşlara dayalı bir geçim tarzına geçtiler. Kendilerine özgü yapıları olan ve kendi işlerinde söz sahibi bağımsız birimler olma halinden, merkezî otoriteye sahip devlet içindeki sosyal birimlere dönüştüler.¹⁹⁷

Hz. Ömer, Irak Sevad arazisini ve sahipleri olan çiftçileri olduğu gibi kendi hallerinde, nesiller boyu, bütün Müslümanlar için amme malı (fey) olarak bırakmıştı. Arazi üzerine haraç, sahipleri üzerine de cizye koyarak, haraç ve cizyeyi kendilerinden almıştı. Sevad halkı, Nabatî'ler (Irak'taki İranlılar), cizye mükellefetiyle haraç arazisi denilen Sevâd arazisini Müslümanlar hesabına işleyen kiracı durumundaydılar.¹⁹⁸ Hz. Ömer'e kadar, eğer bir yer savaşla alındıysa, topraklarına el konularak ganimet olarak fatihler arasında paylaştırıldı. Sahipleri, kendi toprağının sahibi olmaktan çıkarak, onu işlemeye devam ederlerdi. Fakat gelirlerinin bir kısmını, toprak vergisi (harac) olarak fatihlere vermek zorundaydılar. Hz. Ömer'den sonra, topraklar, işletilmek üzere sahiplerine bırakılmıştır. Karşılığında, İslâm devletine ödenmek üzere, harac denilen bir vergi konulmuştur. Toprak, sulh ile ve savaşız alınmışsa, anlaşmaya göre, onlardan belli miktarlarda harac alınmıştır. Eğer halk gönüllü olarak İslâm'a girmişse, onlar harac ve cizye yerine, zekat ve öşür ödemekle yükümlü tutulmuştur.¹⁹⁹ Hz. Ömer döneminde, savaş dışında gayr-i müslimlerden elde edilen ve fey diye isimlendirilen devletin gelir kaynaklarından birisi, yani fey gelirleri, Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen fetihler sonucu büyük bir artış göstermiştir. Hz. Ömer, Haşr Sûresi'nin 7-10 âyetlerine göre bu fey gelirlerinin, bütün Müslümanlara ait olduğu sonucuna varmıştır.²⁰⁰

Daha sonra bazı garnizon kasabaları mâlî sistemden şikâyetçi oldular. Kendi bölgelerinin gelir kaynaklarının doğrudan kendilerine tahsis edileceği yerde, fey' yani devlet malı kabul edilerek Medine'den kontrol edilmesi hoşlarına gitmedi. Bazıları fethedilen toprakların savaşta kazanılan ganimetler gibi, doğrudan askerlere dağıtılması gerektiğini ileri sürmüş gibi görünüyorlar. Her halükarda varidâtın hiç bir bölümü Medine'ye gönderilmeyecekti.²⁰¹ Ordugah şehirlerde ve garnizonlardaki Müslüman muhacirlerin maaşları konusunda da idarenin arzusuna göre davranması daimi bir şikâyet mevzusuydu. Çünkü maaşların kaynağı olan fey'in varidatı, ganimet hukukuna göre tamamıyla fatih orduların varislerine ait olup aslında bu varidatın bütünü ile kendilerine taksim edilmesi talebi hiç bir zaman susmamıştı.²⁰²

Diğer taraftan devletin iktisâdî hayatı düzenlemede bazı tedbirleri alamaması ve beklentileri karşılayamaması da sonuçları itibariyle bazı sıkıntılara sebep olmuştur. Siyasî

¹⁹³ Devletin gelirleri; zekat, humus, haraç, cizye, öşür ve diğer gelirlerdi. Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 185, 285; Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-Emval*, 38-40, 51; Belazürî *Futuhu'l-Buldan*, 83.

¹⁹⁴ Devletin giderleri; Atâlar ve maaşlar, diğer giderler

¹⁹⁵ Bkz. Akarsu, 45-58.

¹⁹⁶ Ebû Ubeyd *Kitabu'l-Emval*, s.77-78.

¹⁹⁷ Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 32.

¹⁹⁸ Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-Emval*, 82, 84, 94, 97, 106.; Ebû Yusuf, 118, 134.

¹⁹⁹ Mustafa Fayda, *Hz. Ömer zamanında Gayr-ı Müslimler*, 91.

²⁰⁰ Mustafa Fayda, "Hz. Ömer ve Fey", AÜİFİED, V, Ankara 1982, 202

²⁰¹ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 155.

²⁰² Mes'ûdi, VI, 35-36. Wellhausen. *Arap Devleti ve Sukûtu*, 140-141.

rahatsızlıkların arttığı dönemde devlet, kurumlarını yerleşik, ticârî hayatın gereklerine uygun olarak yenileyememiştir. Bu durum da bölünmeye, mâlî kurumların gerilemesine ve parasal ekonomiden, toprağa dayalı tarımsal ekonomiye geri dönülmesine yol açmıştır.²⁰³ Kabilevî yaşamı devlete dönüştüren bir toplum yapısı, bir dönem sonra yeniden kabilevî aşamanın zuhuruna benzer bir yapıya sahip olmuş. Bunun da iktisâdî hayat ile siyasî ve fikrî gelişmeler üzerinde olumsuz etkileri meydana getirmiştir.

Bazı değerlendirmelere göre Hz. Ebûbekir'in hilâfeti döneminde başlayan “atâ” uygulamasının, Hz. Osman'ın hilâfetinde, Kureyşle diğer kabileler arasında huzursuzluk, iktisâdî ve sosyal farklılaşmalar doğuran sonuçları olmuştur.²⁰⁴ Ebû Zer el-Ğıfârî'nin de fazla servet sahibi olmaya, hayat standartlarının değişmesine ve lüksün yaygınlaşmasına tepki gösterdiği nakledilir.²⁰⁵ Farklı kaynaklarda, Ebû Zer ile ilgili birbirinden farklı rivâyetlere de yer verilmektedir.²⁰⁶

Hz. Osman, arazînin îmar edilmesinin, âtıl kalmasından daha hayırlı olacağını Müslümanların çıkarına daha uygun düşeceğini ve haraç gelirlerini artıracaklarını düşünmüş, imar edilmesi ve vergi verilmesi şartıyla uygun gördüğü²⁰⁷ bazı yakınlarına Sevâd bölgesinden arazi vererek “iktâ” etmişti. Bu hususun da siyâsî ve sosyal karışıklıklarda önemli bir rol oynadığı belirtilir.²⁰⁸ Kabileler ise, fethedilmiş arazilerin ümmetin mülkü kabul edilerek, Medine'nin gözetimi altında, işlenmek üzere yerlilerin ellerine bırakılmasından veya kendilerine dağıtılmamasından rahatsızdılar. Fetih dalgasının durulmasından sonra, yüklü ganimetlere alışmış ve harcamalarda savurganlık eğilimi içine girmiş olan kabileler, kendilerine sadece devletin tahsis ettiği ödenek ve maaşların dışında, fetihlerin meyvelerinden mahrum bırakıldıklarını farkettiler. Kureyşle diğer kabileler arasında mâlî sistemin ortaya çıkardığı maddî farklılaşma, aralarında mevcut kabilevî anlaşmazlığı daha da derinleştirdi. Hz. Osman'ın önemli şehirlere bazı Ümeyyeoğullarını yönetici olarak tayin etmesinden, yönetimin Kureyşliler'in elinde olduğunu ve kendi rollerinin ikinci derecede olduğunu görüyorlardı. Hz. Osman'a karşı isyan, birinci derecede kabilelerin Kureyş'e isyanını sembolize etmekteydi.²⁰⁹

Kutluay, ilk zamanlardan beri, Müslümanlar için büyük miktarlarda para sarfetmesi ile tanınan, Tebûk seferine çıkan ordunun teçhizatını tek başına donatacak derecede zengin ve o nisbette cömert olan Hz. Osman için “çok para harcamaya alışmış bir insandı” denebileceğini, Beytül-Mal'i adetâ hesapsızca sarfetmeye başlamasının ancak böyle anlaşılabileceğini kaydeder. Genellikle Emevî ailesinden olanlar için harcadığı paranın şahsının olmadığına dikkat çeker.²¹⁰

Emevî halifeleri de, “Siyasî atâ”yı, ganimet, haraç ve cizye gelirlerinden olan malı, Irak halkını Ali taraftarlarına karşı kıskırtmak, onları desteksiz bırakmak, kabile önderlerinin ve ileri gelen insanların dostluğunu kazanmak, rakiplerini susturmak ve muhalefetlerini önlemek için kullandılar. Ne var ki ordu atâsı, yakın çevre atâsı ve siyasî atâ gibi çeşitli atâlar gelirleri tüketirken, “atâ devleti”, kimilerini hoşnut edebiliyor, kimilerini susturabiliyor ve kimilerinin muhalefetlerini erteletebiliyorsa da, istikrarı ebediyen sağlayamıyordu. Bu siyâset,

²⁰³ Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 7-8.

²⁰⁴ Mes'ûdî, II,342,343; Abdulaziz Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 100-103. Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 372.

²⁰⁵ Taberî, II,615 ; Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 104; Rayyis, 57-58; Ahmed Ağırakça, *İslâm'da İlk Teccid Hareketi ve Ömer b. Abdulalîz*, 36-37; Abdulmecid Muhammed Aktaş, *Ebû Zer el-Ğıfârî ve Arâuhû fi's-Siyâseti ve'l-İktisâdî*, 1981, 329; Genellikle Şiî eğilimli oldukları kabul edilen Yakubî, Mes'ûdî ve benzer tarih kaynaklarında, özellikle Hz. Ali'ye muhalif addedilen bazı sahâbenin servet zenginliği rakamlarla dile getirilerek anlatılır. Ne var ki, dönemin refahını artıran iktisâdî gelirinden, özellikle ganimet gelirlerinden pay alan diğer isimlere yer verilmemesi de dikkat çekicidir.

²⁰⁶ Bkz. Aycan, *Muaviye b. Ebî Süfyan*, 105-109; Görmez, *Ebû Zer*, 178-182.

²⁰⁷ Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-Emval*, 312.

²⁰⁸ Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-Emval*, 112; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 11-13 şikâyet konularının büyük kısmının haksızlığını belirtir; Mantron, 114; Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 31, 103-104.

²⁰⁹ Durî *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 30-31, 101-104;

²¹⁰ Kutluay, *İslâmiyette İtikâdî Mezheplerin Doğuşu*, 31.

kabilelerin birbirleriyle çatışmasına kin tohumları ekiyor, içteki kinleri körükliyor, fitneler çıkarıyordu. Sonuçta, devletin ancak haracı arttırmakla ve tahsil düzenini bütünüyle gözden geçirmeyi gerektiren önlemlere başvurmakla önleyebildiği malî bir bunalım doğdu.²¹¹ Bu atâ siyasetinin, eşitsizlik ve adaletsizliğe yol açmasına karşı olarak, eşit dağıtılması ve adaletli uygulanmasını şiddetle isteyen bir bilinç kuvvetlendi.²¹²

Haşimoğulları önderleri de, çevrelerindeki insanların ihtiyaçları için bu atâya ihtiyaç duymuşlardır. Hz. Hasan'ın Muaviye'ye biatında, İbn Hanefiyye'nin Abdulmelik b. Mervan'a biatında, atâ ve pekçok ayrıcalığın da payı olabileceği ifade edilir.²¹³

Ömer b. Hattab'ın maaş dağıtımında izlediği Hz. Peygamber'e yakınlık ölçüsüne dayalı yöntem yerine Emeviler, Kûfeli kabileler arası dengeyi ve devletin verdiği maaş sistemini kullanarak Kûfe'de çıkan isyanları bastırmıştır.²¹⁴ Emevilerin, öteden beri Haşimoğullarının hareketlerini murakebe ederek, onları siyasetten uzak tutmaya, toplumdan ayırmaya yönelik uyguladıkları bu atâ siyaseti, Kûfelileri ihanete iten hususlar arasında da sayılabilir. Emevîlerin bütün halifeleri tarafından aynı siyâsetin uygulandığı söylenemez. Aslında, muhalif tavırlara göre belirlenen, şartlara ve kişiliklere göre değişen bir siyâsetten bahsetmek daha doğru olur.

Hz. Ali ile ilgili bazı değerlendirmelerde, Hz. Ali'ye biat eden Kûfe halkının²¹⁵ onun taraftarları ve yardımcıları olması yanında, bir takım ekonomik, ulaşım, askerî ve siyasî sebeplerle Hz. Ali'nin Medine'yi terkedip Kûfe'yi hilafet merkezi yapmasının²¹⁶ bölge halkının sevgisini kazanmada etkisi belirtilir. Hz. Ali'nin siyasî faaliyetlerinde Cemal ve Sıffin'de bu sevgi ve itibarın desteğe dönüştüğü görülür.²¹⁷

Hz. Ali'yi adâletin sembolü olarak taraftarlarının çoğunluğu adâleti “atâ'yı arttırma” olarak anlıyordu. Hz. Ali'nin kendisi yoksul büyümüşü, arkadaşları da, İslâm'ın ilk dönemlerinde, Kureyş'in en şiddetli işkencelerine mâruz kalan “zayıflar”dı. Bazı rivâyetlere göre, Kûfedeki Yemenliler gibi, Osman'ın vâlilerini ve âtadaki tasarruf biçimini eleştiriyordu. Bu sebeple hilâfeti üstlenir üstlenmez şikâyet edilen vâlileri hemen görevden uzaklaştırdığı, Ümeyyeoğullarından bazı kişilere verilen iktâları (devlet toprağı) geri aldığı görülür.²¹⁸ Hz. Ali'nin döneminde, iktisâdî adâlet sahasındaki siyasetinin neticesinde, özellikle Kûfe halkının gelir durumunun ve refah düzeyinin oldukça iyi olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde iktisâdî birçok gelişme olmuştur. Kûfe, beytülmalin bulunduğu ana hazine merkezi durumundaydı. Hz. Ali'nin iktisâdî adâlet sahasındaki uygulamalarında; Arap-Mevali ayırt edilmeden, fey ve maaşların eşit dağıtılması ve gayr-i müslimlerin refah içinde yaşamaları, askerlere ve halka yardımların yapılması, sevâd arazisine dâir vergi sisteminde bazı değişiklikler yapması, bu vergi reformuyla gayr-i müslimlere karşı müsamahalı davranışları ve Onun cizye ve haraç konusunu kendi içtihadıyla farklı uygulaması²¹⁹ onun özellikle gayr-i müslimler de dahil, bu bölge halkınca sevilmesinde önemli etkenlerdir.

Bazı değerlendirmelere göre özellikle Kûfe halkı Peygamber ailesine mensup birinin halife olmasının, adaleti tesis edeceğine inanıyorlardı.²²⁰ Hz. Ali'ye meyledenler, Ali'nin hakkının büyük ölçüde yenmiş olduğu kanaatında idiler. Ali'nin öldürülmesinden sonra da Kûfe de bulunan taraftarları, halifelğin talihsiz Hz. Ali ailesine verilmesini istediler.²²¹ Daha

²¹¹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 502, 507-508.

²¹² Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 75.

²¹³ Taberî, III, 168; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 405; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 507-524. Emevîler de Zübeyriler de Ehli Beyt'in biatını almaya önem veriyorlar. İbn A'sam, V-VI, 357.

²¹⁴ Wellhausen. *Arap Devleti ve Sukûtu*, 61.

²¹⁵ Yakûbî, II, 178; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 190.

²¹⁶ Minkari, 8-10; İbn A'sam, I, II, 222; Mes'ûdî, II, 360, 381.

²¹⁷ Ebû Yusuf, 279; Hichem Djait, “*Al-Kûfe*”, 348.

²¹⁸ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 382, 386.

²¹⁹ Bakır, 203-204, 219-220, 232, 236, 242, 249, 259

²²⁰ İbrahim Hasan, *Aspects of Shi'ah History*, 272.

²²¹ Fazlurrahman, 239-244.

sonraki dönemlerde de Ehl-i Beyt çevresinden, imam arayışında, bu anlayışların etkisi devam etmiş olmalıdır.

C. Geçiş Sürecinin Problemleri.

Peygamber sonrası dönemde bazı sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasî gelişmelerin ortaya çıkardığı sorunlar; “Peygambersiz hayata intibak problemleri”, “bedevîlikten hadariliğe geçiş”, sosyal ve kültürel değişimlerin sancıları ve geçiş süreci problemleri olarak ifade edilebileceğimiz sıkıntılardı.

Kur’an ve Sünnette yönetim meselesini düzenleyen bir nass bulunmadığından ve Arapların yönetim ve devlet alanında köklü gelenekleri olmadığından, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslümanların hayallerinde var olan ‘emir’ örneği, ordu komutanı örneğidir. İslâm’ın kurumsal bir yapı olarak önerdiği bir yönetim sistemi olmadığından İslâm dâvetinin gelişimiyle birlikte, başlangıçta ve Hz. Peygamber’in vefatından sonra, ‘savaş emiri’ örneği üzerine dayanan bir yönetim sistemi kuruldu. Bu, zamanın ihtiyaç duyduğu, koşulların dayattığı bir durumdu. İslâm Devleti, fetihler ve İslâm’ın yayılmasıyla birlikte genişledikçe, ‘savaş emiri’ örneği, meydana gelen gelişmeleri ifade etmek için yeterli olmamaya başladı ve böylece hukukî bir boşluk meydana geldi. Mesele, barışçı ve hukukî bir çözüme kavuşturulmadığından kılıç konuşmaya başladı. Böylece “hilâfet, saltanata dönüştü”.²²²

Müslümanların karşılaştıkları fitne hadiselerinde kontrol dışı gelişmeler, istenmeyen olaylar zincirini körüklemiştir. İlk fitne hâdisesine bu açıdan yaklaşıldığında, denebilir ki, bu dönemde yaşanan fitne meselesinin birinci derecede sorumlusu Hz. Osman’ın kendisi değildir. Daha doğrusu, kendisine intikal eden, ancak değiştiremediği şartlardan, fetihlerin etkileri ve özellikle devralınan malî sistemden kaynaklanmıştır. Fitnenin kaynağının ve köklerinin geçmişe dayalı ve derinlerde olduğu gerçeği, Hz. Osman’ın ölümüyle yaşanan gelişmelerle ve ayrılıklarla teyid edilmiştir.

Hz. Osman döneminde ortaya çıkan ihtilaf ve fitnelerin zahirî sebepleri olarak ileri sürülenler yanında bazı yorumlar da yapılmaktadır. Bu değerlendirmelere göre sahâbenin ileri gelenlerinin çeşitli şehirlere dağılmalarına müsaade edilmesi, Ebû Zer olayında olduğu gibi bazı sıkıntılara sebep olmuştur. Aynı zamanda sahâbîlerin eleştirilerinden ve istişaresinden doğrudan istifade etme imkanı ortadan kalkmıştır.²²³ Hz. Osman’ın halifeliğinden önce sahâbîlerin çoğu Medine’de, pek azı da Mekke’de kalıyorlar, cihad gibi bir neden olmadıkça buralardan ayrılmıyorlardı. İşleri bittiğinde tekrar bu şehirlerde bir araya geliyorlardı. Birlikte olmaları, meseleleri daha kolay çözümlenmelerine ve görüş birliğine yardımcı oluyordu. Hz. Ömer’in izlediği siyâsetlerden biri, gerek Muhâcir’den gerekse Ensardan olsun sahâbîlere, Medîne dışında ikâmet etmelerine izin vermeyişiydi. Onlar gazâ, eğitim, yöneticilik ve hâkimlik gibi işler nedeniyle Medîne dışında bulunur, işleri bittiği zaman, Medine onlar için yeniden ikâmet yeri olurdu. Orası devletin merkezi, hilâfetin temeliydi. Sahâbîler İslâm’ın mesajını taşıyan öncülerdi, o bakımdan ümmetin bütün işlerinde halifeye yardımcı olup desteklemeleri gerekiyor, bu da onların halifeye yakın olmalarını zorunlu kılıyordu. Hilâfet Hz. Osman’a geçtiğinde, O, sahâbîlerin istedikleri takdirde Medîne dışında İslâm beldelerinden dilediklerine yerleşip ikâmet etmelerinde bir mahzûr görmeyerek, bu konuda onları serbest bıraktı. Böylece sahâbîlerin fıkıh ve kıraat âlimleri fetholunan beldelere dağıldılar. Basra ve Kûfe gibi şehirlere üç yüzü aşkın sahâbî yerleşti. Sahâbîlerden bir kısmı da Mısır ve Şam gibi şehirlere giderek ikâmet ettiler.²²⁴

İslâm tarihinde Hz. Osman’ın hayatına son veren ve sonuçları itibariyle de büyük fitneyi koparan çok önemli siyasî hadiseler, sosyal ve kültürel değişimlerin problemleri bölgelerinden kaynaklanmıştır. Bazı sebeplerle Hz. Osman’ın aleyhinde olan Basra, Kûfe ve Mısır eyâletlerinden bazı toplulukların, çeşitli konulardaki şikayetlerini iletme üzere

²²² Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesi’nde Yeniden Yapılanma*, 87-89.

²²³ Ebû Zehrâ, *İslâm’da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, 32-33.

²²⁴ Câbir Alevanî, *Müslümanlar Arasında Görüş Ayrılığı ve İslâm’da İhtilâf Usûlü*, 67.

Medine'ye gelmeleriyle başlamıştır.²²⁵ Bunlar, zâhiren Hz. Osman'dan adâletle iş görmesini talep ediyor gibi gözüktüler ise de, bunun tersi olarak kalplerinde Hz. Osman'ı öldürmek fikri yerleşmişti. Netice de Hz. Osman'ı şehîd ettiler. Hz. Osman'ın katli ile fitne ve kargaşalıkların kapıları açıldı.²²⁶ Hz. Osman'ın evini muhasara ederek 40 gün kuşatma altında tuttular. Müslümanların zarar görmesinden kendisinin zarar görmesini tercih etmiş, Hz. Osman'ın konağı kuşatıldığında Hz. Hasan ile Hüseyin, Abdullah ibn Ömer ve İbn Cafer ve benzeri kimseler kapısına gelerek, onu korumak istediklerinde, Müslümanlar arasında ayrılık husule gelmesinden, Müslümanların birbirlerine kılıç kullanmalarından sakınarak, ülfet ve kardeşliğe zararı dokunacağından korkarak, buna yanaşmadı ve kendisini korumalarına müsaade etmedi²²⁷

Gerçek bir iktisâdî güçlük içerisinde olan Medine'nin yerlisi Ensar'ın, buna rağmen, Hz. Osman'a karşı girişilmiş harekette eylemlere katılmadıkları, bir noktada onların Hz. Osman'a hücum ettikleri söylenmiş ise de, onların çoğunlukla bu işe karışmayıp ne işbirliğine girdikleri ne de isyancılara engel oldukları da kaydedilir.²²⁸

Hz. Osman'a karşı hareketler içerisinde yer alan ve daha sonraki siyâsî gelişmelerde Haricîler olarak ortaya çıkan unsurların, bedevî alışkanlıklarının pek çoğunu korumuş oldukları ve medenî alâkalarının zayıflığı göz önüne alınırsa, faaliyetleri, haşın mizaçları, sert ve müsamahasız anlayış ve câhilâne fikirleri daha iyi değerlendirilebilir.²²⁹ Bedevîlikten itibaren sürüp gelen bu ruhun, fitne dönemine ektiği tohumların semeresi ve yansımaları kanlı olmuştur. Hiç bir grup kan dökmeye kadar ifrata gitmemiştir. Kendilerinden olmayan Müslümanlara karşı çok şiddetli ve acımasız muamelede bulunmuşlardır. Hatta onlardan bir çoğu, kadın, çocuk ve yaşlılara da merhamet etmemiştir.²³⁰ Liderleri dahil Haricîlerin çoğunun bedevî²³¹ olması, Haricîlerin tavrının esas sebeplerini de açıklamaktadır.

Bedevîlerin tabiatının, Müslüman olduktan sonra bile katılığına ve sertliğine dâir pekçok rivâyet vardır. Devlet ve medeniyet karşısındaki tavırları, dinin soyut kavramlarını anlamakta zorlanmasının da sebebidir.²³²

Kur'an'ı Kerim'de bedevîlerle, yâni çöl Araplarıyla ilgili âyetler vardır:

“Bedevîler “biz gerçekten îman ettik” dediler. (Ey Resulüm) de ki: Siz kalplerinizle îman etmediniz. Ancak “Müslüman gözüktük” deyin. Henüz îman kalplerinize girmemiştir. Eğer Allah'a ve Peygamberi'ne itaat ederseniz, (Allah) sizin amellerinizden bir şey eksiltmez. Çünkü Allah'ın mağfîreti boldur, çok merhametlidir.”²³³ “Bedevîler, küfür ve nifak bakımından daha şiddetlidirler. Bununla beraber, Allah'ın Peygamberi'ne indirdiği hükümlerin sınırını bilmemeye daha lâyıktırlar. Allah her şeyi kemâliyle bilicidir, hükümlerinde hikmet sahibidir.”²³⁴

Haricîler, İslâm'da tekfir hareketini sistemli şekilde ilk başlatan ve karşı tarafı, eylem ve kararlarından dolayı kafirlikle suçlayan²³⁵ Haricîlerde gördüğümüz, fanatizmin mantığına göre oluşturulmuş düşman ve “küfür” kavramı, kendine yabancı olanı ve bütünleştiği alemin dışında kalan her unsuru kapsamaktadır. Kendilerini doğru görme ve yüceltme, kendi

²²⁵ Taberi, II, 615; İbn A'sam, I, II, 370-426; Hasan “*Aspects of Shi'ah History*”, 271; Vilâyetlerin tutumu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Akarsu, 70-80.

²²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 547-548; Sabri Hizmetli, “*Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi*”, 149-177; Rivayetlerde, Hz. Osman'ın katli ile ilgili olarak isimleri geçen şahıslardan; Hz. Ebûbekir'in küçük oğlu Muhammed'in, Hz. Osman'ın sözleri karşısında utanarak geri çekildiği, Hz. Osman'ı katledenlerin Kinâne İbn Beşer, Sevdân İbn Hamrân ve Amr İbn el-Hamâk olduğu nakledilir.

²²⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 525..

²²⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 12.

²²⁹ Fıçlalı, “*Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı*”, 248.

²³⁰ Naşi el-Ekber, 19; Hasan, *İslâm Tarihi*, 71.

²³¹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 24.

²³² O'leary, 48.

²³³ Hucûrât/14

²³⁴ Tevbe/97.

²³⁵ Akbulut, *Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadlaşması*, 338.

kabilelerini zulüm ve haksızlık hâlinde bile sonuna kadar desteklemek anlamında “asabiyyet”ten²³⁶ kaynaklanan eski husumetlerin bir tezâhürü olarak ortaya çıkması da muhtemeldir.

Hâricîlerin şiddetli tekfir edici bir tavır ve siyaset gütmeleri bazı sebeplerle izah edilebilir:

1. Genellikle onların sosyal-psikolojik (mutaassıb ve radikal tavrılı yani müfrit, “kesin inançlı” ve anarşiye meyyal) temellere dayanan şahsiyet yapıları; 2. Nehrevân’da karşılaştıkları sonuç ve Emevîlerin yoğun baskıcı siyasetleri; 3. Genellikle “Kurrâ”ya mensup olan Hâricîlerin, Peygamber dönemi tevhidî bir anlayışın ve cemaatin özlenmesi (kriz ortamında geçmişi yeniden kurma çabası)²³⁷; 4. Kabilevî geçmişleri (ridde ve fitnede rol oynayan unsurlar, kureyş karşıtlığı); 5. Sosyo-kültürel ve iktisâdî köklü ve büyük bir değişim şartlarının olması ve kriz ortamının psikolojilerini etkilemesi, kimlik arayışı; 7. Kabilevî asabiye anlayışının dirilmesi ve yeniliğe direnmesi, kabilevî anlayışta bir cemaat arayışı ve oluşumu; 8. Tekfirin bir muhalefet ideolojisi olması. (Tekfire yönelmeleri kendi varlık ve misyonlarını meşrûlaştırmak için olabilir); 9. Havâric’in dinî ve siyâsî tekfir ve diğer görüşlerinin, İslâm’ın prensiplerini bilmemek ve anlamakta kusurlu olmakla ilgili olduğu şeklinde de değerlendirilmektedir.

Wellhausen’e göre Havâric, “Kur’an’ı gönülden ezberleyen, sadece ezberlemekle yetinmeyip uygulamaya çalışan, kendileri için takvaya sarılarak ezberledikleriyle ibâdete devam eden, İslâm hilafet karakterinin gerektirdiği şekilde kamu işlerini şûraya havale etme yolunda çalışmakta olan” kurrâ tabakasından çıkmıştır.²³⁸

Watt’a göre Hâricîlerin kendilerine has görüşleri, ferdiyetçi değil, asıl kurtuluş veya helâk, bir cemâate mensup olmakla mukayyed gördükleri Kur’an’a dayalı cemâatçı bir düşünce şekline aittir. Bu şekilde tasavvur edilen bir cemâate, “karizmatik (çekici) bir cemâat” denilebilir. Cemâat, anlamlılığı teşkil eden değerlerin taşıyıcısıdır ve böylece o, bu anlamlılığın bir kısmını mensuplarına aktarır. Hâricîler, bu karizmanın kendi küçük fırka topluluklarıyla birleşmiş olduğunu düşünerek, kendilerini karizmatik bir cemâat olarak görmeye başlamışlardır. Hâricîler arasında rastlanılan, İslâm ümmeti hakkındaki bu cemâatçı düşünce, İslâm öncesi Arapların kabîle hakkındaki düşünceleriyle çok yakın bir benzerlik gösterir. Bedevîler için kabîle, “mürüvve” veya “erkeklik-yiğitlik” kavramında toplanan, itibar ettikleri değerlerin taşıyıcısı idi ve o, ırsî yolla yiğitlik için gerekli gücü intikal ettiren, kabîleye ait bir şeydir. Eğer bir Arap, şerefli bir iş yapmışsa, bu, şerefli bir soydan, yanî şerefli bir kabileden gelişi yüzündendir ve onun bu işi, kabîlesinin şan ve şerefini artırmıştır. Ayrıca İslâm’da ve İslâm öncesi Araplar arasındaki bu cemâatçı düşünce benzerliği, ilk Hâricîlere, çölde âşina oldukları küçük toplulukları, yeni şartlarda ve İslâmî bir temel üzerinde yeniden kurma teşebbüsü olarak bakılabileceğini hatıra getirmektedir. Eğer bu böyle ise, çöl Arabının kendi kabîlesine karşı duyduğu his, Hâricî hareketi sayesinde, Müslümanlar tarafından, bir bütün olarak İslâm ümmetine tatbik edilmeye başlanmıştır. Bu duygu, değerlerin taşıyıcısı olan cemâate derin bir sadakât ve bağlılıktan ve aynı zamanda gerçekten ona ait olma duygusundan ibarettir. Hâricîler, imama hiçbir zaman herhangi özel bir karizma atfetmeme hususunda Şiîlerden ayrılmışlardır. İmam, fiiliyatta mutlak gerekli olabilirdi; ama nazâriyatta aslâ böyle olmadı. Aksine imam, Arap seyyidi gibi yalnızca şefler arasında bir şef idi. Gerçek bedevî müsâvatçılığı ile imam, herhangi bir kabileden seçilebilirdi veya hattâ Arap olmayan biri de olabilirdi. Hz. Muhammed’in ailesi (Ehl-i Beyt) veya Hâşim oğulları ve hattâ bir bütün olarak Kureyş’in bile özel bir vasfı yoktu.²³⁹

Nevin Mustafa’ya göre Havâric düşüncesi, İslâm prensiplerinin dinî ve siyâsî idealizmini gerçekleştirmek için duyguları şahlandıran özellikleri dolayısıyla dikkat çeken bir düşüncedir. Görüşlerin açıklık, netlik ve sözün fiile uygunluğundan doğan doğrulukla

²³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/129 vd.

²³⁷ Bilgi için bkz. Harun Yıldız, *Hâricîlerin Doğuşunda Kurrâ’nın Rolü*, 263-282.

²³⁸ Bkz. Wellhausen, *Siyâsî Partiler*, 12-13.

²³⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 42-44.

belirginleşir. Havâric'le ilgili olan kaynakların hepsi –onlar hakkındaki bakış açısı ne olursa olsun-ilk Havâric'in zâhid ve âbid kişiler olduklarını, çıkışlarının esasen İslâm prensiplerine yardım için olduğunu, otorite isteklisi olmadıklarını ve yönetim için çalışmadıklarını, hak ve ona yardım için ve iyiliği emredip kötülükten alkoyma prensibine işlerlik kazandırmak için çalıştıklarını itiraf ederler. Ne var ki şekillerini bozan, devrimci prensiplerinin perdesi arkasında döktükleri kanlardır.²⁴⁰ O derecede ki, onlara pek çok tenkidi çeker ve İslâm prensiplerini savunan zâhidler olarak görüntülerini bozar.²⁴¹

Her ne kadar düşünceleri İslâm siyâsî düşünce mirasına iki prensip katmışsa da –hilâfeti, ortaya koydukları İslâm, adalet ve bilgi şartlarını kendinde toplayan her Müslümana verilmiş bir hak olarak gördüklerinden ve seçim hakkının hilâfet şartlarını kaybettiğinde halifeyi azletme hakkı bulunan bütün müslümanlara aidiyetini benimsediklerinden dolayı bazıları bu iki prensibin “devrimcilik” ve “demokrasi” olduğu görüşündedirler, bu prensiplere Havâric düşüncesinin olumlu yönünü temsil ettiği biçiminde bakılır,²⁴² kendisini “hüküm ancak Allah'ındır” sloganlarıyla ilgili “tekfir” gibi bazı prensiplerde gösteren olumsuz bir taraf da vardır. “Hüküm ancak Allah'ındır” sloganı her ne kadar ilk anda çekiciyse de, Hz. Ali'nin de belirttiği gibi, “batıl kastedilen Hak bir söz”ü içerir.²⁴³ İbn Hazm, Havâric'in bu iddiasının yanlışlığını açıklayan bir cevap vermiştir: Hz. Ali'nin Allah'ın dini konusunda asla kimseyi hakem tayin etmediğini, ancak iki grup Kur'an'ın hükmüne çağırmakta ittifak ettikten sonra Yüce Allah'ın buyruğunu hakem tayin ettiğini, bunun için “Şayet bir şeyde çekişirseniz, onun çözümünü eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'a ve peygamberine havale edin”²⁴⁴ âyetini delil getirdiğini belirtir. Mademki iki grubun bütün fertlerinin konuyu görüşmesi mümkün değildir, öyleyse iki kişinin hakem seçilmesi gerekmiştir. Havâric'in hakem tayinini reddetmeleri ve bunun sonucu olarak Hz. Ali'yi tekfir etmeleri, gerçekten Kur'an'ı okuyan, ama Rasulullah'tan sâbit sünnetlerin inceliğini kavrayamayan Arap ırkından oluşlarıyla ilgilidir. İçlerinde, kavrayamadıkları fıkıh inceliklerini onlara gösterecek fukahâ da yoktu. Şüphesiz, ince ve küçük fetvâ meselelerinden biri başlarına gelince birbirlerini tekfir edeceklerdi.²⁴⁵

Havâric'in siyâsî-fikrî ihtilafı, siyâset alanından din alanına taşınması ve muhaliflerini nitelendirmek için “tekfir” iddiasına yönelmesi, siyâsî çekişmenin karakterine iman ve küfür hükümlerinin geçerli olduğu dinî nitelik verilmesi sonucunu doğurmuştur. Böylelikle, “muhâlefet” açısından bunun olumsuz bazı sonuçları ortaya çıkmış, siyâsî sistemi eleştirme, eleştiricilere küfür ve dinden çıkma töhmetlerini çeken dinî bir suç ve hata yerinde olmuştur. Havâric'in teorileri Hz. Ali'ye isyanlarından itibaren ve tarihleri boyunca kendileriyle rakipleri arasında cereyan etmiş bulunan münakaşa ve münazaralardan oluşur. Çeşitli kaynakların zikrettiği gibi, bu münakaşalar, görüşlerini ve dayanaklarını içerir. Havâric'in düşüncesi, Hz. Ali ve ondan önceki halifeler ve onların işleriyle ilgili genel hükümleri ve zâlim sultana başkaldırmanın vâcip oluşu gibi iki genel prensibe dayandırılabilir. Bu iki prensibin sonucu olarak, hilâfet, şartları ve seçilme yolları, adalet ve taşkınlıktan söz etmişler, kendilerine özgü fikirlerini oluşturmuşlardır.²⁴⁶

²⁴⁰ Bu konuda rivayet edilen örneklerden birisi, (hilafetinin altı yılından sonrasında) Hz. Osman ve (hakem tayini kabulünden sonra) Hz. Ali hakkında onların görüşünü benimsemeyi reddettiği için Abdullah b. Habbâb b. El-Eret ve karısını katletmeleri olayıdır. Bkz. İbn Hazm IV, 159; Bağdadî, *el-Fark*, 76-77.

²⁴¹ Nevin Mustafa, 212.

²⁴² Nevin Mustafa, 213.

²⁴³ Yakûbi, 191.

²⁴⁴ Nisa, 4/59.

²⁴⁵ İbn Hazm, IV, 159.

²⁴⁶ Nevin Mustafa, 199, 213.

IV. EBÛ HANİFE ÖNCESİ İLK SİYÂSÎ OLUŞUMLAR VE SAHABE ANLAYIŞLARI

A. Osmaniyye (Osmânîler)

Kaynaklarda, bir grubun, Hz. Osman'ı, Hz. Ali'ye sevgi besleyenlerin katlettiğini iddia ederek, dolaylı şekilde Hz. Ali'yi suçlayarak ve onun hilâfetini kabul etmediği nakledilir.²⁴⁷ Hz. Aişe, Talha, Hz. Zübeyr ve bunların taraftarlarıyla, Şam Ehli ve Muaviye ile hareket eden Hz. Osman'ın taraftarlarının (“Şi’atü Osman”) Hz. Ali'ye biattan imtina ettikleri,²⁴⁸ bazı kaynaklarda ise Hz. Talha, Hz. Zübeyr'in Hz. Ali'ye biat ettiği, hatta Hz. Talha'nın Hz. Ali'ye ilk biat eden şahıs olduğu kaydedilir.²⁴⁹

Hz. Osman tarafından önemli görevlere atanmaları dolayısıyla bazılarının Osman taraftarı (Usmânî) diye de tanımladığı Talha, Zübeyr ve Aişe taraftarları, Hz. Ali ile yaptıkları Cemel Savaşı'nda yenildiler. Bu tarihten itibaren Osmânî nitelemesi, nesebi itibarıyla Osman'ın soyundan gelenleri ve onun taraftarı olanları belirtmek için kullanılır oldu.²⁵⁰ Kendilerine “Şi’atü Osman” veya çoğunlukla “Osmaniyye”denilenler, Hz. Ali'nin ve taraftarlarının muhalifi olan taraftır. Bunlara “Ashabu'l-Cemel” denilen Hz. Aişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in taraftarlarıyla “Şi’atu Muaviye” olarak da bilinen “Ehlu’ş-Şam” (Suriyeliler) dahildi.²⁵¹ Bir kaynakta, Hz. Osman'ın katlinden hemen sonra, Mısır'da da, “Osman'ın taraftarları” (Şi’atu Osman) olarak tanınan ve mensupları için Osmânî denen bir gruptan ve faaliyetlerinden bahsedilmektedir.²⁵²

“Osmânî” tâbirinin, Hz. Osman'ın meşrû halife olduğunu, katilinin tel’in edilmesi gerektiğini düşünen ve Hz. Ali'yi desteklemeyen kişileri ifade ettiği görülmektedir. Bununla beraber şu hususta kaydedilmelidir ki, bunlar mutlak anlamda Muâviye taraftarı değildir. Emevîler döneminde de pekâlâ Emevî taraftarları arasında sayılabilirdi, fakat onları, hususî meseleler ortaya attıklarından dolayı, ayrıca ele almak uygun olacaktır. Bunlara bir fırka demek oldukça güçtür ve Osmânî sıfatının farklı zamanlarda farklı şekillerde kullanıldığı açık ise de, kesin bilgi çok azdır.²⁵³

Muâviye devrinde yazar ve hâtîb olarak bilinen sahabî Suhâr b. Abbas el-‘Abdî, bir Osmânî olarak bilinir. Onun kabilesi Abdulkays'ın da Hz. Ali taraftarı olduğu, onun da böylelikle onlara muhalefet etmiş olduğu kaydedilir.²⁵⁴ Aynı sıralarda bir Osmânî olarak tasvîr edilen biri de, Muâviye'nin idaresinde memuriyet yapmış olan Kesîr b. Şihâd el-Hârisî idi. O, Hz. Ali hakkında tâhkîr edici sözler söylemiş; insanları Hz. Huseyn'den uzak tutmuş ve daha sonra Muhtâr tarafından hicvedilmiştir. Bu tarihten itibaren “Ali ve Osman meselesi”, müşterek bir tartışma konusu idi ve Osmânî devamlı olarak Alevî veya Ali taraftarı ile tezat teşkil etti. Bir kere Muâviye, hâlîfe olarak yerine sağlam bir şekilde yerleştiğinde, herhangi bir Osmânî'nin onu tam anlamıyla desteklemediği hususu ihtimal dâhilinde değildi. Maamafih Osmânî adı, muhtemelen Emevîlerin bütün taraftarlarına değil; fakat yalnızca Hz. Osman'ın meziyetleri ile Hz. Ali'nin kusurlarından çokça söz edenlere verilmiştir.²⁵⁵ Uzun süre Osman'ın haklılığını savunan, ondan övgüyle bahseden, onun intikamını almak isteyen

²⁴⁷ Bkz. Minkari, 86; Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 150.

²⁴⁸ Minkârî, 5; Nâşî el-Ekber, 16-18.

²⁴⁹ Bkz. Hasan, *İslâm Tarihi*, I, 342

²⁵⁰ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 32.

²⁵¹ Jafri, 95-96;

²⁵² Muhammed b. Yusuf el-Kindî, *Vulâtu Mısır*, Beyrut 1959, 39, 42'den naklen Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 90; Ayrıca bkz. Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 33 (7.) dipnot. Aynı tâbir, Hz. Osman için mersiye yazmış bulunan şâir Hassân b. Sâbit hakkında da kullanılmıştır. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 90.

²⁵³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 90; Osmânîlerden bir şahsın, bir Kaderîyi, Kaderci görüşler Emevîlere düşmanlıkla irtibatlandırıldığı için, selâmlamadığı yolundaki rivâyet, onların Emevîleri desteklediklerini işaret eder görünmektedir. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 91; Osmanî olarak nitelenen Hz. Zübeyr'in Emevîlerin Muaviye sonrası döneminde Hicaz ve Irak'ın bir kısmını elinde tutan Abdullah b. Zübeyr'in de, Emevîlerin mücadele ettiği gruplardan biri olduğunu zikretmeliyiz.

²⁵⁴ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 148.

²⁵⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 91

ve Hz. Ali'yi sevmeyerek onun hatalarını eleştiren kimseler, Osmanî olarak tanımlanmaya devam etti.²⁵⁶ Abbâsî idaresinin ilk yarım yüzyılında da, Basra'da bir miktar Osmânî âlimin mevcûd olduğu kaydedilir. Osmanîler, bu dönemde de, Hz. Ali'nin üstünlüğü üzerinde ısrar eden Rafizî veya İmâmîlere bir reaksiyon olarak ve muhtemelen Müslümanlar arasında, ümmetin birliğini sürdürmek için Rafizîlerin iddialarına karşı, fiilî idarecileri kabul etme hususundaki kuvvetli temâyül ile ortaya çıkmıştı. Osmânîler, esas itibariyle Rafizîlerin Hz. Ali'nin haksız yüceltilmesine karşı durmakla alakalı idiler. Câhız'ın haklarında birtakım sert tenkitleri bulunan Emevîlerin dönüşü için duyulan herhangi bir arzunun tesiriyle harekete geçmemişlerdi.²⁵⁷

B. Emevî Siyâsî Yönetimi

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Hz. Osman taraftarları olarak ortaya çıkan Muaviye ve taraftarlarının hareketi de, hilâfet konusundaki ihtilaf ve iç çekişmelerin tarafları olarak ortaya çıkan ilk siyâsî hareketlerden biridir. Ümeyyeoğullarının siyâsî hareketi ve yönetimi, sahabeye dair düşüncelere son derece önemli etkilerde bulunan üzerinde durmaya değer bir konudur. Hz. Ali ile Muaviye arasında ortaya çıkan Sıffîn olayında, Ümeyyeoğullarını destekleyenler “*ehle'ş-Şam*”²⁵⁸ yani Muaviye'nin taraftarları (“*Şîay-ı Muaviye*”) denilen Suriyelilerdi.²⁵⁹ Ümeyyeoğulları, Hz. Osman'ın katlinde Kûfeli kabilelerin Hz. Ali'nin hilâfetini isteyen tavırları sebebiyle, Hz. Osman'ın öldürülmesi hadisesinde Hz. Ali'yi suçladılar.²⁶⁰ Akrabalık bağı sebebi ile Hz. Osman'ın “kanını talep etmek”le²⁶¹ kendi iktidarlarına meşrûiyet arayışında bir dayanağa dönüştüren Beni Ümeyye, Emevîler iktidarına giden süreci başlatmış ve İslâm tarihinde Şam merkezli bir devlet (41-132/661-75) kurmayı gerçekleştirmiştir. Bu yönetim; Hz. Ali'ye karşılık temelinde ve Hz. Osman aleyhtarı diğer çevrelere karşı ortaya çıkışına uygun bir siyaset uygulamıştır.

Hz. Ali'nin Kûfe'de şehit edilmesinden sonra,²⁶² Hz. Ali taraftarlarının oğlu Hasan'a bîat ettiği, Hasan'ın da altı ay sonra hilafeti sulhla Muaviye'ye devrettiği nakledilir.²⁶³ Sulhün yapılmış olduğu 41/661 yılı Rebîûlevvel (veya Rebîûlâhir) ayının yirmi beşinde²⁶⁴ Muaviye'nin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in huzurunda halktan bîat alarak hilâfet çekişmesinin bir müddet ortadan kalktığı bu yıla bu sebeple “Cemaat Yılı” (âmu'l-cemâa, birlik yılı) adı verildiği belirtilmektedir.²⁶⁵ Câhız'a göre ise, aslında bu yıl birlik yılı olmayıp, bilâkis insanların firkalara ayrıldığı, kahrın, zorbalığın ve galebenin yaşandığı bir yıldır.²⁶⁶

Kufelilerin Hz. Hüseyin'i Kufe'ye davet etmesiyle başlayan Kerbela hadisesi, Hz. Hüseyin ve yakınlarının Kerbela'da katliyle Ehl-i Beyt'e taraftarlık fikrini geliştiren durumu daha da gerginleştiren sonuçlar doğurmuştur.²⁶⁷ Böylece hilâfet meselesinde ortaya çıkan ve tedrici olarak artarak fitneye dönüşen siyâsî ihtilafın, itikadî ve fikrî ayrılığa dönüşmesinin

²⁵⁶ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 32;

²⁵⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 92, 207-209.

²⁵⁸ Bkz. Mes'ûdî, III, 102.

²⁵⁹ Yakubî, II, 183, 184, 199; Jafri, 96.

²⁶⁰ Minkari, 86; Dineverî, 150; Abdu'l-Al, 21.

²⁶¹ Hz. Osman'ın yakınları olarak, onun kanını talep ettiğini ifade eden Muaviye'nin, sahâbî Ebû Tufeyl el-Kenânî ile arasında geçen bir konuşma için bkz. Mes'ûdî, III, 25.

²⁶² Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Makâtîlu't-Tâlibîn*, 28-48;

²⁶³ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 92; Taberî, III, 164-165; Dineverî, 199, 202; İbn A'sam, *el-Fütuh*, III-IV, 291, 294; Mes'ûdî, III, 4, 9; Bağdâdî *el-Fark*, 37; Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, 217,

²⁶⁴ Bkz. Mes'ûdî, III, 4.

²⁶⁵ Câhız, “*Beni Ümeyye Risâlesi*”, 33; Hasan, *İslâm Tarihi*, I, 354.

²⁶⁶ Câhız, “*Beni Ümeyye Risâlesi*”, 33.

²⁶⁷ Belâzurî, *Ensab*, IV/B,14-16; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, I, 311; İsfehânî, *Makâtîl*, 78 vd; Bağdâdî, *el-Fark*, 37; Mes'ûdî, III,70-71; Wellhausen, *Siyasi Partiler*, 146; Geniş bilgi için bkz. Dineverî, 212-238; Taberî, III, 294-300; İbn A'sam, V-VI, 31-114.

süreci de hızlı bir şekilde işlemeye başlamıştır.²⁶⁸ Emevilere karşı muhalefet hareketlerinden sonuçları itibariyle en etkili olanı; Hz. Hüseyin ve yakınlarının yürekler yakan bir şekilde Kerbelâ'da şehid edilmesi idi. Emevilere tepkinin büyümesi ve hızla yayılmasına sebep oldu. Aynı zamanda Ehl-i-Beyt davasına ilgiyi artırdı. Hz. Ali ve nesline yapılanlara karşı, Kûfe'de Hz. Ali taraftarları sürekli isyan halinde, Emevîler ise, sürekli onlarla fîli mücadele içerisindeydi.²⁶⁹ Emevîlerle mücadele halinde olan Zübeyrîler de, Hz. Hüseyin ve yakınlarının maruz kaldığı yürekler yakan bir şekilde Kerbelâ'da fecî bir akıbetle şehid edilmesinden sonra Emevîlere biat etmeyerek Yezîd'e karşı, Mekke merkezli bir yönetim kurarak muhalefetin lideri haline gelmişti.²⁷⁰

Emevîlerin bazı dönemler dışında, Hz. Ali taraftarlarına karşı söylem ve eylemlerinde çok sert bir tavra sahip oldukları görülmektedir. Emevî iktidarının ilk yıllarında yönetimin Hz. Ali'yi ve taraftarlarını kötüleyen siyasetleri, Hz. Ali taraftarlarının düşmanlığını büsbütün körüklemiş ve Kûfe'de 51/671'de Hucr b. Adıyy hareketinin tepkisi ile karşılık bulmuştur.²⁷¹ Liderliğini Hucr b. Adıyy'in yaptığı bu hareketi hazırlayan esas sebebin de Hz. Ali hakkında yapılan kötüleme siyâseti olduğu anlaşılmaktadır.²⁷² Muaviye'nin iş başına gelmesinden sonra Hz. Ali'yi lanetleme ve Hz. Osman'ı övme kampanyasını yürüttüğü, Muaviye'nin valisi Ziyad'ın Kûfe'de minberlerde Ali'yi lânetleme siyâseti güttüğünün nakledildiği bu uygulamalarda, Hz. Ali'den teberrî edilmesi istenmiştir. Buna karşı Hucr b. Adıyy ve arkadaşlarının, Hz. Ali'yi dost edindiklerini (tevellî) ve onu düşman edinenleri de düşman edindiklerini (teberrî) ifade ettikleri belirtilmektedir. Hucr b. Adıyy'in yaptığı Muaviye'yi lânetleyen ilk hareketinin bir bölümüne "*et-Turâbiyyetu's-Sebeiyye*" adını verdiği rivayet edilir. Bu tabirin, Muhtar'ın ölümüne kadar Hz. Ali lehine konuşulması, Ali taraftarlığı²⁷³ ve "Hz. Osman aleyhtarlığı" anlamında²⁷⁴ kullanıldığı bilinmektedir. Bununla birlikte Emevîlerin ilk dönemlerinde Hz. Ali taraftarlarına kullanılan *et-Turâbiyye*²⁷⁵ ve benzeri terimler, Hz. Ali yandaşlığını, Emevî yönetim ve siyaset anlayışına Hz. Ali lehine muhalif olanları ifade etmekteydi.

C. Haşimî Taraftarlığı ("İlk Şiî" Nitelikli Hareket)

Haşimîler adına mücadele şeklinde tezâhür eden oluşumlar arasında, hicrî I. asrın son çeyreğinde ilk Şiî fikirler teşekkül etmeye başladı. Bu tarihten itibaren, muhtemelen öncelik sırasıyla, Sebeiyye, Muhtariye, Keysâniye ve Rafızıyye gibi isimlerle nitelendirilen bu grup, başlangıçta, hilafet sırasında Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın, daha sonraları ise ilk iki halifenin de önüne geçirilmesini savunan ve onları Ali'nin hakkını gasbetmekle suçlayan kimselerden

²⁶⁸ Minkârî, 85-91; Naşî el-Ekber, 18-19; Dineverî, 161; Ahmet Akbulut, "*Haricîliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadlaşması*", 338.

²⁶⁹ Muhammed Halife Tûnûsî, "*Ez-Zendeka fî ahdi'l-Mehdiyyi'l-Abbâsî*", er-Risâle, (1945) Kahire III, S. 637, 1011-1011, 1012; Özellikle Muaviye'nin Ali taraftarlarına karşı tutumu konusunda geniş bilgi için bkz. Aycan, *Muaviye b. Ebi Sufyan*, 208-246; Geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 307-363.

²⁷⁰ Hakkı Dursun Yıldız, "*Abdullah b. Zübeyr*", I, 145.

²⁷¹ Bkz. Belâzurî, *Ensab*, IV/A, 212 vd, 235; İbn Sa'd, VI, 217-220; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, I, 234-235; Dineverî, 207; Taberî, III, 228-231; Makdisî, V, 108, VI, 5; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 472 vd; Ebû'l-Ferec el-Cevzî, *el-Muntazam fî Tevârihi'l-Mulûk ve'l-İmam*, IV, 1418-1419; Bazı araştırmacılar, Emevîlerden halkı tamamen nefret ettirmek için lanet okuma haberlerinin, Abbasiler tarafından uydurulduğunu belirtmelerine rağmen, bu haberler doğru da olabilir. 41/661 yılından 99/7171 yılına kadar devam ettiği söylenen Ömer b. Abdullaziz'in kaldırdığı konusunda bkz. Subhi esSalih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri Tarihi*, 78.

²⁷² Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri*, 31, 48

²⁷³ Taberî, III, 228; Cābirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 543-544; Kutlu, *Türklerin İslâmlaşması Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 60-61; Burada kullanılan kavramın, *Milel Nihal* kitaplarında görülen İbn Sebe'ye nisbet edilen Sebeiyye ile isim benzerliği dışında bir ilgisi yoktur. Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri*, 60-61; Kûfe'de Ali'nin olağanüstü şahsiyetine inanan *Sebeiyye* de ilk halifeleri kınayan fikirleriyle temayüz etmiştir. Jafri, 263, 300.

²⁷⁴ Bkz. Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri*, 54-55, 60; Kutlu, *Türklerin İslâmlaşması Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 61.

²⁷⁵ Bkz. Mes'ûdî, III, 102.

oluşuyordu. Daha sonra Şia, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın kıyamete kadar onun Fâtıma'dan olan soyunda kalacağını ileri süren toplulukların müşterek adı olarak kullanıldı.

Hz. Ali ve ona bağlılık adına ortaya çıkıp da, siyasi bir zümreleşme hareketini tercih eden" toplulukların, Hz. Ali'yi sahâbenin en üstünü olarak gören daha sonraki fırkalaşma seyrine farklı isimler verilmektedir. Bunlara, "eş-Şîa" teriminin bir fırka ismi olarak²⁷⁶ kullanılmasından önce, ilk siyâsî olaylarda ortaya çıkan Hz. Ali taraftarları için önceleri "Ehl'ül-İrak", "Şî'atu Ali", "Aleviye"²⁷⁷, isimlendirmesi, Hz. Peygamberin Hz. Ali'ye lakab olarak verdiği "Ebû Turab"dan dolayı ara-sıra "et-Turâbiyye" ve "Alevî"ler denildiği şeklinde kaydedilmektedir.²⁷⁸ Ogünün şartlarında Beni Ümeyye şiasına mukabil, Emevilerden nefret eden ve hilâfete Emevilerden daha hak sahibi ve lâyük olduğuna inandıkları Haşimoğullarına meyil eden²⁷⁹, onların dostluk ve taraftarlığını yayanlar Âl-i Muhammed Şiası olarak isimlendirildiler.²⁸⁰ Ali ve Abbas oğullarında "Şî'atu Âl-i Muhammed" terkibi ile Ali ve Abbas oğullarının muvahhid siyâsî hizbi olarak Şia lafzı ıtlak edilmiştir.²⁸¹

Hz. Ali, kendi yakın çevresinde Haşimî ailesinin bir lideri gibiydi. Aynı zamanda ölümünden sonra da özellikle Kûfeliler için kaybedilmiş üstünlüklerinin sembolü olarak kalmakta devam etti. İnsanları etkileyen ve sürükleyen bu özelliğın Hz. Ali'nin çocuklarında da görölmek istenmesi, bu ailede lider arayışını davet etmiştir.²⁸² Hz. Hüseyin ve yakınlarının Kербela'da katliyle Hz. Ali soyuna taraftarlık fikrini geliştiren durumu daha da gerginleştiren sonuçlar doğurmuştur.²⁸³ Hz. Hüseyin'in şehâdetinin, şiiilerin ve müslümanların ruhlarında uyandırdığı teessür ve Emevilere karşı düşmanlık,²⁸⁴ Ali taraftarlarının saflarını sıklaştırmış, zihinlerindeki teşeyyu' fikrinin oluşmasını sağlamıştır.²⁸⁵ Emevilere karşı dikilen muhalefet cephesinin şehidi, kahramanı ve azizi olarak görölen Hz. Hüseyin'in, öldürölme hadisesi Emevilere kin derecesinde düşmanlığı yerleştirdi ve Tevvâbun ve Muhtar'ın hareketleri gibi intikam vesilesi edilerek muhâlefet dâvasına güç kazandırdı.²⁸⁶ Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra, Kûfe'de İbn Hanefiyye'yi imam olarak tanıyan Hz. Ali taraftarları onun ölümünden sonra da ölümünü kabul edenler ve onun tekrar dönmek üzere gizlendiğine inananlarla hareketin taraftarları kendi içinde ciddî farklılaşma ve bölünmeler yaşadığı süreçler de yaşamasına rağmen, Emeviler dönemi boyunca resmî halifeyi bir "gâsıp" olarak görmüş, Ali ve evladının intikamını alacağı günü beklemişlerdir.²⁸⁷ Aile, böylece siyâsî bir hüviyete

²⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri*, 12-139.

²⁷⁷ Jafri, 95; Ayrıca "Şî'atu Ehl'il-Beyt", Şî'atu Âl'i-Muhammed" gibi diğer başka kullanılan terimler ve kullanıldığı anlamlar için bkz. Jafri, 96-97.

²⁷⁸ Bkz. Câhız, *Osmâniye*, 19; Müberred, III, 1098; Taberî, III, 233; İbn A'sam, V-VI, 165; Mes'ûdî, III, 102-103; İsfehânî, *Makâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 26; İsfehânî, *el-Ağani*, IX, 22; Sarıçam, *Hâşimiyyât II*, XXXVII, 213; "Alevî" kullanımı ile ayrıca bkz. Hûfî, 29.

²⁷⁹ Haşimîler adına mücadele yürütölmesi ile ilgili bkz. İbn Kuteybe, *Maârif*, 90; Nevbahtî, 35; Mes'ûdî, III, 243-244; *Kitâbu'z-Zîne*, 298. Eş'arî, *Makâlât*, I, 97; Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 359-360; Bize ulaşan ilk metinlerden olan Kumeyt b. Zeyd el-Esedî'nin (126/743-4) Beni Haşim'i öven ve Beni Ümeyye'yi kötüleyen şiirleri ile meşhur Kumeyt b. Zeyd el-Esedî'nin, "el-Hâşimiyyat"ı dönemin eğilimlerini ilk elden ifade etmesi açısından önemlidir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e tevellî ve sevgi besleyen Kumeyt'in görüşleri ve Şiiliği meselesiyle ilgili bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, "Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyyâtı I-IP", XXXVI, 255-296; XXXVII 201-232; Goldziher, 48.

²⁸⁰ "er-Rıza min Âli Muhammed" (Âl'i Muhammed'den razı olunan bir şahsa) parolasının kullanılması ile ilgili Bkz. Taberî, IV, 321; İsfehânî, *Makâtîlu't-Tâlibîn*, 165,167; İsfehânî, *el-Ağani*, XII, 228-229;

²⁸¹ İhsan İllâhî Zâhir, *eş-Şiatü ve't-Teşeyyu' Fırâkun ve't-Tarih*, 15-16.

²⁸² Vloten, 50.

²⁸³ Belâzurî, *Ensab*, IV/B,14-16; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, I, 311; İsfehânî, *Makâtîl*, 78 vd; Bağdadî, *el-Fark*, 37; Mes'ûdî, III,70-71; Wellhausen, *Siyasi Partiler*, 146; Geniş bilgi için bkz. Dineverî, 212-238; Taberî, III, 294-300; İbn A'sam, V-VI, 31-114.

²⁸⁴ Hasan, *İslâm Tarihi*, II, 87; Fığlalı, "Şiiliğın Doğuşu ve Gelişmesi", 28; Subhi esSalih, *İslâm Mezhepleri*, 78.

²⁸⁵ M. Hatipoğlu, *Hâdiselerle Hadis Münasebeti*, 47; Nevin Mustafa, 215.

²⁸⁶ Abdu'l-Al,22; Hatipoğlu, *Hâdiselerle Hadis Münasebeti*, 47; Nevin Mustafa, 215.

²⁸⁷ O'leary,65-66.

bürünerek, hicrî birinci asrın ikinci yarısında Ali Ehl-i Beyt'inin üyeleri Hasan, Hüseyin, İbn el-Hanefiyye ve onun oğlu Ebû Hâşim silsilesinde bağlılığın merkezileştiği Şîî nitelikli siyâsî ve dinî anlamda hareketler ortaya çıkmıştır. Hilâfette Ehl-i Beytin hakkını arama eğilimi, fikrîve siyasi aksiyonlarla özellikle Kufe ortamında uygun bir zemin oluşturarak devam etmiştir.²⁸⁸

Hiz. Osman aleyhtarlığında ortaya çıkan ve diğler gruplara karşı Hiz. Ali taraftarlığında bir araya gelen "ilk Şîî" hareketlerde yer alan unsurları tetikleyen bazı sebepler:

Hiz. Ali zulüm görmüş, hakkı yenmiş olan kesimlerin kurtarıcı ve dostu bir sembol isimdi. Kendisi yoksul büyümüş, arkadaşları, İslâm'ın ilk dönemlerinde, Kureys'in en şiddetli işkencelerine mâruz kalan "zayıflardı". Kûfedeki Yemenliler gibi Osman'ın vâlilerini ve âtadaki tasarruf biçimini eleştirerek onların dâvasına bağlıydı. Bu sebeble hilâfeti üstlenir üstlenmez şikâyet edilen vâlileri hemen görevden uzaklaştırdığı, Ümeyyeoğullarından bazı kişilere verilen iktâları (devlet toprağı) geri aldığı görülür.²⁸⁹ Hiz. Ali, adâlet isteyenlerin sembolüydü. Taraftarlarının çoğunluğu da adâleti "atâ'yı arttırma" olarak anlıyordu.²⁹⁰ Hiz. Ali'nin döneminde İktisâdî adâlet sahasındaki siyasetinin neticesinde özellikle Kûfe halkının devletten gelir durumu ve refah düzeyinin oldukça iyi olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde iktisâdî bir gelişme olmuştur. Kûfe, beytül mâlin bulunduğu ana hazine merkezi durumundaydı. Hiz. Ali'nin İktisâdî adâlet sahasındaki siyasetini uygulamalarında; Arab-Mevali ayırt edilmeden fey ve maaşların eşit dağıtılması ve gayr-i müslimlerin sıkıntısız refah içinde yaşamaları, askerlere ve halka yardımların yapılması,²⁹¹ sevâd arazisine dâir vergi sisteminde bazı değişiklikler yapması, bu vergi reformuyla gayr-i müslimlere karşı müsamahalı davranışları ve Onun cizye ve haraç konusundaki kendi içtihadıyla farklı uygulaması²⁹² onun özellikle gayr-i müslimler de dahil, bu bölge halkınca sevilmesinde önemli etkenlerdir.

Kûfeliler, Emevîlerin kendi saltanatlarına boyun eğdirmeye zorlamalarına karşı güçlü bir nefret duygusuyla muhalefetlerine devam ettiler. Meşrû saymadıkları yönetimin yerine adaletli bir düzeni kurucaklarına inandıkları ve Peygamber neslinden gelen saygın kimselerin idareye hâkim olmasını birer çıkış yolu olarak gördüler.²⁹³ Zeyd b. Ali'nin ve oğlu Yahya b. Zeyd'in başarısız Ehl-i Beyt ayaklanmaları neticesinde katledilmeleri, Kûfe ve Horasan bölgelerinde hüznün yayılması muhalefetini güçlendirmiştir.²⁹⁴ Haşimî taraftarları arasında Hiz. Ali ve özellikle mazlum evlatları için duyulan aşırı sevgi, muhaliflerine karşı gittikçe artan nefret duygularını da besliyordu.

Birinci asrın sonundan başlayarak, Hiz. Ali ile haleflerine taraftarlık bağlamında çeşitliliğin en iyi ve en çok görüldüğü Hasanî, Hüseyinî ve Hanefî üç çizgi hızlı bir değişim sürecine uğradı. Hiz. Peygamber ile yakınlığı olanların da bu iddiaya girmesiyle, Ali'nin kardeşi Ca'fer'in ve amcası Abbas'ın çocukları olmak üzere bütün Haşimî sülâlesinin iktidarda hak sahibi olduklarını düşündükleri eylemleri olmuştur.²⁹⁵ Emevîlere karşı bu Haşimî taraftarlığı, Abbasî Devleti'nin kurulmasıyla sonuçlanan bir mücadele yürütmüş ve başarıya ulaşmıştır.

Hayyat, *Kitâbu'l-İntisar*'da, Hişam b. Hakem, Şeytanu't-Tâk, Ali b. Mansur, Ali b. Meysem, Hişam b. Sâlim, Sekkâk gibi ilk Şîîleri Rafizî olarak niteler ve onların görüşleri arasında; beş veya altı şahıs istisnası ile bütün sahâbenin inançsız ve çok tanrıçı olduğunu iddia eder.²⁹⁶

²⁸⁸ Vloten, 50;

²⁸⁹ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 57; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 382.

²⁹⁰ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 386.

²⁹¹ Abdulhâlık Bakır, *Hiz. Ali Dönemi*, 203-204, 232, 236, 242, 249, 259

²⁹² Bakır, 219-220.

²⁹³ Wellhausen, *Siyasî Partiler*, 146 ; *Arap Devleti ve Sukûtu*, 59; Abdu'l-Al, 21.

²⁹⁴ Mes'ûdî, III, 225; Nevin Mustafa, 240;

²⁹⁵ Watt, "Shi'ism under The Umayyads," 165, 169; Watt, "The Rafidites: A. Preliminayr Study", 112; Watt, *İslâmîc Political Thought, The Basic Concepts*, 110.

²⁹⁶ Hayyât, 100, 104.

D. Haricî Hareketi

Haricîlerin ortaya çıkışı, arka planda başka sebeplere bağlı olmakla birlikte, söylemleri ve eylemleri itibarıyla zahirî varlık sebebi Hz Osman aleyhtarlığı ve katlindeki suç ortaklığı olan²⁹⁷ bu hareketin ortaya çıkışı ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülür. Umûmiyetle eski ve yeni yazarların büyük kısmı bu hareketi Sıffîn Savaşını tâkib eden bir süreçle başlatırlar.²⁹⁸ Sıffîn Savaşı esnasında Hz. Ali ile birlikte hareket ederken, Amr b. el-As'ın teklifi ile Muaviye tarafının Kur'an'ın hakemliğini istemesi üzerine²⁹⁹ Hz. Ali'yi tahkime zorlayan Haricîlerin, daha sonra hakem görevlendirilmesi üzerine bu durumdan da hoşnut olmayarak “niçin kişileri hakem tayin ettin? Hüküm Allah'a aittir” diye Hz. Ali'ye karşı çıkararak³⁰⁰ Ali taraftarları arasından ayrılan bu zümreler³⁰¹ Nehrevân'da toplandılar. 38/658'de Hz. Ali'nin ordusuyla ilk silahlı çatışmaları olan Nehrevân Olayı³⁰² her ne kadar Havâric açısından bazı kaynakların³⁰³ belirttiği gibi yalnızca dokuz veya on kişi kurtulduğu için korkunç bir hezimet olmuşsa da, bu yenilginin, devrimlerine set çekemediğini ve köklerini kazıyabilen bir darbe olmadığını görüyoruz. Hatta durum bunun tersineydi.³⁰⁴

Hz. Ali taraftarlarında arasında ilk ayrılığın vukû bulduğu bir yerleşim yeri olan Kûfe yakınlarında Harûra'da toplandıkları için Harûriyye olarak da isimlendirilmişlerdir.³⁰⁵ Bu isimlendirme 133/750 yılına kadar kullanılmıştır. Hz. Ali'nin Harûra'daki konuşması sırasında onlara “size ne ad verelim?” sorusunu sorduğunu, ardından da” Siz Harûriyye'siniz” dediği nakledilmektedir. Harura'ya gitmelerinden sonra Hz. Ali'nin onları tamâmen gözden çıkarmaması ve kendisiyle beraber şehre girmeleri için iknâ etmeye çalışması göz önüne alınırsa, Haricileri ayrı bir tâife olarak isimlendirmiş olması onların cemâatten kopmalarını meşrulaştıracağından dolayı mümkün görünmemektedir.³⁰⁶

Haricîler, Hz. Ali'ye şiddetli düşmanlıkla “Ehl-i Beyt'e de hiçbir zaman özel bir karizma atfetmeyen bir anlayışa sahiptiler.³⁰⁷

“Haricî”, İslâm tarihinde ve Mezhepler tarihinde belli bir fırkanın adı olarak kabul görmüştür. Hâricî (ayrılan, âsi) deyiminin ilk anlamı daha sonraki tarihî süreçte dönem dönem çok farklılaşmıştır. Bu ifadeyi, muhalifler sözlük anlamına uygun olmakla birlikte yergili anlamlarda, Haricîler ise kendileri için yakıştırmak, dinî meşrûiyet kazandırdıkları anlamıyla kullanmışlardır. Eş'arî, haricîlerin bu lakaptan razı olduklarını ifade ediyor.³⁰⁸ Bu kelime, ilişkilendirilen gruplar için, onların siyasî tavırları ve görüşlerine uygun anlamlar kazanmış olarak terimleşmiştir. Esasen siyasî bir tavrı ifade eden kelime anlamı, dinî bir mâhiyeti olan anlama da büründürülerek kullanılmıştır.

²⁹⁷ Fığlalı, “Haricîliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı”, 249; Hâricîlerin pek çoğu, Hz. Osman'ın katillerini manevî ataları olarak görmekteydi. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 91.

²⁹⁸ Haricîlik hareketinin ortaya çıkış süreci ile ilgili geniş bilgi için bkz. Fığlalı, “Haricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler”, 219-247; Demircan, *Haricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, 57-105.

²⁹⁹ Bkz. Malatî, 183.

³⁰⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I, 35, 132-133.

³⁰¹ Naşi el-Ekber, 20; Reisleri Abdullah b. Vehb er-Râsibî, İbn Kevvâ, savaş emirleri Şibis b. Ribî idi. Bkz. Yakûbî, 191; Eş'arî, *Makalât*, I, 210; Geniş bilgi için bkz. Demircan, *Haricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, 31-245.

³⁰² Olayın anlatımı için bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/147-149.

³⁰³ Bağdâdî, *el-Fark*, 80; Mes'ûdî, 2/417.

³⁰⁴ Bkz. Wellhausen, *Siyasî Partiler*, 25.

³⁰⁵ Yakûbî, I-II, Beyrut 1992, 191; Eş'arî, *Makalât*, I, 207; Eş'arî, bu lakaptan razı olduklarını ifade ediyor. Bkz. Eş'arî, *Makalât*, I, 206-207; Nehrevân'da toplandıkları için Nehrevâniyye de denmiştir. Nehrevân'da öldürülenlerin lideri olan Abdullah b. Vehb er-Râsibî'den sonra Vehbiyye kullanılmış olması da mümkündür. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 22.

³⁰⁶ Demircan, *Haricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, 36.

³⁰⁷ Bkz. Dineverî, 179; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 44;

³⁰⁸ Eş'arî, *Makalât*, I, 206-207.

E. Tarafsızlar Grubu

Bazı haberler bize, sahâbilerin çoğunun kendi çevrelerinde vukûa gelen çeşitli fitnelere uzak kaldıklarını göstermektedir. Sahâbenin en fazla bulunduğu senelerde zuhur eden fitneler göz önünde bulundurulacak olursa, bu fitnelere sahâbeden hemen hemen hiç kimsenin iştirak etmediği görülür. Meselâ Cemel harbine iştirak eden sahâbilerin sayısı hakkında gelen bir rivâyette eş-Şa'bî “Cemel’e Hz. Peygamberin ashabından Ali, Ammar, Talha ve Zübeyr’den başka hiç kimse iştirak etmemiştir. Eğer beşincisini bulurlarsa ben yalancıyım” demektedir.³⁰⁹ Ahmed İbn Hanbel de, “ehl-i Bedr”den Sıffin harbine iştirak edenlerin yetmiş kişi olduğuna dair ileri sürülen bir haberi, Şu’be’nin nasıl yalanladığını ve Huzeyme İbn Sâbit’ten başka hiç kimsenin bu harbe katılmadığını nasıl kat’î bir ifade ile belirttiğini zikreder.³¹⁰

Sahâbe arasında ortaya çıkan fitneye girmeyeceklerini belirterek Hz. Ali’den ayrılan, muhalifleriyle yaptığı savaşlara katılmayan ve fakat ona karşı düşman ve hasım da olmayanların Abdullah b. Ömer, Sa’d b. Ebi Vakkas, Muhammed b. Mesleme el-Ensârî ve Hz. Peygamber’in azatlısı Zeyd b. Hârise’nin oğlu Üsâme b. Zeyd olduğu nakledilir.³¹¹ Dindarlığı ve Sünnet’e harfi harfine ittiba etmesiyle meşhûr olan Abdullah İbn Ömer’in, fitne çıkmasını düşüncesiyle, İbnu Zübeyr’i hilâfete çok daha lâyük, çok daha hak sâhibi olmasına rağmen, hilâfet dava etmekten men ve nehy ettiği belirtilir.³¹²

Zikredilen süreçte tarafsızlık, çekimserlik ve benzeri tavırlar gösteren bu zümreler bazı kaynaklarda, meydana gelen olaylar hakkında şüpheleri bulunanlar anlamında “Şükkâk, veya Vâkıfa; köşeye çekilenler anlamında Huleysiye; siyâsî çekişmelerden uzak duran ve tarafsız kalan anlamında Mutezile³¹³ ve Mürcie olarak isimlendirilmiştir. Bu tarafsızlar grubu içerisinde çıkan “Mürcîe” denilen bir tâifenin tartışma ve çekişmeye bir çözüm olarak ortaya çıktığı, mevcut zümrelere katılmadığı³¹⁴ ve sahâbe döneminde temel konularla ilgili ihtilaflara düşmedikleri ileri sürülür.³¹⁵ Tarafsızlar grubunun yoğunlukta olduğu yer Mekke ve Medine idi. Bu cereyan, Hz. Ali’nin öldürülmesinden sonra Hasan’ın hilafeti Mu’âviye’ye devretmesiyle daha da güçlenmişti. Çünkü bu olaydan sonra, Hz. Ali taraftarı pek çok kimse de dahil, bütün halk Mu’âviye’ye beyat ettiler. Onlar ise evlerine ve mescitlerine çekilip biz ilim ve ibadetle meşgul olacağız dediler. Bu tavırları dolayısıyla kendilerine Mu’tezile ismini verildi.³¹⁶ İçinde farklı eğilimleri barındıran bu ilk tarafsızlar grubunun giderek güçlendiği, yeni bazı grupların doğmasına ve gelişmesine zemin hazırladığı ve daha sonra teşekkül eden bazı fırkaların ilk “nüvesi”ni oluşturduğu görülmektedir.³¹⁷

Osmanî, “Alevî”, Haricî ve tarafsızlar gibi bütün bu ilk oluşumlar, ilk ihtilaf konuları etrafında yürütülen siyâsî mücadelenin her bir tarafında yer alan gruplardı. Bu ilk oluşumların bazı sahâbilerle ilgili olarak anlayışlarının farklı olması, bunlar üzerinden yapılan bir mücadeleye işaret etmekte ve kendine has bir sahâbe anlayışına dönüştüğünü göstermektedir. Tarihî süreçte, sahâbe konusunda merkezî ve mütedil ana bünyedeki çizginin dışında, farklı sahâbiler hakkında tevellî ve teberrî tavırlarına sahip olan bu gruplar, kendine has görüşleriyle birbirinden kesin çizgilerle ayrılıp ana bünyeden koparak kendi kimlikleriyle ortaya çıktılar.

³⁰⁹ Bkz. Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 103. (Zehebî, *el-Muntekâ min Minhâci’s-Sünne*, Kahire 1374, 389’dan naklen).

³¹⁰ Bkz. Ahmed İbn Hanbel, *Kitâbu’l-İlel veMa’rifeti’r-Ricâl*, I, 77.

³¹¹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 161.

³¹² Canan, *Kütüb-i Sitte*, II, 288.

³¹³ Naşi el-Ekber, 16-17, 19; Nevbahtî, 5-7; Ahmed Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 279.

³¹⁴ İlk Mürcie ile ilgili bkz. Cook, 312; İsa Doğan, *Mürcie ve Ebû Hanife*, 25; Kutlu, *Mürcie ve Horasan-Maverâünnehir’de Yayılışı*, 213.

³¹⁵ Ebû Zehrâ, *İslâm’da Siyasi ve İtikâdi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 152.

³¹⁶ Bkz. Malatî, 36.

³¹⁷ Geniş bilgi için Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 52-58; Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 34-36.

F. İrcâ Hareketi-Mürcie

Mürcie, Haricîlerin Hz. Ali ve Hz. Osman'ı ve diğer bazı sahabîleri tekfir etmelerine, Hz. Ali taraftarlarının Hz. Osman hakkındaki teberrî anlayışına ve Emevîlerin Hz. Ali hakkındaki lânetçi söylemlerine karşı çıkan, fakat diğer siyâsî yaklaşımların itham ettiği sahabeye de taraf olmayan bir tavır belirlemiştir. "İrcâ" kavramı da, tarihî süreçte Mürciîlik akidesindeki gelişmeye bağlı olarak sahabeye ilişkin Mürcie görüşlerini de yansıtan anlamlar kazanmış ve birçok anlamda kullanılmıştır.

Kaynaklarda ilk ircâ hareketinin ortaya çıkışını, Hz. Osman'ın katli hadisesi ile başlatanlar yanında, daha sonraki olaylarla irtibatlandırarak da ele alan birbirinden farklı yaklaşımlar görmekteyiz.³¹⁸ Mürcie konusunda yapılan araştırmalar, bazı kişilerin Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra basit şekliyle ircâ fikrine sahip olduklarını tespit etmektedir. Bu basit ircâ görüşüne sahip olanlar, siyâsî çekişmelere giren ve kılıç çekerek birbirlerini öldüren kimselerle ilgili olarak "bize göre onların hepsi güvenilir ve doğruluğu kabul edilmiş kimselerdir. Biz onların hiçbirisinden nefret etmiyor, hiç birisine lanet okumuyor ve aleyhlerinde şahitlik etmiyoruz. Onların durumunu Allah'a ircâ ediyoruz. Allah Kıyamet Günü'nde o ikisi arasında hükmedecektir" şeklindeki bir yaklaşımı benimsiyorlar. "Hz. Osman ve Ali hakkında verilecek kararın Allah'a bırakılması" şeklindeki bu basit ircâ fikrinin, daha sonra Cemel ve Sıffîn'e katılan, ölen ve öldürülen herkesin durumuna tatbik edildiği anlaşılmaktadır. Ancak, bu basit ircâ fikrinin, bu tarihlerde siyâsî bir tavrın işareti olmadığı için hicrî 60'lı yıllara kadar Mürcie ismini almadığı tespit edilmektedir.³¹⁹

"İlk Mürciîlik" (İrcâ el-Evvel) veya ilk ircâ hareketinin görüşleri ile ilgili bilgi veren kaynaklara³²⁰ göre bu hareketin, ilk siyâsî hadiselerin tarafları olan zümrelerin bazı sahâbeye yönelik tekfir veya teberrî benzeri tavırlarına muhalefet olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. İlk fitne hadiseleri ile ilgili olarak kimin haklı kimin haksız olduğuna hükmedilemeyeceği şeklinde³²¹ bir görüşe sahip olduklarını görmekteyiz. Hicrî I. asırda, "Mürcie'nin ilk nüveleri" olarak gösterilen bu kimselerin fitneden uzak duran, ona iştirak etmeyenler olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, Cemel ve Sıffîn'de savaşıyan iki tarafı eşit tutuyor, hiç birisini hatalı göstermiyor ve doğrulamıyorlardı. Ayrıca onlar bir grubun kanını akıtarak, başka bir grubu da desteklemiyorlardı. Bilakis onların durumlarını, Allah'ın hükmüne erteliyor, "Allah ne dilerse onu yapar" diyorlardı.³²²

Mürcie'nin ilk defa hicrî 60'lı yılların başından itibaren Hz. Osman ve Ali dahil, Cemel ve Sıffîn'e katılan ve büyük günah işleyen herkesin durumunu, onları mü'min kabul ederek imanlı ve kafir olduklarını tartışmadan Allah'a ircâ eden kimseler için kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bunlar, Cemel ve Sıffîn'e katılan ve büyük günah işleyenlerin cennetlik veya cehennemlik oldukları konusunda fikir beyan etmeyenlerdi. Bunlara ilk defa muhtemelen hicrî 60'lı yılların başında Nafî b. el-Ezrâk tarafından Mürcie ismi takılmıştır.³²³

Bazı kaynaklarda, ircâ konusunda ilk defa fikir beyan eden kimsenin Muhammed b. Hanefiyye'nin büyük oğlu, âlim ve fakih bir şahsiyet olan Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin olduğu kaydedilir.³²⁴ Fakat, Mürcie ile ilgili bazı araştırmalarda Hasan b.

³¹⁸ Bkz. Khalil Atmina, "The Early Murji'a: Some Notes", 113-115.

³¹⁹ Bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 34-35.

³²⁰ Hicrî birinci asırda 70'li yılların başında yazıldığı anlaşılan İbâdî Salim b. Zekvan'ın "Sîre"si gösterilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Kutlu, "Salim b. Zekvan'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısmın Tercümesi" 466-475; Mürciî Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin 73/692 yılında İbn Zübeyr'in isyanından sonra yazdığı "Kitabu'l-İrcâ" adlı risâlesi' geniş bilgi için bkz. Kutlu, "İlk Mürciî Metinler ve Kitabu'l-İrcâ", 317-328; Mürcie ile ilgili kaynaklar için bkz. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 1-25; Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 201-208.

³²¹ MichaelCook, "İslâm'da Aktivizm ve Quietizm: İlk Mürcienin Durumu", 308-309.

³²² Bkz. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 57.

³²³ Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 35; ircâ kavramı ve Mürcie isminin kullanımları ve anlamları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 28-39; Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 168-172.

³²⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 166.

Muhammed b. Hanefiyye'nin ircâ fikrini ilk ortaya atan değil, onu temellendirmek için eser yazan ilk kişi olduğu belirtilmektedir.³²⁵ Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin, kebîre sahibinin kafir olmayacağına hükmettiği³²⁶; Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Talha ile Hz. Zübeyr hakkında tevellî ve teberri görüşünün dışında çekimsiz kaldığı ve bu ircâ görüşünden dolayı babasının onu dövdüğü ve kınadığı³²⁷, ircâ konusunda babasına ve kardeşine muhalefet ettiği nakledilmektedir.³²⁸

Hasan'ın *Kitab'ül-İrcâ*'yı yazmasında, Kûfe'deki Muhtar taraftarlarının Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında sürekli ileri geri konuşmalarından duyduğu rahatsızlığın da etkisi olduğu belirtilmektedir.³²⁹

Mürciî Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin 73/692 yılında İbn Zübeyr'in isyanından sonra yazdığı "*Kitabu'l-İrcâ*" adlı risâlesinde yer alan şu ifadeler Mürcie'nin konuya genel yaklaşımını ifade eder:

"...Daha sonra, bu ümmetin başına Allah'ın gerçekleşeceğini haber verdiği fitne belası inince, insanlar birbirlerini terk ettiler ve aynı tarafta yer alanlar birbirlerini dost edindiler. Bu konuda bizim tavrımızı ve fikrimizi soranlara cevabımız şudur: Biz öyle bir grubuz (kavimiz) ki, Rabbimiz Allah; dinimiz İslâm; önderimiz Kur'an, nebimiz Muhammed'dir. Görüşlerimiz de onu ölçü alıyoruz, durumumuzu Allah'a ve resulüne havale ediyoruz. Biz, imamlarımız Ebû Bekir ve Ömer'den razıyız. Bu sebepten onlara itaat edilmesini istiyoruz. İsyân edenleri ise nefretle kınıyoruz. O ikisine düşman olanları düşmanımız olarak ilan ediyoruz. Onlardan ilk ayrılıklarda yer alanlara (*Ehlü'l-Firkati'l-Ülâ*) gelince, onlarla ilgili verilecek hükmü Allah'a bırakıyoruz. Ebû Bekir ve Ömer yüzünden bu ümmet birbiriyle savaşmadı, hatta onların durumları hakkında ihtilaf etmek şöyle dursun, şüpheye dahi düşmedi. Gerçekte ircâ, bizzat yetişemediğimiz ve daha önce yaşamış kimseler (fi men Gâbe ani'r-Ricâl) hakkındadır."³³⁰

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i, haklarında ümmetin her hangi bir tartışması olmadığı için sonuna kadar savunarak, dostluklarını gösteren örneklerinden biri bu metinde de görülmektedir. Hz. Osman ve Hz. Ali'ye gelince, ümmetin, bu ikisi konusunda ikiye ayrılması sebebiyle, dünyada mü'min olduklarını, işledikleri günah ve hatalarından dolayı ahirette nasıl bir ceza göreceklarini bilmediklerinden, verilecek hükmün Allah'a bırakılması gerektiğini iddia ederler. Onlar Haricîler gibi son iki halifeyi, diğer sahabeyi ve büyük günah işleyen herkesi tekfir etmiyor, Şia gibi ilk üç halife aleyhtarlığı yapmıyor ve Emevîler gibi, Hz. Osman'ı methedip, Hz. Ali'yi lanetlemiyorlardı. Onların Hz. Osman ve Ali'nin dost veya düşman edinilmemesi şeklindeki görüşleri, Emevîlerle olan ilişkilerinde önemli rol oynamaktaydı. Hz. Ali'ye hutbelerde lanet okuma geleneğini başlatan Muaviye'yi bu siyâsî davranışı dolayısıyla sevmiyorlardı. Bu yüzden yaşlı Mürciîler, Muaviye'ye yetişmeyen geç nesli ondan uzaklaşmaya (teberri) çağırıyorlardı.³³¹

Kûfe kadılığı yapan ve ilk Mürciîlerden olan Muharib b. Disar es-Sedûsî (116/734) tarafından yazılan bir ircâ kasidesinde, Hz. Ali ve Hz. Osman'la ilgili verilecek kararın Allah'a bırakılması ve Hz. Ali'nin hilâfetteki sırasının Hz. Osman'dan sonra olduğu fikri

³²⁵ Bkz. Kutlu, "*İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ*", 320

³²⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 166.

³²⁷ İbn Sa'd (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübra*, V, 328; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 160; İbn Hacer, *Tehzib*, II, 290-291.

³²⁸ Bkz. Ahmet b. Yahya İbn'el-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mutezile*, thk. S. Diwald Wilzer, Beyrut ts., 17, 25.

³²⁹ Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 80-81; Van Ess'e göre, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye bir Ali yanlısıdır, ama bu durum onu zorunlu olarak Şii yapmaz; Ali'nin torunları arasında bile Ali taraftarı olan ama Emevîlere karşı muhalefeti aklından bile geçirmeyen, sessizce kendi köşelerine çekilen insanlar vardır. Bkz. Josef Van Ess, "*İslâm Kelamı'nın Başlangıcı*", 399-423, 408.

³³⁰ Bkz. Kutlu, "*İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ*", 324-328, 326.

³³¹ Kutlu, "*Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları*", 195. Mürcie arasında, Emevîlere karşı tutumlarında ve siyâsî hareketlere katılma konusunda ortak bir tavrın bulunmadığı görülmektedir. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 154; Kutlu, "*Mürcie Mezhebi*" 195.

üzerinde durulmaktadır.³³² “İlk Mürciîlik” hareketinde bu yaklaşım, onların Sünnîlerin öncüleri olarak³³³ görülmesinin de sebebi olmalıdır. Şüphesiz, bu noktada Mürcie'nin kabul ettiği hilâfetteki sıralama, Ehl-i Sünnet'in “hulefâ-i raşidîn”in hilâfeti için kabul ettiği tertib ile aynıdır.³³⁴ Bununla birlikte, yine Sünnîlerin öncülerinden kabul edilen İbrahim en-Nahâf (96/714) de, Hz. Ali'yi, Hz. Osman'a takdim eden bir görüşe sahip olarak bilinmektedir. İbrahim en-Nehai'ye Hz. Ali ve Hz. Osman hakkında konuşanlardan sorulunca “Ben ne Sebeiyim, ne Mürciyyim” sözüyle³³⁵ muhtemelen, kendisinin Hz. Ali'ye olağanüstü bir güç atfetmeden onu Hz. Osman'dan öne alan düşüncesinin dışında, “Sebeî”lerin Hz. Ali'yi ilk iki halifenin üzerine yerleştirme eğilimini, Mürcie'nin de hicrî 1. asrın sonlarında Hz. Osman'ı Hz. Ali'ye takdim eden anlayışını kasdetmiş olmalıdır.³³⁶ Böylece ircâ kavramının, Hz. Ali'yi fazilet itibarıyla birinci dereceden dördüncü dereceye koymak yahut geciktirmek olduğu da söylenmiştir. Bu manaya göre Mürcie ile Şia birbirine karşıt iki fırka gibi görünmektedir.³³⁷ Mürcie, önce Hz. Ali'nin, Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in önüne geçirilmesine karşı çıkma hususunda Şia ile daima mücadele etmiştir. Hz. Ali'yi hilâfette dördüncü sıraya yerleştirmesiyle, Mürcie hicrî 200'lü yıllardan sonra Şia tarafından Sünnîlik anlamında kullanılmaya başlanmıştır.³³⁸ Zâten hicrî ikinci asrın başlarında merkezî ve mütedil zümre (Haricîler, Mutezile ve Şia'nın dışındakiler) içerisinde yer alan Mürcie ve onun dışındaki Ehl-i Sünnet'in öncüleri olanlar, Haricîler, Şîî oluşumlar ve Mutezile'ye karşı tek cephe idiler. Bu ana gövdede temsil edilen Mürcie ve Ehl-i Sünnet'in öncüleri, kible ehlinde hiç kimsenin büyük günahı dolayısıyla tekfir edilemeyeceği ve ebedî cehennemde kalmayacağı; Ali ve Osman ile Cemel ve Sıffin'e katılanların durumunun Allah'a bırakılması, sahabenin tekfir edilmemesi, onlara kötü söz söylenmemesi, ümmetin birliği ve bazı istisnalarla hilafet sırasının fazilet sırası olduğu fikrini kabul etmektedir.³³⁹

Ebû Hanîfe (150/767)'nin, bazı kişilerin nazarında ve bazı bölgelerde Mürcie'nin lideri olarak görülmesi ile ilgili tartışmalara ve Mürciî akidenin, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ilkelerine dönüşmesi tespitleri göz önüne alınacak olursa, Mürcie'nin sahabeye dair bakış çizgisinin seyri görülmektedir. İrcâ hareketinin, daha önceki Mürciî yaklaşımda görülen sahabe hakkındaki görüşleri tarihî süreçte diğer firkalardan farklı çizgide gelişerek Sünnî eğilimin benimsediği bir çizgiye dönüştüğü görülmektedir.

G. İlk İ'tizâl Hareketi-Mutezile

Mûtezilî Naşî el-Ekber (293/906)'in *Mesâilü'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitabi'l-Evsât fi'l-Makâlât (Usûlu'n-Nihal)* isimli eseri³⁴⁰, Makâlât türü eserlerin ilklerindedir. Sahâbe arasındaki ilk ihtilaflar ve firkalaşma hakkında, firkaların sahâbeye bakışına dair görüşleriyle ilgili bilgiler verir. Mutezilî Câhız'ın (255/869) ve Hayyat (319/931)'in eserleri de Şîîlerin, sahâbeye dair görüşleri ve Mutezile'nin görüşleri için önemli bilgiler veren kaynaklardır.

³³² Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 7, 36; Şiirin metni için bkz. Atmina, 112-113.

³³³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 157.

³³⁴ Atmina, 113.

³³⁵ İbn Sa'd, VI,275.

³³⁶ Bkz. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 36; İbn Kuteybe'nin, İbrahim en-Nehai gibi bazı kişilere Şia listesinde yer vermesi de, bu hilâfet sıralaması kaynaklı olmalıdır. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 267-268.

³³⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I, 162; Watt'a göre, Mürcie'nin Hz. Ali hakkındaki görüşlerinin yaklaşık 122/740'a kadarki münasebeti, o kadar açık değildir. Hz. Osman'ı da, Hz. Ali'yi de ümmetin haklı idarecileri olarak kabul etmekte ve günahlarından dolayı her ikisini de bir kenara atmayı; muhtemelen bu iki insanın faziletleri hakkında karar vermeyi de reddetmektedirler. Umûmiyetle onların başlıca meselesi ümmetin birliğini korumak olduğundan, Emevîleri, Hz. Osman'ın vârisleri sıfatıyla meşrû idareciler olarak kabul etmeleri anlamına gelen bir anlayışı da sahip olmuşlardır. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 153-154.

³³⁸ Bkz. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 36-37.

³³⁹ Bkz. Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 37-38.

³⁴⁰ Müellif ve eseri hakkında bkz. Cihat Tunç, “*Mesâilü'l-İmâme*, 199-204.

Mutezile'nin ilk kelamcılarında hatta kurucularında kabul edilen Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'e sahâbe hakkındaki görüşleri olarak atfedilenler; Cemel ve Sıffin hadiselerine katılanlarla ilgili olarak; "tarafardan birinin hata işlediği ve dolayısıyla fasık olduğu"nu³⁴¹ iddia etmeleridir. Bu görüşün muhalifler tarafından isnad edilen bir iddia olduğu belirtilir.³⁴² Vâsıl ve Amr'ın görüşleri şöyle aktarılmaktadır: Vâsıl, Hz. Osman'ın altı senesi ile Hz. Ali, Talha ve Aişe'nin savaştan sonraki durumları hakkında çekimser davranmış, haklarında bir hüküm vermeyerek durumlarını Allah'a havale etmiştir. Onlara göre taraflardan biri asi olmuştur ama, bunun hangisi olduğu tam olarak bilinemez. Bu nedenle Vâsıl, biz onları savaştan önceki durumları üzere kabul eder ve öylece severiz, savaştan sonraki durumlarını ise Allah'a havale ederiz" demiştir. Vâsıl ve Amr'ın Hz. Ali, Talha, Zübeyir ve Hz. Aişe'nin aralarındaki ihtilaf konusundaki görüşlerini, diğer bir Mutezile imamı olan Belhî şöyle nakletmiştir: "Onların hepsi İslâm üzeredir. İtham edilemezler, hepsini sever ve hiç birinden teberrî etmeyiz. Bize göre onlar, karşılıklı lanetleşenler hükmündedir. Bunlardan her birinin, âdil bir şahitle beraber şahitlikleri geçerli olur. Ancak Ali ile Talha, Ali ve Zübeyir veya Talha ve Zübeyir veya onlardan biriyle Hz. Aişe, başka bir kadınla beraber şahitlik ederse şahitlikleri kabul edilmez, çünkü bizzat kim olduğunu bilmesek bile içlerinde şahitliği kabul edilemeyecek birinin bulunduğu kesindir."³⁴³ Şehristânî'ye göre Vâsıl ve Amr b. Ubeyd'in görüşleri, söz konusu sahâbîler için onların şahitliklerinin makbul olmadığı şeklindedir.³⁴⁴

Vâsıl ve Amr'dan sonra Mutezile kelamcılarının bu meselede ihtilafa düştükleri görülmektedir. Ebû'l-Huzeyl Allaf (835/849-50), Hz. Osman'ın zâlim olarak mı yoksa mazlum olarak mı katledildiğini bilemediklerini belirtir.³⁴⁵

Ehli Sünnet alimlerinin Mutezile'nin sahâbeye bakışını yansıtan iddiaları arasında; Mutezile'nin çoğunluğu, Aişe, Talha ve Zübeyir ile bütün Irak ve Şam halkının hak imama karşı savaşmaları nedeniyle fasık olduklarını iddia ettikleri yer almaktadır. Yine onlara göre "Kaderiye" mezhebinin selefî ise, içlerinden birinin fasık olduğu ve bunun kim olduğunun bilinmediği gerekçesiyle, Ali, Talha ve Zübeyir'in, gerek birlikte gerekse ayrı olarak, şahitliklerinin reddedilmesi gerektiğini ileri sürerler. Bir grup da Osman ve katillerinin fiskında tereddüde düşmüşlerdir.³⁴⁶ Ehl-i Sünnet ulemanın Mutezile'nin sahâbeye bakışını yansıtan bu iddialarına karşın Mutezilî kaynaklarda sahâbe hakkında sitayişle söz eden ifadeler rastlanan örnekler de vardır.³⁴⁷ Ancak, bu örnekler yanında Mu'tezile'nin Şif fikirlerle uzlaşan bir geçmişi olduğunu ortaya koyan bazı örnekler³⁴⁸, Mutezile'nin sahâbeye bakışında da bu ilişkiye göre bir farklılaşmayı göstermektedir.

Zeydilerle ilişkili dönemlerinde Mutezile, Zeydilerin "İmâmetü'l-mefdûl" anlayışını da benimsemiştir. İbnu'n-Nedim'deki bir rivâyette Rafizî nitelenen Şeytânü't-Tâk'ın "İmâmetü'l-mefdûl" akidesi hakkında Mutezile'ye karşı bir reddiye yazdığını bildirmesi,³⁴⁹

³⁴¹ Bağdadî, *el-fark*, 119; Şehristânî, *el-Milel*, I, 63;

³⁴² Kemal Işık, "Mutezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", 350.

³⁴³ Hüseyin Hansu, "Mutezile araştırmalarında Kaynak Problemi", 58-59.

³⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 63.

³⁴⁵ Mutezile'nin Şia ile ilişkisi bağlamında göz önünde bulundurulması gereken bir konu olarak, Ebû'l-Huzeyl'in Şif Hişam b. Hakem ile tartışmaları için bkz. Hayyât, 81 vd.; Bağdadî, *el-Fark*, 66; İbn Hazm, IV, 182; Şehristânî, *el-Milel*, I, 41; Bedevi, *Mezahibü'l-İslâmiyyin*, Beyrut 1973, I, 127.

³⁴⁶ Bkz. Suyutî, *Tedribü'r-Râvî*, II, 214; Bağcı, 21.

³⁴⁷ Bağcı, 21.

³⁴⁸ Mutezile, 762 yılları esnasında en-Nefsü'z-Zekiyye lakabıyla bilinen Muhammed b. Abdullah safında Şif taraftarı isyanı desteklemiştir. Bkz. İlhan Kutluer, 45, 49, 50.

³⁴⁹ İbnu'n-Nedim, 218-219; Muhammed b. Nûman el-Ehvâl, Ca'fer es-Sâdik zamanında yaşamıştır. Bağdat veya Kûfe'nin Tâk semtinden idi ve son derece zekî idi. Bu bakımdan onun hasımları, bilhassa Sünnî yazarlar, kendisine "Şeytânü't-Tâk" derlerdi. Halbuki onun Şif kaynaklardaki lakabı "Şeytân'üt-Tâk" değil "Mü'min'üt-Tâk" dir. Kuleynî, I, 161; İbnu'n-Nedim, 218-219; Bağdadî, *el-Fark*, 71; Muhammed b. Nûman el-Ehvâl'in bize ulaşmayan eserleri arasında, *Kitâbu'l Cemel fî Emri Talha ve'z-Zübeyr ve Aişe* isimli bir eserden bahsedilmektedir.

Halis Mu'tezile veya Vâsiliyye'nin, kendilerine önce Zeydiyye dediklerini söyleyen muahhar bir kaynaktan, Zeydiyye Mutezile ilişkisi görülmektedir.³⁵⁰

Şifliğe meyleden Nazzam (220-230/835-845[?])'ın, ashabın ileri gelenleri hakkında yakışık almayan şeyler söylediği, imâmetin açık ve zâhir olarak nas ve tayinle olması gerektiğini ileri sürerek, Hz. Peygamberin muhtelif vesilelerle, cemaatin şüpheyeye düşmeyeceği açık şekilde Hz. Ali'nin imâmetini ortaya koyduğunu, fakat Ömer'in bunu gizlediğini ve Sakife günü Ebû Bekir'in hilâfetini benimsediğini belirtmiştir.³⁵¹

Nazzam, Muammer ve Câhız'ın, Vasıl'a atfedilen Cemel ve Sıffin hadiselerine katılanlarla ilgili olarak "tafaflardan birinin hata işlediği ve dolayısıyla fasık olduğu"nu ileri sürmesi ile ilgili görüşü kabul ettikleri, Havşeb ve Haşim el-Evkas'ın da Ali, Talha, Zübeyr ve Aişe gibi önderlerin kurtulduğunu, tâbîlerinin ise helak olduklarını ileri sürdükleri nakledilir.³⁵²

Nazzam, sahâbe ve tabiûn'un ileri gelenlerini, içtihadı dayalı fetvâlarından ötürü kötülemiştir.³⁵³ Câhız'ın, "el-Maarif" ile "el-Futyâ" isimli eserlerinde nakledildiğine göre Nazzam, muhaddisleri, Ebû Hüreyre'nin hadislerini rivâyet ettikleri için kinadığını söylemiştir. Ayrıca Ebû Hüreyre'nin insanların en yalancısı olduğunu söyleyerek Hz. Ömer'i de kötülemiş ve onun, gerek Hudeybiye savaşında, gerek Hz. Peygamber'in vefatında dininde şüpheyeye düştüğünü, Akabe gecesinde Hz. Peygamber'e kızanlarla bir arada bulunduğunu, Fâtıma (11/632)'yı dövdüğünü ve çocuğunu düşürmesine sebep olduğunu, "aile fertlerinin" (Ehl-i Beyt) mirasını yasakladığını, Nasr b. Haccac'ı Medine'den Basra'ya uzaklaştırmasını beğenmediğini iddia etmiştir. Teravih namazını başlattığını, hacda mut'a nikahını yasakladığını, âmillerin (zekat toplamakla görevli) mallarını müsadere ettiğini ve azadlı bir kölenin Arap kadınları ile evlenmesini haram kıldığını ileri sürmüştür. Sonra Hz. Osman hakkında da hoş olmayan iddia ve yakıştırmalarda bulunmuştur. Onu, Hz. Peygamber'in tard ettiği Hakem b. Ümeyye'yi Medine'ye getirdiği, Hz. Peygamber'in arkadaşı Ebû Zerr'i Rabeze'ye sürdüğü, insanların en kötülerinden biri olan Velid b. Ukbe'yi Kufe'ye, Muaviye'yi Şam'a, Abdullah b. Âmir'i Basra'ya vali tayin ettiği, kendisinin düzenini bozan Mervan b. Hakem'i kızıyla evlendirdiği, mushafın hazırlanması esnasında Abdullah b. Mes'ûd'u dövdüğü ve diğer sebeplerden dolayı kıyasıya tenkit etmiştir. Abdullah ibn Mes'ûd'u da "saîd annesinin karnında saîddir, şakî de annesinin karnında şakîdir"³⁵⁴ şeklindeki rivayeti, inşıkakı kamerle ilgili rivâyeti ve cinleri çingenelere benzetmesi, cin gecesinde cinlerin görülmesi gibi bazı rivâyetleri sebebiyle yalancılıkla itham etmiştir.³⁵⁵

Nazzam; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'yi, dinde kendi şahsî reyleriyle fetva vermelerinden dolayı, çelişkili davranmakla Abdullah ibn Mes'ûd'u, Huzeyfe b. el-Yemân ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîleri ise yalancılıkla suçlayarak, bunların fetvalarının bağlayıcı olamayacağını savunmuştur. Çünkü ona göre, kendilerine arz edilen bir mesele için, "bu konuda reyimle hükmederim, hata edersen benden, isabet edersen Allah'tandır" demek, zanla hüküm vermek ve şüpheyeye hareket etmektir. Zanna göre şahitlik etmek haram olduğuna göre, zanla hüküm vermek, öncelikle haram olur. Sahâbe ise, zanna dayanarak hüküm verdiğini itiraf etmiş, zanna dayanarak kan akıtmış, kadınları mübah kılmış, mallara hükmetmiş ve ibadetleri vacip kılmıştır. Halbuki Allah, zanla hüküm vermeyi yasaklamış, ilim ve kesin bilgiye göre hareket etmeyi emretmişken, onlar buna muhalefet ettiler. Zanla amel ederek dinî konularda kıyas ve reye başvurdular. Bunun sonucunda da aralarında

³⁵⁰ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 205.

³⁵¹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 42, 71

³⁵² Bağdadî, *el-Fark*, 121.

³⁵³ Nazzam'ın bu konudaki görüşleri ve bu görüşlerine karşı eleştiriler için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*, 87-115; Bağdadî, *el-Fark*, 147-149; Şehristânî, *el-Milel*, I, 71; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 146-148; Bağcı, 225-244.

³⁵⁴ Bu hadis rivayeti ile ilgili bilgi için bkz. Müslim, "Kader", 3, 4; İbn Mâce, "Mukaddime", 7.

³⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 71; Bağdadî, *el-Fark*, 147-149.

ihtilaflar baş gösterdi, kavgalar çıktı ve kan akıtıldı.³⁵⁶ Kendi reyleriyle hüküm veren bütün sahâbîleri cehâlet ve nifak kaynağı olarak ilan eden Nazzam, bu görüşü ile onların ilelebed Cehennemde kalacağını iddia etmiştir.³⁵⁷ Mutezile'nin meşhur imamlarından addedilen Sümâme b. Eşres (213/828) gibi bazılarının Hz. Peygamber hakkındaki hoş olmayan sözleri³⁵⁸ göz önünde bulundurulursa, sahâbe hakkındaki görüşlerinin de garip karşılanmaması gerektiği³⁵⁹ ifade edilmektedir. Nazzam'ın sahâbeye yönelik eleştirilerinde, sahâbenin birbirini eleştirmesini bir gerekçe olarak göstererek bu konuda birçok örnek verdiği görülmektedir.

Mutezile'nin Bağdat ve Basra ekolleri arasındaki önemli farklardan birisi, hilâfet sıralamasında Bağdat ekolünün Hz. Ali'yi diğer sahâbeye üstün tutmasıydı.³⁶⁰ Mutezile'nin önde gelen alimlerinden Bişr b. el-Mu'temir'in hakem olayında Hz. Ali'nin haklı olduğunu savunduğu için Şîilikle itham edilerek hapsedildiği belirtilir. Diğer taraftan, Hişam b. Amr el-Fuvâtî ve onun ashabından el-Asam, imâmetin, hiç kimse ayrılmaksızın bütün ümmetin icmâi ile gerçekleşeceğini belirterek Hz. Ali'nin imâmeti konusunda yakışık almayan sözler söylediler.³⁶¹

Mutezile ricâlinin sahâbeye bakışında, siyâsî şartlara göre değişen bir sahâbe anlayışı olduğu görülmektedir. Mutezile Şia ilişkisinin de bu siyâsî atmosferin etkisine girmiş olduğu anlaşılmaktadır. Mutezile'nin sahâbeye bakışında Şîî fikirlerle uzlaştığı dönemlere ve bu ilişkiye göre görülen farklılaşma, onların sahâbeye dair görüşlerinin nakledilmesinde göz önünde bulundurulmalıdır. Sünnî kaynaklardaki Mutezile'nin sahâbeye ilişkin görüşlerinin aktarımı ile bazı Mutezilî kaynaklarda sahâbeye dair söz konusu görüşlerin farklılığı da, Mutezilenin tarihî süreçte sahâbe konusundaki görüşlerinin siyâsî şartlara ve Şia ilişkilerine göre değişen tutumlarından kaynaklanmaktadır.

Hayyât'a göre, Mutezile, Mürcie ve Ashâbu'l-Hadis arasında sahâbenin otoritesi ve onlara velâyet hususunda aralarında büyük ihtilaf yoktur. Ancak onların ihtilafı, onlara göre âdil imamlardan bazısının bazısına tafdüli hususundadır. Hepsinin velâyeti, onlara "terhîm" ve onların muhabbetiyle Allah'a "tekarrüb"e gelince bu konularda aralarında ihtilaf yoktur.³⁶²

V. Sahâbe Hakkında Değer Yargılarına Temel Oluşturan Delillerin Teşekkülü

A. Siyâsî ve Fikrî Sürecin Dinî Meşrûiyet Arayışları

Siyâsî nitelikli hareketlerin genellikle kendilerini tanımlamada, dinî meşrûiyet kazanmanın bir yolu olarak, kendi konumlarını belirlemeye yönelik kullandıkları dil de, bir nevi karşıtlarını küfürle itham eden bir niteliğe sahipti. Bu terimlerin bir kısmı ya Kur'an'da ya da hadislerde menfî tavırlar olarak ifade edilmiş olması veya özellikle bazı hadisler uydurularak öyle gösterilmesi sebebiyle de tarihî süreçte siyâsî hasımlara yöneltilmiş itham terimleri olarak ortaya çıkmışlardır.³⁶³

Siyâsî nitelikli bu hareketler, birtakım ayet ve hadis delillerine başvurmak suretiyle, kendi görüşlerini meşrulaştırmak için büyük çabalar sarfetmişlerdir. Kur'an, pek çok ekolün görüşlerini dayandırma ihtiyacıyla ve karşı tarafı ilzam etmek amacıyla, görüşlerine göre

³⁵⁶ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 146 (Nazzam, *Kitâbu'n naks*, (Joseph Van Ess tarafından *Das Kitap an Nakt des Nazzâm und seine Rezeption im Kitap al-Futyâ des Câhiz*, Göttingen 1972 adıyla yapılan derleme) 91, 111, 118'den naklen).

³⁵⁷ Bağdadî, *el-Fark*, 319.

³⁵⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l- Hadis*, 122.

³⁵⁹ Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 240.

³⁶⁰ Nevin Mustafa, 302.

³⁶¹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 42.

³⁶² Hayyât, 101-102.

³⁶³ Bazı fırkalarla ilgili meselâ, Marika-Havâric, Râfizâ, Kaderiyye, Müşebbihe ve Mürcie'nin de yerilmesi ile ilgili Hz. Peygamber'e dayandırılan bazı rivâyetler için bkz Malatî, 182-183; Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 14-15, 115; İbn Hazm, *el- Fasl fi'l Mile'l ve'l Ehvâ ve'n-Nihal*, IV, 189; Bağdadî, *el-Fark Beyn'el-Fırak*, 9; Şehristânî, *el-Milel*, I, 28-29, 56.

yorumladıkları veya tartışma konularının delili olarak kullandıkları, bir temellendirme ve dayanak noktası olmuştur. Kur'anî delil, kendi görüşlerinin haklılığını ispat için kullanılırken, kavram kargaşalığı, Kur'an'ın sloganlaştırılması, muhalifin tekfir noktasına sürüklenmesi gibi sonuçlar da ortaya çıkmıştır.

Peygamber'den sonra Ali'nin hilafete daha layık olduğunu söyleyerek bu hakkı ona vermeyenlerden teberrî eden ve hatta onları tekfir eden³⁶⁴ Şîî anlayışının ortaya çıkması, Haricîlerin, Hz. Ali'ye düşmanlıktaki (teberrî) şiddete tepkisinin³⁶⁵ doğrudan tezâhürü olmasa da, sürece katkı sağladığı düşünülebilir. Meselâ, Hz. Ali'ye karşı çok sert bir tavra sahip Haricîler, Şam ehlinde bazıları ve Emevîlerin dahil edildiği Nasıbe (nevâsıb)³⁶⁶ ve Rafizîler, karşılıklı teberrî hususunda iki karşıt görüş olarak kabul edilir.³⁶⁷ Dönemin siyâsî şartlarında yapılan mücâdelenin sonuçları olarak Nasıbe'nin, Hz. Ali'ye karşı düşmanlığı ve Şia'da teberrî anlayışlarının karşılıklı ortaya çıkmasında etkili olduğu ihtimal dahilindedir.

Hicri I. asrın son çeyreğinden itibaren Hz. Ali'yi ilk iki halifenin de üzerine yerleştirme eğiliminin³⁶⁸ daha sonra, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i kötüleme fikrine dönüştüğüne³⁶⁹ dair bir sürece girildiği görülür. Bu sürecin devamında Keysânî şair Küseyyir el-Azza ve Seyyid Himyeri'nin teberrî fikirlerini de örnek olarak verebiliriz. Bu hususta, Şia'nın görüşlerini naklettiğimiz konuya bakılabilir.

Zeyd b. Ali'nin Rafizî Nitelemesi

“Şeyhayn” yani Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'den teberrî fikri ve onlar hakkında kötü konuşmaları, Rafizâ'nın bâriz bir vasfı olarak telakkî edilmiştir. *Rafizâ*'nın bu sebeple yapılan bir niteleme olarak kullanıldığına ve “*Râfıza*” teriminin ilk ortaya çıkışının bu teberrî anlayışı olduğuna dair görüş, yaygın bir kanaat olmuştur.

Hz. Hüseyin'den sonra onun soyundan mevsûk rivâyetle ilk siyâsî faaliyeti yürüttüğü bilinen Zeyd b. Ali'nin³⁷⁰ 122/ 740 yılındaki isyanı ile ilgili rivâyetlerde “*Râfıza*” teriminin kullanıldığı nakledilmektedir. Cafer es-Sâdık'ın imâmetine inanan bir topluluğa Zeyd b. Ali'yi terk etmesi üzerine Zeyd tarafından kullanıldığı belirtilir.³⁷¹ Rivayete göre, Emevî halifesi Hişam b. Abdulmelik'e karşı baş kaldıran Zeyd b. Ali'nin hareketine başlangıçta Zeyd'e biat ederek katılan bazı Kûfeliler, Ebûbekir ve Ömer hakkında teberrî şartıyla destekleyeceklerini teklif ederler. Onları meşrû halife olarak gören Zeyd b. Ali de, Ebûbekir ve Ömer için rahmet ve mağfiret dileklerinde bulunarak Kûfelilerin görüş ve isteklerini reddeder. Bunun üzerine, Zeyd'i eleştirerek terk eden bu zümreler için biatlarını bozarak “terk edenler” anlamında *Râfıza* terimi, Zeyd ve taraftarları tarafından verilen bir isimdir. Bu olayla ortaya çıkan *Râfıza* terimi, Ali öncesi üç halifeyi kabul etmeyen, Ebû Bekir ve Ömer'i

³⁶⁴ Doğan, 89.

³⁶⁵ Dineverî, 179.

³⁶⁶ Hayyât, 102.

³⁶⁷ Meselâ, Hz. Hüseyin'in vefat günü olan Aşure günü konusunda iki karşıt görüş olarak Nasıbe (nevâsıb) ve Râfizîlerin birbirinden ayrıldığı ifade edilmektedir: Râfizîlerin, mâtem ve ölülerinin iyiliklerini sayıp ağlaştıkları gün kabul etmelerine karşın, diğerlerinin de bayram, mutluluk ve sevinç günü olarak kabul ettikleri ve Aşure yemeği diye pişirilen yemeğin de her iki grubun bidatları olduğunun iddia edilmesi ile ilgili bilgi için bkz. İbn Teymiyye, “*Yezîd b. Muaviye b. Ebî Süfyân Hakkında İbn Teymiyye'ye Sorulan Sorular ve Cevapları*”, çev. M. Mahfuz Söylemez, (*İdeolojik Tarih Okumaları* eser içinde), 137-138.

³⁶⁸ Ebû Hatim er-Razî, 265, 266.

³⁶⁹ Kutlu “*Mürchie ve Horasan- Mâverâünnehir'de Yayılışı*,” 76.

³⁷⁰ İbn Kuteybe, *Uyunu'l- Ahbâr*, I, 303; Dineverî, 316; Taberî, IV, 193 vd, 204 –205; İbn A'sam, VII, VIII, 313-324; İsfahânî, *Makâtîlu't-Tâlibîn*, 127 vd; Mes'ûdî, III, 217-218; Bağdâdî, *el-Fark*, 37; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 121, 242 vd. Ahmed Cevdet, II, 85; Yusuf Huleyf, *Hayâtü's-Şi'r-fi'l-Küfe*, 126

³⁷¹ Nâşî el-Ekber, 46. Ayrıca Ebu Hanife ve Alioğulları için bkz., Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yay, Ankara 2005; Atalan, *Cafer-i Sâdık*. TDV. Yay., Ankara 2005; Atalan, “Ca'fer-i Sâdık”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*, İnsan Yay., Ankara 2015, cilt: V, s. 247-263; Atalan, “Ebu Hanife ve Alioğulları”, *Dini Araştırmalar*, VIII/24(2006), ss. 157-168.

lanetlemekten vazgeçmeyen ve kendilerini terkeden zümreler için kullanılmıştır.³⁷² Zeyd bu teberri konusunda Rafizîleri reddetmiş, onların bu görüşünü terk etmiştir. Diğerleri ise bu görüşlerinde yani Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'i redde ısrar ettiklerinden onlara ravâfız ismi verildiği belirtilmektedir.³⁷³ Terimin ortaya çıkış sebebi ne olursa olsun, kendilerine yönelik bir yakıştırma olarak bu sıfatın ilk kullanıldığı zümrelerin kendileri için bu terimi kabul etmedikleri de nakledilmektedir.³⁷⁴ Bu topluluktan bazılarının, Zeyd'in isyanından önce Câfer es-Sâdık'a uğrayarak, Zeyd b. Ali'ye biat edildiğini haber vererek kendilerinin de biat edip etmemelerini sormaları üzerine, Câfer es-Sâdık'ın Zeyd'i güzel sözlerle övüp ona biat etmelerinin uygun olduğunu söylemesine rağmen, Zeyd'i terk ederek Câfer es-Sâdık'a yönelen bu zümre³⁷⁵ ile birlikte Câfer es-Sâdık'a tâbi olanlara, onun zamanında Câferiyye isminin de kullanıldığı nakledilmektedir.³⁷⁶

Râfizî olarak ifâde edilen bu zümreler de o dönemde Ca'fer es-Sâdık'ın tâbilerine işaret etmekteydi.³⁷⁷ Zeyd'i terk ettikleri için Rafizî denilen bu Kûfeli topluluklar, selefleri olan Kûfelilerin daha önce Hz. Hüseyin'e yaptıkları gibi onu ölüme terk etmişlerdi.³⁷⁸ Zeyd'in de; Hz. Ali'ye karşı Haricî isyanı ile Rafizî terk edişi karşılaştırdığı nakledilir.³⁷⁹ Bu ismin, Zeydîler açısından (İmâm) Zeyd'in yenilmesine sebep olan terk edilmesi,³⁸⁰ Sünnîler açısından da ilk iki halifenin reddedilmesi şeklindeki iki büyük günahı hatırlatması amaçlanmıştır. Genellikle bu ilk kullanımı ile terimin o zamandan beri tarih kaynaklarında da yer aldığı gibi fanatik Şîilere Rafizî nitelemesi kullanıldığı kabul edilmektedir.³⁸¹ Hz. Ali soyu çizgisinde siyâset yürüten bu zümreler içerisinde yaşanan bölünmede, Rafizî ve Zeydiyye olarak bilinen farklılaşma ve ayrılma, bu olaya dayandırılarak ifâde edilmiştir. *Rafizî* terimini, bir Zeydî olan Kûfeli muhaddis ve şâir Harun b. Sa'd el-İclî (150/768), Zeydiyye dışındaki Şîî anlayışın tamamı için kullanmıştır.³⁸² Rafizî terimine yüklenen anlamlarla mezhebî sapıklığa işaret eden bir yergi ve yafta olarak kullanılması konusu da, burada değinmeye gerek görmediğimiz ayrı bir husustur.

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e tevellî ve sevgi besleyen Şîî görüşlere sahip³⁸³ olan Kumeyt b. Zeyd el-Esedî (126/743-4), Ehl-i Beyt'in şâiri olarak bilinmekteydi. Kendisine destek isteyen Zeyd'in isyanına katılmamıştı. O, "Rafizîlerin" ileri sürdüğü Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki düşünceleri sebebi ile değil, Kûfelilere güvenilmeyeceği ve isyan sırasında desteği bırakacakları tahmininde bulunması sebebiyle katılmamıştı. Fakat yine de bu harekete katılmaması sebebiyle kendisini ayıplamış ve üzüntüsünü dile getirmişti.³⁸⁴ Kumeyt, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki düşüncelerinde Zeyd ile aynı görüştedir, her ne kadar

³⁷² Taberî, IV, 204; Eş'arî, *Makalat*, I,88-89; *Kitabu'z-Zîne*,270; Bağdâdî, *el-Fark*, 36; İbn Abderrabbih, II, 245; F. Razi, *İ'tikâdât*, 52; Pezdevî, (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 356-357; İbnü'l-Cevzî, *Telbis*, 97; Makrızî, *Hutat*, II, 351; Neşvan el-Himyârî'nin, Zeyd'in kendisinin Peygamber'in, Hz. Ali'ye, çok tanrıya inanan kimseler oldukları sebebiyle karşılaştığı herhangi bir Râfizî'yi öldürmesini söylediğini nakletmiş olduğu rivâyet ile veya benzeri bir arka planla ilgili böyle bir terimin kullanılmış olması da rivâyetin doğruluğu ile mütênâsip bir husustur. Bkz. Neşvan el-Himyârî, *el-Hur el-ÿyn*, 185.

³⁷³ Pezdevî, 356-357; Şehristânî, *el-Milel*, I, 41.

³⁷⁴ Ebû Hatim er-Razi,271; Watt, "*The Rafidutes*",117.

³⁷⁵ Taberî, IV, 204;İbn A'sam, IV, 318-319.

³⁷⁶ Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, 172.

³⁷⁷ Neşşâr, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, II, 126.

³⁷⁸ Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 344-346.

³⁷⁹ E. Kohlberg, "*Rafida*", 387.

³⁸⁰ Bkz. Kohlberg, "*Some Zaydî Views on The Companions of The Prophet*", 91-98, 97.

³⁸¹ Watt, "*The Rafidutes*", 110-121, 116; S. Hüseyin M. Cefrî, *Origins and Early Development of Shi'a İslâm*, Beyrut 1976, 266. İmamî bir yaklaşım için bkz. Abdülemir es-Şami, *Tarihu'l-Firkati'z-Zeydiyye*, 33-37.

³⁸² Zeydîlerin reisi olan Harun b. Sa'd el-İclî'nin, "görmez misin *Rafizileri* fırka fırka oldular...." şeklinde başlayan bir şiirinde bu terimi kullandığı nakledilmektedir. İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l- Hadis*, 151-152; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, II, 160-161; Bağdâdî, *el Fark*, 253.

³⁸³ geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, "Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Haşimiyâtı I-II", AÜİFD, XXXVI(1997), 255-296; XXXVII(201-232), (1997), 201-232;

³⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, "*Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Haşimiyâtı I-II*", 290

Zeydî olduğu belirtilse de Zeydî değildir.³⁸⁵ Kendi döneminde kendisine “turâbî” nitelemesi yapıldığını ifâde eder.³⁸⁶ Rafizî nitelemesinin kullanılması ile ilgili bilgi Haşimiyât'ta geçmez. Yalnız bu zümreler arasında Zeyd'in tavrında olduğu gibi ilk iki halife hakkında olumlu ve olumsuz kanaatlere sahip iki eğilimin varlığı görülmektedir.

Zeyd'in büyük babası Hz. Hüseyin gibi öldürülmesi neticesinde ona sadâkat yemini etmiş olanlarla, biatını bozarak daha sonra pişman olanlar, Zeydiyye adını aldılar ve kendilerini râfizadan ayrıldılar.³⁸⁷ Bu sebeple Râfizânın Zeydiyye'den neş'et ettiği ileri sürülmektedir.³⁸⁸ Hz. Ali taraftarlığı bünyesinde daha sonra ortaya çıkacak bir ayrışmanın ilk adımları olan bu olay, Hz. Ali taraftarları arasında Zeyd'in ordusuna katılarak ilk Zeydî hareketin çekirdeğini oluşturan bir ayrılığa işaret eder. Bununla birlikte, muhtemelen Zeydiyye taraftarları ile İmâmiyye taraftarları arasında birbirlerine yönelttikleri bir ithamın başlangıcını böyle bir olaya dayandırmaları ile alakalı olarak böyle bir rivâyetin kurgulaması yapılmış olabilir. Böylece Zeydiyye tarafından Zeyd'in isyanındaki başarısızlığı, Zeyd'in Ebû Bekir ve Ömer'in büyük günah işlediğini açıklayarak onlardan teberrî etmesini istedikleri Zeyd'e karşı çıkmaları ve onu terk etmelerine bağlanmış olarak bunlar suçlanmıştır.

Diğer taraftan, hilâfette belli bir ailenin hakkını savunma adına gelişen fikirler içerisinde, “teberrî” düşüncesi de, gelişerek zamanla “Şiî akîde”ye dahil olmuştur. Bununla birlikte bir başka istikâmette gelişen gulûv çizgisinin, mûtedil çizgiyi fikren etkilediği³⁸⁹ belli çevrelerde, Peygamber'den sonra Ali'nin hilafete daha layık olduğunu söyleyen ve bu hakkı ona vermeyenlerden teberrî eden ve hatta onları tekfir eden anlayış yaygınlaşmıştır.³⁹⁰ Hz. Ali ve özellikle mazlum evlatları için duyulan aşırı sevgi ve muhaliflerine karşı gittikçe artan nefret duygularını artıran gelişmeler yaşanmıştır. Sonuç olarak, bazı zümrelerde Hz. Ali ve mazlum evlatları etrafında efsaneler geliştirilmiş, her birine ilâhî özellikler isnat edilmiş böylece zaman içinde sevgideki aşırılık itikadda aşırılığa zemin hazırlamış,³⁹¹ nefret duyguları da teberrî anlayışını daha aşırı noktalara taşımıştır.

B. Sahâbeye Dâir Rivâyetler/ Hadis Rivâyetlerinin Oluşması ve Rivâyetlerin Tartışma Noktaları

Ümmet arasında tefrikanın ortaya çıkmasıyla sonuçlanan siyâsî mücadelelerin, özellikle siyâsî konuları sebebiyle bazı sahabenin tarihî gerçekliğe aykırı şekilde algılanmasına sebep olacak tezâhürleri de olmuştur. Bazı sahâbeye ilişkin rivâyet malzemesinin tarihî gerçeklere uygun olarak oluşması ve nakledilmesini sorunlu hale getiren bir tarihî süreç yaşanmıştır. Bu sebeple çeşitli kaynaklarda bazı sahâbe hakkında mevcut rivâyet malzemesi içerisinde uydurma olduğu tespit edilenler yanında, sağlıklı olmayan rivâyetlere yer verilmiş olması mümkündür. Sahâbenin bir kısmının da dahil olduğu bazı ihtilaflara dâir rivâyetlerin oluşmasında siyâsî ve mezhebî eğilimlerin etkisi göz ardı edilemez. Siyâsî ve mezhebî taassup ve bakış açısıyla telif edilmiş eserlerde ve tarih kaynaklarında yer alan kimi rivâyetler, siyasî tarafların bazı sahâbeler ile ilgili olarak sahip oldukları anlayışa uygun şekillenmiştir. Sahabe dönemine ilişkin bu tür rivâyetlerin, genellikle tarihî gerçeklere ve tarihin seyrine aykırı bir tarih kurgusuyla oluştuğuna dâir birçok işaret vardır. Bu hususta Watt'ın tespiti şöyledir:

“Cemel ve Siffin savaşlarının haklılık veya haksızlığı gibi, bu zikredilenler dışında kalan diğer tarihi meseleler üçüncü/dokuzuncu yüzyılda tartışılmıştı. Bununla beraber söylenen sözler, muhtemelen bu neviden delillerin gerçekten çağdaş siyâset hakkında olduklarını göstermeye kâfidir. Bu, o zaman ve yerde kabul edilen siyâsî delillerin şekli idi.

³⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. Sarıçam, “Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Haşimiyâtı I-II”, 292-293; 205-206, 223-224

³⁸⁶ bkz. İbrahim Sarıçam, “Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Haşimiyâtı I-II”, AÜİFD, XXXVII, 213.

³⁸⁷ Wellhausen, *Siyasi Partiler*, 161.

³⁸⁸ Hüfî, 62.

³⁸⁹ Abdu'l-Al, 12

³⁹⁰ Doğan, 89.

³⁹¹ Mustafa Öz. “Galiye” XIII, 334.

Şüphesiz, târihin carî siyâsete girdiği diğer zaman ve yerler de olmuştur; fakat tarihî tartışmalar muhtemelen başka hiçbir yerde böylesine şümüllü ve bu kadar açık bir şekilde fiilî olmamıştır. Bunun Arap ve Sâmîlerin müşahhası mücerrede tercihleriyle bir münâsebeti olabilir ve bir anlamda, mücerred esaslar, müşahhas vâkıalarda zımnen mevcuttur.”³⁹²

Siyâsî taraflarca ihtilaf ve tartışma konuları arasında yer alan bazı sahâbenin, belli dönemlerin siyasetinde mücadelenin sembolleri ve propaganda araçları yapılarak kullanılması, sahâbeye dâir rivâyet malzemesinin oluşumuna da tesir etmiştir. Meselâ, Harihî unsurların ve Osmanî-Emevî yönetimin Hz. Ali aleyhtarlığına karşı, Hz. Ali'nin pozisyonunu sürekli özellikli hâle getiren meşhur ve zengin bir rivâyet malzemesinin kullanıldığı görülmektedir.

Siyâsî fırkaların görüşlerine uygun tarzda sahâbe karşıtı rivâyetlerine yer veren bazı kaynaklarda, bu rivâyetlere dayalı yorumlar yapılarak yeni rivâyetlerin oluştuğu da görülmektedir. Tarafların delil olarak kullandıkları farklı rivâyet malzemelerine dayalı olarak sahabe ile ilgili olayların farklı yorumları yapılmıştır. İlgili sahâbeye kendi zâviyelerinden bakışa bağlı olarak, rivâyetler kabul veya reddedilmiştir. Hadis kaynakları ve edebiyatında farklılaşmaya sebep olan bu gelişmeler, kaynaklara yaklaşımda muteberlik algılaması farklılığı doğuran sonuçlar tezâhür etmiştir.

İlk dönemde siyâsî ve kısmen dinî bir mahiyette teşekkül eden grupların, kendi gayelerine erişebilmek amacıyla pek çok hadis rivâyeti yanında, ihtiyaç duyduklarında hadis de uydurdukları nakledilmektedir.³⁹³ Hadis uydurma işinin, fitne hadiselerinin çıkmasından sonra daha sahâbenin sağlığında başladığı, İbnu Sîrin'e ait bir rivâyette şöyle kaydedilmektedir:

“İlk zamanlarda halk isnâd sormuyordu. Ne zaman ki, Müslümanlar arasında fitne (Hz. Osman'ın katli ile başlayan olaylar serisine fitne denmiştir.) patlak verdi o zaman, hadis rivâyet edeni sorup, Sünnet ehlinden olanların rivâyetlerini alıp, bid'at ehlinden olanların rivâyetlerini terk etmeye başladılar.”³⁹⁴

Sünnî anlayışa göre, sahâbîliği kesinlikle bilinen birisinin *kizb ala'r-Resûl* fazîhasına tevessül ettiğine dair hiçbir rivâyet gelmemiştir. Sahabe arasında çıkan dahilî kavgalara rağmen, hiçbirinin diğerine böyle bir itham yönelmemiş olduğu görülmektedir. Çünkü Ashâb'ın tamamı istisnasız adalet sahibi olarak kabul edilmektedir.³⁹⁵ Kaetanî gibi bazı müşriklerin sahâbeyi kirâmın yalan yere hadisler uydurduğu iddiası, Kur'an'ı Kerim'in ashab hakkındaki tezkiye ve tâdîli ile³⁹⁶ merduttur.³⁹⁷ Sahâbenin büyük bir titizlikle sakındığı hadis uydurmacılığı sonradan Müslüman olanlarca tezgahlanıp, tahrîk edilmekte idi. Daha ziyâde Müslümanların fırkalara ayrılması ve her fırkanın, taraftarlarını haklı göstermek için kendi lehlerinde, muhalif taraftarı da haksız ve kötü göstermek için aleyhlerinde hadis uydurduğu anlaşılmaktadır.³⁹⁸ Muaviye'nin lehinde veya aleyhinde Hz. Peygamber'e dayandırılan bazı haberlerin de siyâsî kaygılardan dolayı ortaya atıldığı anlaşılmaktadır.³⁹⁹

Havâricin görüşleri itibariyle, yalancıyı mürtekibu'l-kebîre'den addederek onu kâfir ilân edeceği için, Peygamber'e yalan isnâd etmesi için bir sebep olmadığından, onların Şiâ gibi hadis vazettiklerini (uydurduklarını) gösteren açık bir delilin mevcut olmadığı belirtilir.⁴⁰⁰ Bu değerlendirme, Harihîlerle ilgili olarak teorik planda isâbetli gözükse de, işin pratiğinde, ileri gelen bazı sahâbeye karşı takındıkları tavırla ilgili farklı örneklere de

³⁹² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 210

³⁹³ Ugan, 218.

³⁹⁴ Canan, *Kütüb-i Sitte*, II, 139.

³⁹⁵ Canan, *Kütüb-i Sitte*, II, 138-139; Goldziher'in sahâbenin hadis uydurduğu iddiası ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Aşık, 291-292.

³⁹⁶ Fetih 29, Furkan 63, 71, 74, Ahkaf 13, Ra'd 22, Âraf 181, Tevbe 100, 111, Enfal 74, Âl-i İmran 110, Haşr 8-10.

³⁹⁷ M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi, Hz. Muhammed (A.S) ve İslâmiyet*, III-IV, 247.

³⁹⁸ Bkz. Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 103; Canan, *Kütüb-i Sitte*, II, 139.

³⁹⁹ Geniş bilgi için bkz. Aycan, *Muaviye b. Ebî Süfyan*, 48-62; Muaviye ilgili anlatımlar için bkz. Laoust, 35-36.

⁴⁰⁰ Bkz. Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 105-106

rastlanmaktadır. Kalhatî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân* isimli eseri, kendi davalarını te'kid için bizzat Haricîler tarafından uydurulmuş bazı hadisleri ihtiva ediyor gibi görünmektedir. Bunların bir örneği, tahkîmin takbihine dair Hz. Peygamber tarafından söylendiği nakledilen hadistir. Bu rivâyette, Hz. Peygamber'in: "ümmetimden iki hakem çıkacaktır ki, bunlar ve onlara sebep olanları takip edenler de dalâlete düşeceklerdir" dediği ifade edilmektedir.⁴⁰¹ Sahabeye, tahkir ve terzille ilgili hadisler ilk devirlerde genelde Haricîlerle irtibatlandırılmıştır veya Haricîlik zihniyetinin bir yansıması olarak görülmüştür.⁴⁰² Öte taraftan tabînden Mühelleb b. Ebî Sufra el-Basrî (82/701)'nin de, Haricîler aleyhine Müslümanları desteklemek için hadisler uydurduğu bildirilir.⁴⁰³

Şîî kaynaklarda da, Hz. Peygamber'in gayb haberlerine yer verilirken, bunlar arasında ağırlıklı olarak Ehl-i Beyt ve Ali evladına yapılacak haksızlıklar, zulümler, öldürme olayları yer almaktadır. "*Mevdûât*" isimli kitaplarda da uydurma Hadis olarak nitelendirilen pek çok istikbâlî haberin Şîî fikirler üzerindeki muhtemel tesirleri, sahâbe hakkındaki genel kanaatlere de yansımıştır.

İlk Hz. Ali taraftarları arasında Ehl-i Beyt'e duyulan bir hürmetle onlara istikbal bilgisi isnâd edilmiştir.⁴⁰⁴ Hz. Peygamber'in vefatından kıyâmete kadar olması beklenen olaylardan bahseden ve genellikle "*Kitâbu'l-Fiten ve Eşrâti's-Sâ'a*", "*Eşrâtu's-Sâ'a*", "*Melâhim*", "*Menâkıb*", "*Megâzi*", "*Sıfatu'l-Kıyâme*" gibi isimlerle ilk tedvin edilen Hadis mecmualarında da, istikbale yönelik bilgilerle hadis olarak yer alan pek çok rivâyet örnekleri vardır. Fiten Edebiyatı içinde geniş bir yer işgal eden ve "Fitne" yahud meşhur ismiyle "Fiten" kavramı içerisinde incelenen bu tür haberlerle âdetâ bir anlamda geleceğin tarihi yazılmıştır.⁴⁰⁵

Başta "Rafizî" hareketler olmak üzere siyâsî hareketliliğin yoğun olduğu Irak, dönemin kültürel siyâsî ve sosyal şartlarıyla ilişkili olarak ortaya çıkmış hadis uydurmacılığının da yaygın olduğu bir muhit olarak bilinir.⁴⁰⁶ Rafizîlerle ilgili rivâyetlerde, onların yalan söylemesi ve hadis uydurmacılığı yapması da yaygın bir kanaat olarak görülmektedir. Hadis uydurma işinin dinî-siyâsî maksatlarla Şia tarafından başlatıldığını, ilk uydurulan hadislerin de Hz. Ali'nin şahsıyla, onun tebçiliyle, tafdiliyle ilgili olduğu belirtilmektedir. Bu hususu bizzat Şîî müellifler de te'yid etmektedirler.⁴⁰⁷

Çeşitli kaynaklarda yer alan rivâyetlere göre, "Rafizîler", Hz. Ali'nin Araplarla mevâlî arasında ayırım gözetmediğini söylerken, Hz. Ebû Bekir ve özellikle de Hz. Ömer'in, Arap-mevâlî arasında eşitlikçilik karşıtı davranışlarda bulduklarını iddia etmişler ve onlar hakkında bu çeşit rivâyetlerde bulunarak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i eleştirmişlerdir.⁴⁰⁸

Şîî kaynaklarda, Ehl-i Beyt'in imâmeti ile ilgili anlayışlarına uygun olarak, çoğu sahâbe hakkında ta'n ve tekfir edilmesine delil olabilecek birçok hadis rivâyeti nakledilmekte, sahâbenin kusurlarına dâir bazı hadisleri ihtivâ eden rivâyetlere özellikle yer verildiği belirtilmektedir. Şîa, sahâbenin tekfiri gibi konularda sahih olmayan te'villerde bulmuştur.⁴⁰⁹ Hz. Ali hakkında onun hilâfetine işaret olabilecek, vasîliği, vârisliği ve kutsallığı anlamına gelecek efdâliyet ve fazîletleri ve Ehl-i Beyt ile ilgili Peygamber'e atfedilen birçok hadis

⁴⁰¹ Kafafi, 180.

⁴⁰² Murat Sarıçık, *Sahabe Modeli*, İstanbul 1997, 215.

⁴⁰³ Ugan, 218.

⁴⁰⁴ Vloten, 49-55

⁴⁰⁵ Ali Çelik, "*Nuaym b. Hammad'ın Hadisçiliği ve 'Kitabu'l-Fiten'i Üzerine Bir Değerlendirme*", 118.

⁴⁰⁶ Bkz. Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 103-106; Cihan, 44-46.

⁴⁰⁷ Koçyiğit, *Hadiscilerle kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 104; Canan, *Kütüb-i Sitte*, II, 140.

⁴⁰⁸ Yakubî, *Tarih*, II, 183; Câhız, *Osmâniye*, 211, 212, 216-217 vd.; Chokr, 243.

⁴⁰⁹ Hayyât, ,94; Vloten, 54

rivayetinin⁴¹⁰ içinde, Şîf iddialara destek amaçlı pek çok uydurma Hadisin de ortaya çıktığını görüyoruz.⁴¹¹

Meysere İbn Abdirabbih, Hz. Ali'nin fazileti üzerine yetmiş hadis uydurduğunu itiraf etmiştir.⁴¹² Muğire b. Said el-İclî'nin (119/ 737 veya 120/738), Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkında hadis uyduran yalancı biri olduğu rivâyet edilir.⁴¹³ Zeydiyye'nin *Cârûdiyye* fırkasının adına nispet edildiği Ebû'l-Cârud Ziyâd b. Münzir el-Abdî veya el-Hemazânî'nin, sahâbeyi kötüleyen uydurma hadisler ifade ettiği nakledilir.⁴¹⁴

İslâm dünyasında bir adamı lekelemek veya ekseriya sapık öğretileri kendisinden şüphe edilmeyen bir otoriteye atfetmek suretiyle onlara revaç kazandırmak halleri çok görülmektedir.⁴¹⁵ Rafizî Şîilerin de, selef ulemasının ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin adını kullanarak hadis uydurdıkları ve hatta kitaplar telif ettikleri kaydedilmektedir.⁴¹⁶

Hz. Ali taraftarı çevrelerde, Hz Ali'nin bütün hareketlerinin Kur'ana uygun olduğu, her işinde Kur'an'ı esas aldığı bilhassa belirtilmek istenmiş, bu suretle de, kendisine muhalif olanları Kur'ana muhalif göstermek cihetine gidilmiştir.⁴¹⁷ Bu şekilde ashabın aleyhine, *ta'n ve tekfirine* delil olabilecek birçok hadis rivâyetinin ortaya çıkmasına yol açılmış, “tevellî ve teberri” fikri yaygınlaşmıştır.⁴¹⁸

İbn Hazm, Şîi grupların sahâbeye dair mevzû hadislerle ve yalan haberlere itibar ettiklerini,⁴¹⁹ İbn Teymiyye, Râfıza'nın yalanının darbu mesel olduğunu ileri sürmektedir.⁴²⁰

Ehl-i Beyt'le ilgili, II. Asrın ortalarında Şîa'da hilâfetin kurumsallaştırılmaya teşebbüs edildiği tedvin asrına tekâbül eden,⁴²¹ sonraki dönemin belli kanaatleri ile şekillenmiş, tarihî gerçeklerle uyuşmayan, büyük bir kısmının Şîa'nın fırkalaşma döneminin ürünü olduğu açık olan rivâyetler ortaya çıkmıştır.

Hz. Ali'nin fazileti, ilmi, takvası ve Peygamber yanındaki sevgisi Ehl-i Sünnetçe de bilinmektedir. Şîa kaynaklarınca Gadir Hûm'da söylendiği iddia edilen “Vasim, sırdaşım, vekilim ve benden sonra Ehl-i Beyt'imde en hayırlı halifem Ali b. Ebi Talip'tir” şeklindeki ifadeler Şîilerin uydurması olarak kabul edilmektedir.

Hz. Ali'den sonra oğlu Hasan'ın, hilafetten vazgeçiş mukabilinde, Muaviye'den son derece yüksek “tazminat” aldığı bazı tarihçilerce bilhassa belirtilir. Onun maddi menfaat karşılığı mukaddes da'vadan yüz çevirmiş olmasını hazmedemeyen Ehl-i Beyt'e aşırı derece

⁴¹⁰ Kadı Numan, 14-20, 21-38; Geniş bilgi için bkz. Sarıcık, *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i Beyt*, 45-130.

⁴¹¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*, 63-64, 358-359; Sehâvî, I, 279-280; *Lisânu'l-Mizan*, I, 20; Ugan, 218; Umerî, 49-51; Aydemir, 315-316; Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 103-106; Yıldırım, 38-39; Özellikle Kûfe'de hadis uydurmacılığının yaygın olduğu dönemlerde Geniş bilgi için bkz. Kandemir, 65-184; Cihan, 178; Vârî, 170-247; Ebû Zehv, 90-93, 259-265.

⁴¹² Canan, *Kütüb-i Sitte*, II, 141.

⁴¹³ İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, II, 168; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, IV, 160-162; Sehâvî, I, 279.

⁴¹⁴ Neşşâr, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, II, 147.

⁴¹⁵ Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, 161.

⁴¹⁶ Râfizî Şîilerin, sahih olan senedleri, yani ravîlerin isimlerini ezberleyerek, bu isnad bilgileri ile bir çok alimi aldatıp şaşırttıkları, aralarından bazılarının Süddî ve İbn Kuteybe (bu iki şahıs bilinen kişiler değildir) adını kullanarak, hatta selef ulemasının ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin adını kullanarak hadis uydurdıkları ve hatta kitaplar telif ettikleri kaydedilmektedir. Gazali'ye nispet edilen *Sırru'l-Arifin* bunlardan biridir. Bkz. Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 275-276.

⁴¹⁷ Hatipoğlu, *Hadiselerle Hadis Münasebeti*, 38.

⁴¹⁸ Müberred, III, 1098; Hayyât, 100-101, 114-115; İbn Kuteybe, *el-İhtilâfu fi'l-Lafz*, 47-49; Ebû Hâtim er-Razî, 302; Kadı Numan, 49; Cüveynî, 364; el-Luveyhik, 95-96. Geniş bilgi için bkz. A.O. Ateş, *Ehli Sünnet*, 153-173;

⁴¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, IV, 94.

⁴²⁰ Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 105. (Zehebî, *el-Müntekâ min Minhâcü's-Sünne*, Kahire 1374, 480'dan naklen).

⁴²¹ Ahmed Cevdet, *Kıyas'ı Enbiya*, II, 98; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 150, 157; Geniş bilgi için bkz. Onat, “Şîi İmâmet Nazariyesi”, 89-110.

bağlı bazı kimselerin, onu, mü'minlerin yüzkarası olarak ilan etmeye kadar gittikleri ve bu konuda pekçok hadis rivayetinin ortaya çıktığı nakledilmektedir.⁴²²

C. Siyasî Hadiselerin Kelâmî Problemlere Etkileri ve İlk Kelâmî Tartışma Konularının Sahâbe Anlayışına Etkileri

Siyâsî ihtilaflar neticesinde teşekkül eden siyâsî ve îtikâdî hareket ve fırkalar, sahip oldukları bir takım görüşleriyle sahâbeyi töhmet altında bırakmışlar hatta onları tekfir etmişlerdir. “Mürteku’l-Kebîre” meselesi, sahâbeyi ithamlarında ilk büyük vesile olmuştur.⁴²³

Hiz. Osman’ın katli ve sonrasında ortaya çıkan olaylardan sonra büyük günah meselesi veya mürteku-i kebîre’nin durumu tartışılmaya başlandı.⁴²⁴ Bununla ilgili ilk görüşler Haricîlerin tahkime ve dolayısıyla Hiz. Ali’ye yönelttikleri suçlama ile ortaya çıkar.⁴²⁵ Havâric, Mürteku-i Kebîre meselesi ile Hiz. Ali’yi, Muaviye’yi ve onların taraftarlarını tekfire ve masum insanları öldürmeye yöneldi. Büyük günah-iman ilişkisi, iman-amel ilişkisi üzerinde ilk nazariyeyi ortaya atan ilk Haricî gruplar, her büyük günahın küfür olduğu, büyük günah işleyenin imanını kaybettiği ve ebedî cehennemde kalacağı fikrini benimsediler.⁴²⁶ Bu meseledeki tartışma giderek arttı, böylece bu konuda ihtilaf edildi.

Hâriciler, Hiz. Osman, Hiz. Ali ile Muâviye arasındaki tartışmada hakemlerin tâyininde büyük günah işleyenin ümmetten çıkarılmasını talep ettikleri zaman, çok ileri gitmiş oldular.⁴²⁷

Hâzim b. Ali’nin ashâbı, Hâzimiyye’nin Ali konusunda bir hüküm vermeyip tevakkuf eden bir topluluk olduğu, onunla irtibatlarını kestiklerini açıklamadıkları gibi, diğerleriyle de ilişkilerini kestikleri hakkında bir açıklama getirmedikleri nakledilir.⁴²⁸ Öte taraftan Yezid b. Ebî Habib (127/744), bu ümmetin -Peygamberin den sonra- işlediği en büyük üç masiyeti: Kabe’yi yakmaları, Müslümanlardan cizye vergisi almaları ve Hiz. Osman’ı öldürmeleri olarak belirtir.⁴²⁹

Büyük günah işleyenin durumu ile ilgili tartışmalar, bu tartışmalara bağlı olarak, büyük günah ve iman ilişkisi, imanla ilgili konular ve Müslümanlar arasında Kader inancının bir problem olarak gündeme gelmesinin de Hiz. Osman’ın şehit edilmesi ve müteakip ihtilaflarla yakın ilişkili meseleler olduğu görülmektedir.⁴³⁰ Emevîlerle başlayan dönemde bu siyâsî-fikrî-dînî tartışmaların yoğun olarak yaşandığı Hasan el-Basrî⁴³¹ gibi üstadların ders halkalarında mevcut problemlere dînî çözüm arayışları, yeni tartışma konularına ve problemlere de yol açmaktaydı. Hasan el-Basrî’nin halkasında dînî meseleler yanında bir nevî siyâsî bir “tarih eleştirisi” de yapılıyordu. Üzerinde kelâmî tartışmaların yapıldığı konular arasında yer alan; kulun irade hürriyeti ve mes’uliyeti, kader, iman ve küfür, cebr, fîsk, mürteku-i kebîre, ircâ, gibi hususlar⁴³² ve sahâbeye dönük tartışmaları da içermekteydi.

⁴²² Bkz. Hatipoğlu, *Hadiselerle Hadis Münasebeti*, 41-42; Kaynaklarda, Hiz. Hasan ve Hiz. Hüseyin’le ilgili pek çok hadis rivayetinden bir kısmına yer veren bir çalışma için bkz. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 29-31, 133-147.

⁴²³ Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 238.

⁴²⁴ Kılavuz, 86.

⁴²⁵ Bkz. Fığlalı, E. Ruhi, “*Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı*”, 249-258; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 22.

⁴²⁶ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 16-17.

⁴²⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 42.

⁴²⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 152.

⁴²⁹ Ebû Ubeyd (224/838), *Kitabu’l-Emval*, 70.

⁴³⁰ O. Aydın, 251.

⁴³¹ İbn Kuteybe, *Maârif*, 195.

⁴³² Şehristânî, *el-Milel*, I, 60-61; Câhız, “*Beni Ümeyye Risâlesi*”, 38; Bu konuların tartışmalarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *el-İhtilâfu fi’l-Lafz*, 7-70; Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, 12-172 ve eserinin tercemesi “*İslâm’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, 21-212; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül*

Önceleri içtîhâdî ve siyasî olan meselelerin taraftarları, tercihlerine göre Kur'an âyetlerinin tefsirinden ve hadislerden de destek arama yoluna gitmişlerdir. Temel akîdelerin tahlilinden, siyasî ve fikrî görüşlerini temellendirmeye çalışmaları, ayrılıkların îtikâdî alana taşınmasına ve tefrikanın kurumlaşmasına, ihtilafların, İslâm düşünce tarihinin îtikâdî sistemlerine dönüşerek birer “dünya görüşü” hüviyeti kazanmasına sebep olmuştur.⁴³³ Zamanla siyâsî ve îtikâdî meselelerle ilgili pek çok farklı görüş etrafında siyâsî ve dînî karakterli hareket ve fırkalar ortaya çıktı. Aynı dönemlerde çeşitli içtîhâdî ihtilaflarla fikhi ekollerin,⁴³⁴ Ehlü'l-Hadis ve Ehlü'l-Rey olarak da bazı zümreleşmelerin⁴³⁵ teşekkül etmeye başladığını görüyoruz.

VI. Ebû Hanîfe'nin Sahabeye Bakışı ve Etkileri

Ehl-i Sünnetin kudemâsı kabul edilen bazı sahâbe⁴³⁶ ile Ehl-i Sünnetin anlayışına uygun esaslar çerçevesinde, çok erken devirden beri îtikâdî ve siyasî alanda merkezî ve mütedit bir çizgide görüşlerini ortaya koyan Abdullah b. Ömer (74/693), İbrâhim en-Nehâî (96/714), Şâ'bî (104/722) ve Hasan el-Basrî (110/728) çizgisinde teşekkül eden bir anlayış ortaya çıkmıştır.⁴³⁷

Özellikle Abdullah b. Mes'ûd ekolüne mensup Iraklı yani Kûfeli “kurra”, Kur'an hükümlerine sıkı sıkıya bağlı oldukları için, Hz. Osman devrinde ortaya çıkan istikrarsızlık, yeni fethedilen ülkelerdeki genel içtimâî karışıklık karşısında kendilerine mahsus bir tavır almayı takvâlarının tabîî bir icabı olarak gördüler. Buna binâen de mutlak adaletin hüküm süreceği, insanların siyasî çekişmelerden uzaklaşp ilk devirdeki İslâm kardeşliği ve dürüstlüğünün gerçekleşeceği bir cemiyet anlayışına, otoriter, âdil bir nizam fikrine temâyül gösterdiler. Bunun da “hilâfet” le ilgili olduğuna karar verdiler ve halifenin şahsiyetine büyük önem verdiler.⁴³⁸

Emevîler devrinde Kûfe'de yaşamış meşhur fakihler, İbrahim en-Nehâî, öğrencisi Hammâd b. Ebî Süleyman (120/737-738) ve onun öğrencisi İmam-ı Azam Ebû Hanîfe (150/767) nin önderlik ettiği ilmî mirasın temsilcilerine, kendisinden önceki şahsiyetlerin sahip olduğu anlayış da tevârüs etmişti. “Kûfe fıkıh ekolü” de⁴³⁹ denilen bu medresenin ilmî teselsülünü araştırdığımız taktirde Ebû Hanîfe'nin Hammad b. Süleyman'dan, onun İbrahim Nahâî'den, onun Alkame b. Kays Nehâî(62/681)'den, onun da Abdullah b. Mes'ûd'dan ilim aldığını görürüz. Ebû Hanîfe'ye ulaşan bu çizgi, Ebû Hanîfe'nin tâbiri ile şöyle tanımlanmaktadır.⁴⁴⁰

Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, el-Vastıyye, Risâle ilâ Osman el-Bettî* isimli risâlelerinde, Ehl-i Sünnet'in sahâbe hakkında hükmüne temel olan görüşleri yer almıştır.⁴⁴¹

Devri, 93-184; Ebû'l-Vefâ et-Taftâzânî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, 115-172; Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 46-234.

⁴³³ Kutluay, *İslâmiyette İtikâdî Mezheplerin Doğuşu*, 5; Akbulut, *Hariciliğin Siyasi Görüşleri*, 340.

⁴³⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 242-243; Rayyis, 71-82.

⁴³⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, 243-245; Kutlu, *Mürcie ve Horasan-Maverâünnehir'de Yayılışı*, 213;

⁴³⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî (456/1063), *el-Fasl fi'l Mile'l ve'l Ehvâ ve'n-Nihal* (III-V. Ciltler II. Cilt olarak basılmış şekilde), Mısır 1317/, IV, 171.

⁴³⁷ Hasan Basrî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili kaynaklar için bkz. İbn Kuteybe ed-Dineverî (276/889), *el-Maârif*, 194-195; Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, 9-14; Kendi döneminde, Müslümanların düşüncelerinde meydana getirdiği etkiler açısından Basra'da Hasan Basrî'nin medresesi, İslâm tarihinde düşünce medresesi sayılan bir akımdı. Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 323; Hasan Basrî'nin fikirleri konusunda bkz. Nevin Mustafa, A., *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, 266-268, 281-282; Osman Aydın, “*Kaderî Anlayışın İlk Tezâhürleri*”, 257-258.

⁴³⁸ Fığlalı, “*Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı*”, 246-247.

⁴³⁹ Kûfe'de bulunmuş Hz. Ali, Abdullah İbn Mes'ûd, Ebû Mûsa el-Eş'arî ve Kadı Şureyh gibi fakihlerin etkilediği bir çevrede ortaya çıkmıştır.

⁴⁴⁰ En-Nûman b. Sâbit Ebû Hanîfe,(150/767), *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, 67-68 (Arapça 82-84)

⁴⁴¹ Risâleler ile ilgili bilgi için bkz. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 7-18.

Ebû Hanîfe: “Ben Hz. Peygamberin ashabı arasında önceden geçen ihtilaflar için, ‘Allah en iyisini bilir’ diyorum” şeklinde ifade ettiği bu görüşünün, kendinden önceki bazı selef ulemasının görüşleriyle benzerliğine dikkat çeker. Büyük günah işleyenin durumu ile ilgili olarak Ata b. Ebî Rebah (114/732) ve Ömer b. Abdulaziz (101/719) gibi kendi görüşünün benzerini savunan bazı kişileri zikrederek, Hz. Ali’nin *Kazıyye* kitabını yazarken, çarpışan iki zümrenin ikisini de “Mü’min” olarak isimlendirdiğinin kendisine ulaştığını ifade eder. Ebû Hanîfe, Osman el-Betti’ye yazdığı risâlede:⁴⁴²

“Hz. Ali ve Hz. Ömer, Mü’minlerin emiri ismini aldılar. Ashab onları Mü’minlerin emiri diye isimlendirirken, bütün farızalarda itaatkâr olanların emiri mânâsını mı kastediyorlardı? Hz. Ali kendisiyle harbeden Şam ehlini, kazıyye kitabında ‘mü’minler’ olarak isimlendirmiştir. Hz. Ali kendileriyle harb ederken, onlar işledikleri amelde hidâyeti bulmuşlar mıydı? Hz. Peygamberin ashabı birbiriyle savaştı. Karşılıklı savaşan zümrelerin, her ikisi de fiillerinde hak ve hidâyet ermiş değillerdir. El-Bağıye=mütecaviz ismi sana göre nedir? Allah’a yemin ederim ki kible ehlinin günahları arasında adam öldürmekten hele Hz. Peygamberin ashabının kanlarını dökmekten daha büyük bir günah bilmiyorum. Çarpışan iki zümrenin sana göre isimleri nedir? Her ikisi de aynı zamanda isâbetli değildir. Eğer her ikisinin de isabetli olduğunu söylersen, o takdirde bid’at işlemiş olursun ‘Her ikisi de isabetsizdir’ dersin yine bid’atçı olursun. Eğer ‘ikisinden biri hidayet üzeredir’ dersin diğerinin durumu nedir? Eğer ‘Allah bilir’ dersin isabet etmiş olursun. Sana yazdığım bu hususu anlamaya çalış.”⁴⁴³

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*’de “Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi, Ebû Bekir es-Sıddîk, sonra Ömer el-Fârûk, sonra Osman b. Affân Zû’n-Nûreyn, daha sonra Aliyyu’l-Murtaza’dır. Allah hepsinden razı olsun. Onlar doğruluk üzere, doğruluktan ayrılmayan, ibâdet eden kimselerdir. Hepsine saygı ve sevgi duyarız. Hz. Peygamber’in ashabının hepsini hayırla anarız.”⁴⁴⁴

Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin yer aldığı *el-Fıkhu’l-Ebsât* isimli risâlede⁴⁴⁵ talebesi Ebû Mutî’ el-Belhî’ye verdiği bir cevapta sahâbe hakkında “teberrî” ve “tevellî” görüşlerine karşı Ebû Hanîfe: Hz. Peygamber’in ashabından hiçbiri ile ilgiyi kesmemeyi, birini sevip diğerini sevmemezlik etmemeyi, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin durumunu Allah’a havale etmeyi salık vermektedir.⁴⁴⁶ Ebû Hanîfe, *Vasıyyesi*’nde de, Hz. Aişe hakkında iftira edenleri “*Rafizîler*” olarak nitelendirir.⁴⁴⁷

Ebû Hanîfe’nin sahâbe ile ilgili bu görüşlerinin Sünnî müelliflerde de aynen devam ettirildiğini görmekteyiz.⁴⁴⁸ Ehl-i Sünnet’in sahâbe hakkındaki görüşlerinin temelini teşkil eden bu anlayış akidevî ve fikhî gelişmeler seyrinde Ebû Hanîfe ve ondan evvelkilerin çeşitli meselelerle (büyük günah işleyenin durumu, kulun irade hürriyeti ve kudreti, kader inancı, tevhid anlayışı, nübüvvet anlayışı, iman ve İslâm v.b) ilgili ortaya koyduğu esaslarla geliştirilmiştir.

Ehl-i Sünnet geleneğinin takip ettiği Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis kulvarları, “dini anlamada metot” meselesidir. Re’y ve kıyasa önem verilen ve bu sebeple *Rey ekolü* olarak bilinen⁴⁴⁹ “Kûfe fıkıh okulu”na mukabil hadis rivayet edenlerin çoğunun bulunduğu Hicaz’daki *Hadis ekolü*⁴⁵⁰ de Ehl-i Sünnetin geleneğinde tezâhür eden farklı yelpazenin

⁴⁴² Risâle ile ilgili bilgi için bkz. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 8-9.

⁴⁴³ Ebû Hanîfe, 67-68 (Arapça 82-84)

⁴⁴⁴ Ebû Hanîfe, 57 (Arapça 73).

⁴⁴⁵ Risâle ile ilgili bilgi için bkz. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 12-13.

⁴⁴⁶ Ebû Hanîfe, 35 (Arapça metin 44)

⁴⁴⁷ Ebû Hanîfe, 63.

⁴⁴⁸ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebisratü’l-Edille fî Usûli’-d-Dîn*, II, 514-533; Nureddin es-Sâbûni, *el-Bidâyetü fî Usûli’-d-Dîn*, 58-61;

⁴⁴⁹ Muhammed el-Hudârî, *İslâm Hukuk Tarihi*, 160-165.

⁴⁵⁰ İbn Kuteybe, *el-İhtilâfu fî’l-Lafz ve’r-Red ale’l-Cehmiyye ve’l-Müşebbihe*, 9; Ahmet Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 244.

nüveleridir. Ancak bu iki karşıt anlayışın mensupları arasında kaynaklara yansıyan bir fikri çatışma yaşanmıştır.⁴⁵¹

Şa'bi ve Süfyan es-Sevrî gibi pek çok muhaddis yetişmesine rağmen, Kûfe halkının hadis rivayeti ile az iştilal etmelerinden kıraat, tefsir ve fıkha nisbetle Kûfelilerin hadisleri toplama ve tedvin yönü zayıf kalmıştır.⁴⁵² Iraklıların hadisi az rivâyet etmeleri ve hadisi incelemek üzere bir takım şartlar vâzetmeleri ve bu şartlara göre incelendiğinde az bir hadisin doğru olduğuna hükmedilmesi, Irak'ta diğer tesirler ve şartlar fikir ve rey'i işletmeğe yol açan sebeplerdi. Iraklıların bu şekilde hareket etmeleri fikhın büyümesine ve meselelerinin çoğalmasına sebep oldu. Bu, içtihadî ekollerin bölge kaynaklı olmasını da açıklar bir husustur. Bu durum, büyük bir ilim hareketini daima kuvvetlendirdi ve tekâmül ettirdi. İlimlerin tasnif, te'lif ve tedvin devri diye de bilinen bir dönemde Kûfe'nin büyük bir yeri olmuştur.⁴⁵³

Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis arasında zamanla bir yakınlaşma olmuş ve aralarındaki farklar azalmıştır. Ehl-i Rey geçmiş faaliyetlere nazaran daha fazla hadis malzemesine müracaat ederken, Ehl-i Hadisin de hadisleri anlama ve yorumlamada rey ve dirayete daha fazla yer vermeye başladığı döneme girilmiştir. Bu dönemde "bir geçiş dönemi âlimi", kimilerince "Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis yaklaşımlarını cemedden birisi" olarak nitelenen kişi İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (132-189/749-805)dir.⁴⁵⁴

O, hicrî ikinci asırda, Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis tartışmalarının odağında yer alan en önemli şahsiyetlerden biridir. Nitekim Şafîî de iki yaklaşımı telif eden bir âlim olarak anılmaktadır. Şafîî'nin bu sıfatla anılmasında hocası Şeybânî'nin de tesir ve katkıları olduğu söylenebilir.⁴⁵⁵

Şeybânî, ilmin dört yolu olduğunu açıklarken üçüncü olarak sahâbenin icmâmını tereddütsüz almakta, Sahâbenin ihtilaf ettiği hususlarda bu sahâbî görüşlerinden birini tercih etmekte fakat her halükârda onların görüşlerinden dışarı çıkmamaktadır. Sahâbenin kavi ve görüşlerine bu kadar ehemmiyet vermesinde onun Peygamber sünnetine dayandığını düşünmelerinin ve dolayısıyla onu sünnet kapsamında görmelerinin rolü olsa gerektir.⁴⁵⁶ Nitekim Şeybânî'nin sahâbe ve tâbiûn hakkındaki şu sözleri de bu yaklaşımı teyid etmektedir: "İlk nesilden daha fakih bir topluluk gelmemiştir. İlim ancak evvelkilerin ilmidir. Fıkıh da ancak onların fikhıdır. Onlar Resûlullah'ın (s.a) durumunu bizden daha iyi biliyorlar ve ona yakın olmak için daha fazla gayret gösteriyorlardı."⁴⁵⁷

İtikadî konuların Kitap ve Sünnet'ten sonra sahabe ve tâbiûnun sözleriyle desteklenmesine önem veren bir metodu esas alan Hadis taraftarlarının tamamı olmasa da, çoğunluğu, bu üçünü birden delil olarak sıralamışlardır.⁴⁵⁸ Ehlu's-Sünnet'in tanımında ifade edilen "sahabenin ve tabiûnin mezhebi" ve "Hz. Peygamber'in sünneti" kavramlarının kullanımında işaret ettiği anlamı, bazı dönemler selef veya ashâbu'l-hadisi kastetmiştir. Bu sebeple, Ehl-i Sünnet hareketinin belli dönemlerde ashâbu'l-hadisle özdeş veya ashâbu'l-

⁴⁵¹ Özafşar, Mehmet Emin, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", 225-270.

⁴⁵² Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, 241-243; Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, 267.

⁴⁵³ Câbirî, M. Âbid, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvinü'l-Akli'l-Arabi)*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, 87-89.

⁴⁵⁴ Şeybânî, devrinin meşhur muhaddislerinden hadis tahsil etmiş; Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a öğrencilik yaparak hadis yanında rey yani fıkıhta uzmanlaşmış, diğer taraftan Malik'ten Muvatta'ı dinleyerek bu eserin râvîlerinden bir olmuştur. Öte yandan Şafîî'ye hocalık yapmış, Esed b. el-Furât vasıtasıyla Mâlikî lîretatürüne tesir etmiş ve eserlerinden bazı Ehl-i Hadis mensupları da yararlanmış. Özşenel, Mehmet, "İmam Muhammed Şeybânî'nin İctihad Usûlünde Sünnetin Konumu", 91-92; Muhammed eş-Şeybânî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Gıyaseddin Arslan, *Muhammed eş-Şeybânî'nin Kur'an'ı Yorum Metodu*, Ankara 2004,

⁴⁵⁵ Özşenel, 92-93; İmam Şafîî'nin Sünnî gelenekteki bazı etkileri ile ilgili bkz. Kırbasoğlu, M. Hayri, "İmam Şafîî'nin "Risâlesi"nin Hadis İlmindeki Etkileri", 87-99.

⁴⁵⁶ Özşenel, 94-96.

⁴⁵⁷ Özşenel, 96 (Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehli'l-Medine*, thk. Mehdi Hasan Şahcihanpûrî, Lahor 1981, I, 290-291'den naklen).

⁴⁵⁸ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 166-168.

hadisin Ehl-i Sünnet'i temsil ettiği belirtilmiştir.⁴⁵⁹ *Ehlü'l-hadis* veya *ashâbu'l-hadis* tâbirlerinin bazen *ehlu's-sunne*'den farklı bir manaya sahip olduğu, fakat kesin ifâdenin yazardan yazara değiştiği hususu kaydedilebilirse de, onların sahabenin tamamını kabul ettikleri ısrarla belirtilmiştir.⁴⁶⁰ Ehlü's-Sünnet'in tanımında ifade edilen "sahabenin ve tabiûnin mezhebi" ve "Hz. Peygamber'in sünneti" kavramları: Hz. Peygamber'in düşünce ve davranışlarına uygun bir yolu, O'nun emir ve yasaklarını, ilk Müslümanların Resûlullah'tan tevârüs ederek takip ettikleri anlayış ve çizgiyi ifade eder. Aynı zamanda müteşâbihâtın derinliklerine dalmaksızın, sahabe ve tâbiûnun takip ettikleri teslimiyetçi metodu, bir başka ifadeyle; Hz. Peygamber ile ashabinın akaid sahasında takip ettikleri yolu izleyenleri ifade eder. Bu anlamda Ehl-i Sünnet herhangi bir ekol ve fırkanın ismi olmayıp; aksine bir metodolojinin adıdır. Diğer başka kastedilen anlamları ile Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadislere onları fazla irdelemek ve te'vîl etmeksizin inananları ve sahabe ile tâbiûn döneminde olmayan bid'atlara mensup anlayışları benimseyen Ehl-i Bid'attan olmamayı da ifade eder. Bu ve benzer anlamlar ile selef ya da ashâbu'l-hadis, Ehl-i Sünnetin kapsamında değerlendirilmiş olmaktadır.⁴⁶¹

Bazı makâlât türü eserlerin "*ashâbu'l-hadis*" ismiyle söz ettiği Hadis taraftarları, hicrî II. asrın ikinci yarısından itibaren siyasî ve îtikâdî konulardaki tartışmalarda kendine has görüşleriyle tarih sahnesine çıkmıştır.⁴⁶²

"*Ashâbu'l-hadis*" de kendilerini "*Ehlü's-Sünne*" olarak vasfeder. Ahmet İbn Hanbel, Sünnîler için Ehlü's-Sunne ve'l-Cemâ'a ve'l-Âsâr şeklinde bir isim kullanmıştır. Ahmed İbn Hanbel *Kitâbü's-Sünne* isimli risâlesinde, Mürcie, Şükkâk, Kaderiye, Müşebbihe, Cehmiyye, Nâsıba, Râfızâ, Havâric gibi gruplar hakkında ve "*ashâbu'r-rey*" hakkında, onların yalancılıkları, Resulullah'ın hadislerini terk ettikleri ve Allah'ın düşmanları olduklarını ileri sürer.⁴⁶³ Ahmed İbn Hanbel, "sahâbe ve tabiûn mezhebinde bulunan fukahâ ve muhaddisûnun yolu" şeklinde tarif olunan *Selefîyye*'nin itikaddaki imâmı olarak görülür.⁴⁶⁴ İbn Hanbel'in siyasî anlayışına göre, "hulefâ-i râşidîn" in hilâfetlerinin geçerliliği ve fazilet sıraları, Hz. Peygamber'in hadisinde işaret ettiği⁴⁶⁵ halife oluşlarındaki tarihî sıraya göredir. Muaviye de dahil olmak üzere bütün ashab iyilikle anılır. Cemaatin birlik ve beraberliğini gâye edinen bu anlayış, ashabin ihtilaflarını münakaşa etmekten sakınmayı ve Allah'tan hepsine rahmeti ile muamele etmesini istemeyi gerektirir.⁴⁶⁶

İbn Kuteybe, Ashâbu'l-Hadise Haşeviyye, Nâbite, Mucbire bazen de Cebriye denildiğini ifade ederek, eğer insanlardan Ehl-i Sünnet'i göstermesi istense, Ashâbu'l-Hadisi göstereceklerini söyler.⁴⁶⁷ Ashâbu'l-Hadisin Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in takdiminde (diğer sahâbelerden üstün tutulması) ittifak ettiğini belirten İbn Kuteybe, kendisine uyulması gereken kişiler olarak; Süfyan es-Sevrî (161/777), Malik b. Enes (179/795), el-Evzaî (157/773), Şu'be (160/776), el-Leys b. Sa'd (175/791) gibi ulema ile fakihleri İbrahim b. Edhem (162/167), Müslim b. Havas (?/?), Fudayl b. İyad (187/802), Davud et-Taî (165/170),

⁴⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Özler, 42-47.

⁴⁶⁰ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 333.

⁴⁶¹ Geniş bilgi için bkz. Özler, 35-54.

⁴⁶² Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 14.

⁴⁶³ Bkz. Ahmed İbn Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, (er-Reddü ale'l-Cehmiyyeti ve'z-Zanâdika ile birlikte), 86-87; Ahmed İbn Hanbel ve bazen de oğluna ait gösterilerek yayınlanmış sunneler ile ilgili bkz. Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 21 (30. dipnot).

⁴⁶⁴ Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 63-66.

⁴⁶⁵ Hz. Peygamber'in Vedâ hutbesinde îrad ettiği ifade edilen hadis: "Benim ve benden sonra gelecek olan Hulefâ-i Râşidînün sünnetine uyunuz! Ona sımsıkı bağlanınız! Sünnete ittibâ ediniz vebid'atlardan kaçınınız; çünkü her bid'at dalâlettir" Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 132.

⁴⁶⁶ Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 132. Söz konusu görüşler, Hadis taraftarlarının akidesini ele alan eserlerde de, onların temel akide esasları arasında yer alır. Bkz. Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 70.

⁴⁶⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis, Hadis Müdâfaası*, 165-166.

Muhammed b. en-Nadr el-Harisî (?/?), Ahmed b. Hanbel, Bişru'l-Hafî (227/847) gibi zahidler ve bunların emsallerinden diğer ulemayı ifade eder.⁴⁶⁸

“Rafizîler”in lehine olan Abbasî halifesi Me'mun'un siyasetine tepki olarak Ashâbu'l-Hadis'in Hz. Osman'ı ve Muaviye'yi öne çıkardıkları görülmektedir.⁴⁶⁹ Hadis taraftarlarının temel görüşleri arasında şu hususlar da yer almaktadır: Sahâbeye saygılı olmak, onları büyük ve küçük hataları dolayısıyla eleştirmemek. Ashabın en faziletlieleri, sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Hz. Peygamberden sonra, insanların en faziletlieleri de bu dört halifedir.⁴⁷⁰

Ashâbu'l-Hadise farklı fırkaların isimlendirmesinin yapılmasında da görüldüğü gibi, özellikle çerçevesi ve sınırları kesin ve keskin olarak çizilemeyen ilk dönem fırkalaşma sürecinin belli aşamalarına ait isimlendirilmeler, fırkaların tanımları ve şahısların fırkalara nispeti ile ilgili kullanımlarında belirsizlikler görülmektedir.

Hasan Basrî'nin İslâm içinde fitne olarak gördüğü hususlardaki tutumuyla⁴⁷¹ mûtedil bir tavır sergilemesi nedeniyle iki zıt kutupta yer alan sonraki âlimler tarafından kendi fikirlerinin öncüsü olarak görülmüş, Mutezile, Ehl-i Sünnet/Hadis taraftarları onu kendi ilklerinden kabul etmişlerdir.⁴⁷²

Mürciî Gassan el-Kûfî, Ebû Hanîfe'den, kendi mezhebine benzer düşünceler naklederek onu Mürcie'den sayardı. Ebû Hanîfe ve ashabi için Mürcietü's-Sünne denildiği ifade edilir. Harihî fırkaları ve Mutezililer tarafından da muhtemelen Ebû Hanîfe'nin, “imanın, kalb ile ikrardan ibaret olduğu, artıp eksilemeyeceği”ni söyleyerek onun ameller hakkında hüküm vermeyi ertelediği iddia edilmiş ve “Mürciî” olmakla suçlanmıştır. Sadece Ebû Hanîfe ve talebeleri İmam Ebû Yusuf ve Muhammed ve diğerleri değil, Mutezilîlerin, Mürtekib-i kebîre'nin durumu veya kader ile ilgili görüşlerine katılmayan birçok fıkıh ve hadis âliminin “Mürciî” olarak niteledikleri, Hasan b. Muhammed b. Ali b. Ebî Talib, Sa'd b. Cübeyr (94/713), Amr b. Mürre, Muharib b. Dessar, Mukatil b. Süleyman, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammad b. Ebî Süleyman ve Kadid b. Cafer'in de bu şekilde adlandırıldığı nakledilir.⁴⁷³

İbn Kuteybe'nin Şîî listesinde gösterilen İbrahim en-Nehaî⁴⁷⁴, Süfyan es-Sevrî, Şu'be (160/777), Vekî b. el-Cerrâh (197/813), Süleyman et-Teymî, Cerîr b. Abdulhamîd (182/798), Yahya b. Saîd el-Kattan (198/813), Abdurrezzâk ibn Hemmâm (211/827) Ma'mer⁴⁷⁵ gibi Sünnî ve sîka olarak bilinen kişiler de bulunmaktadır. Bu nedenle bu listeye güvenilemeyeceği veya İbn Kuteybe'nin Şîîlik anlayışının farklı olduğu yahut onun bu listeyi bir başka kaynaktan her hangi bir eleştiriye tabî tutmadan aktarmasının mümkün olabileceği ileri sürülebilir.⁴⁷⁶

Muhammed b. Ukkâşetü'l-Kirmânî'nin “*Risâletü fî Usûli Ehli's-Sünne ve'l-Cemea*” isimli risâlesi, Süfyan b. Uyeyne (198/813), Vekî b. el-Cerrâh, Abdurrezzâk ibn Hemmâm'ın akide ile ilgili sözlerini toplamıştır.⁴⁷⁷

⁴⁶⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis*, 81-83.

⁴⁶⁹ Chokr, Melhem, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 202.

⁴⁷⁰ Bkz. Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 70.

⁴⁷¹ Hasan Basrî'nin muhalefet anlayışı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Nevin Mustafa, 266-268, 281-282.

⁴⁷² Bkz. Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, 9; Osman Aydın, 258.

⁴⁷³ Bkz. İbn Kuteybe, *Maârif*, 267/444; Şehristânî, *el-Milel*, I, 164, 168-169; Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 152; Ebû Hanîfe'nin Mürcie'nin bir mensubu ve önderi olarak görülmesiyle ilgili bkz. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 8-18; Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 39-44.

⁴⁷⁴ Kaynaklarda Osmânî olarak tanıtılan birkaç kişi arasında, Kûfe'de İbrâhim en-Nehaî'ye uyan biri vardı. Gerçi İbrâhim en-Nehaî, Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün görüyordu. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 91.

⁴⁷⁵ İbn Kuteybe, *Maârif*, 267-268.

⁴⁷⁶ Tokpınar, Mirza, “Abdurrezzâk İbn Hemmâm (126-211/744-827)'ın Şîîlikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme (I)”, 81.

⁴⁷⁷ Bkz. Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, 27-28.

Bazı kaynaklarda Abdurrezzâk ibn Hemmâm'ın, Hz. Ali'yi, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e tafdil etmediği, hatta Şeyhayni Hz. Ali üzerine tafdil ettiğini ifade ettiği nakledilir ki, onun aşırı bir Şia temayülüne sahip olmadığı, muahhar Şia anlayışından da farklı bir anlayışa sahip olduğu nakledilir. Hz. Ali'ye sevgi beslediği, onu katledenlere kızdığı ve Muaviye'den hoşlanmadığına dair rivâyetler vardır. İlk devirlerde hiçbir mezhebî harekete kapılmadan Hz. Ali'ye muhabbet besleyen kimseler bile Şia'dan addedilmiştir. Abdurrezzâk da bunlardan biri olabilir.⁴⁷⁸

Bazı Kaynaklarda, Hz. Ali'nin hilâfeti zamanında onun yanında yer alan, iç karışıklıklarda onun tarafını tutan ve Hulefâ-i Râşidîne dil uzatmayan kimselere Şia-i Ülä denildiği, fakat sonradan zuhur eden Şiî gruplarla karıştırılmalarını önlemek için bunlara Ehl-i Sünnet tabiri kullanıldığı zikredilmektedir.⁴⁷⁹ Ehl-i Sünnetin selefi olarak kabul edilen ve edilmesi gereken ilk zümre, Hz. Ali'yi meşrû halife olarak kabul eden ve ona biat etmekle, Hz. Ali'ye biat etmeyenlere karşı ilk Alevî denilen zümreler içerisinde de yer almaktadır. Ehl-i Sünnet, Hz. Ali'yi halife tanımakla, tarihî-siyâsî hadiselerde Ehl-i Sünnet'in Ehl-i Beyt'e karşı izlediği tutum; Emevîlerin Hz. Ali ve çocuklarına ve soyuna karşı ortaya koyduğu tavra muhalefet eden Alevî denilen ilk zümreler arasında da Ehl-i Sünnet'in selefi kabul edilen kişiler bulunmuş veya bunlara destek de vermişlerdir.

“Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat” dairesinde yer alan Müslümanlara Emevîlerin hilâfeti konusunda belli bir görüş isnad etmek doğru değildir. Çünkü bu insanlar arasında Emevî yönetimini destekleyenlere rağmen ona muhalefet edenler de vardı. Bunlardan kimi tavrını açıkca ifade etmişken kimi de sükûtu tercih etmiştir. Bu kimseleri diğer fırkalardan ayıran tek şey, Râşid halifeler'in hepsinin meşrûluğunu kabul etmeleri idi.⁴⁸⁰ Sünnîliğe göre ilk dört halife (Hülefâi Râşidîn) meşrû halifelerdir. Hz. Ali, bu dört halife arasında, hususî bir yer işgal etmekle beraber, Hz. Osman da kesinlikle kötülenmiş değildir.

Şiî hareket ve fırkaların, kendi imamı olarak kabul ettikleri Hz. Ali, evlatları ve soyundan gelen diğer şahsiyetler, Sünnî kaynaklarda, diğer sahabe ve tabiîn ve sonrası neslin ileri gelenleri, fakihleri ve âlim şahsiyetleri olarak saygı duyulan bir konumdadırlar. Bu yaklaşımla, geleneksel Şiî tutumu uyuşmaz. Bu sebeple sonraki yüzyılların anlayışıyla bakan bazı Şiîler, Sünnîleri, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt düşmanı bir Nasıbî gibi kabul etmişlerdir.

Zeyd b. Ali'nin (122/740) Ebû Bekir ve Osman'ı tasdik tavrı, uzaktan amcası olan Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den devralanmıştır.⁴⁸¹ Yine Zeyd'in babası Ali Zeynelâbidîn ile ilgili rivâyet edildiğine göre, Irak'tan gelen bir topluluk onun etrafına oturmuş, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'i kötü sözlerle anmışlardı. Ali Zeynelâbidîn, her ikisinin de faziletlerini anlatarak o topluluğa benden uzaklaşınız diyerek İslâm ehli olmadıklarını belirtmiştir.⁴⁸²

VII. SONUÇ

Hicretin birinci asrından itibaren, siyasî/fikrî hareket ve fırkalar arasındaki ihtilaf konuları arasında sahâbeye dair tartışmalar, merkezî bir ihtilaf özelliği arz etmektedir. İlk dönemden itibaren farklı tarihî safhalarda, bir sebep veya bir sonuç olarak önemli işleve sahip olduğunu gördüğümüz sahâbeye bakış meselesinin; dine bakıştan tarihe bakışa kadar etkisini gösteren bir özelliğe de sahip olduğu görülmektedir. Bu durum aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in sınırlarını ve tanımını da belirlemektedir. Şia'da Ehl-i Beyt'in özel konumu ve İmâmet nazariyesi ne anlam ifade ediyorsa, Ehl-i Sünnet de sahâbeyi merkez alan bir hadis literatürüne, Kur'an tefsir anlayışına ve tarihi yorumlama kavrayışına sahip olmuştur. Ayrıca,

⁴⁷⁸ Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, “Abdurrezzâk İbn Hemmâm ve Tefsiri”, 100-101.

⁴⁷⁹ Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet v e Şia*, 166; Üzüm, İlyas, “Sünnîlikten Şiîliğe, Şiîlikten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri”, 189-202, 189.

⁴⁸⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 1997, 149.

⁴⁸¹ Ess, Josef Van, “İslâm Kelâmı'nın Başlangıcı”, 399-423, 408.

⁴⁸² Bkz. Ebû Zehrâ, *İslâm'da Fikrî Mezhepler Tarihi*, 130-131.

Sünnî anlayışta sahâbenin seçkin konumu; diğer fırkaların sahâbeye karşı tekfir, ta'n ve teberrî gibi eğilimlerine karşı bir reddiye tavrını da yansıtmaktadır. Aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in tarihî süreçte diğer fırkaları bazı terimlerle nitelemesi, bu fırkaların sahâbe anlayışlarına yönelik Sünnîliğin reddiye tavrı olarak kullanılmıştır.

Ebû Hanife çizgisinde ortaya çıkan Ehl-i Sünnet'in hilâfet meselesinde tarihî sürece meşrûiyet kazandıran yaklaşımı, sahâbe anlayışı ile ilişkili bir konudur. Sünnî alimlerce sahâbe hakkında menfî kanaat ifade eden rivâyet malzemesine itibar edilmemiş, sahâbenin her birinin, Resulullah'a itibar ederek Kur'an'ı anladıkları, ibadet ve diğer taatlerinde Resulü örnek aldıkları sürekli göz önünde bulundurulmuştur. Sahabenin siyâsî kişiliği de iyi yönde tahlil edilerek, anlaşılır ve mâkul ölçüler içerisinde hareket ettiklerini îmâ eden bir tarzda ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte, Sünnî müelliflerin sahâbeye dair tartışmalarında her zaman tutarlı, doğru ve sahih deliller kullandıklarını söylemek mümkün değildir.

Sahabe meselesi ve onunla ilgili hususlar, İslâm Tarihinin en önemli tartışma konuları arasında yer almaktadır. Bu duruma sahabe arasında vukû bulan ihtilafların sebebiyet verdiği düşünülse de, tarihî gerçekliğinden farklı değerlendirilmelerin ve buna göre oluşmuş sahabe tasavvurlarının, ihtilafları daha büyük probleme dönüştürdüğü de bir vâkıdır.

Bu hareket ve fırkalar, kendi konularını dinî söylem ve dinî meşrûiyetle tanımlayarak yücelten, muhaliflerini de itham eden bazı terimler kullanmışlardır. İslâm toplumunu "birbirinden ayıran, "ötekileştiren", kutuplaşmaya ve karşılıklı ithama götüren bu yeni bakış açısı; kimliğin ve başkalığın tanımlanmasında muarızını mahkum ve "takbih" etmeye dönük bir tavra sahipti. Bazen hasımlarının konularını dindışılıkla itham eden, küfür ya da ilhadla tekfir eden veya çoğu zaman onların fikrî ve dinî (mezhebî) sapkınına işaret eden aşağılayıcı, kötüleyici ve dışlayıcı-öteleyici sıfatların ortaya çıkmasına sebep olan bu husus, siyasî kaynaklı bir durumdur. Aykırılığı veya aşırılığı vurgulayan anlamların yüklendiği bu yergi ve yafta terimleri, sebbetme (takbih, tahkir ve istihzâ) lakabı olmuş, zamanla fırka taassubu ile çeşitli ithamlarla mahkum etme, dinden tard etme ve mihne sebebi meş'um yaftalara da dönüşebilmiştir. Bu terimler, tarihsel ve bilinç altı göndermeleri olan, toplumsallaşmış bir silah olarak, ötekileri ve karşıtlıkları inşâ etmiş ve geliştirmiştir.

Sahâbe ile ilgili ihtilaflarda gruplar arası tartışma noktaları, dönemin siyâsî şartlarında şekillenmiş ve yönlendirilmiştir. Bu ihtilaflar, sahâbe ile ilgili methedici veya zemmedici tarihî yargıların sürekliliğini de gösteren bir olgudur.

KAYNAKÇA

MATBU ESERLER

- Abdu'l-AI**, Muhammed Cabir, *Harekâtü'ş-Şia el-Mutatarrifin*, Dar'ul-Ma'rife, Kahire 1967.
- Ağırakça**, Ahmed, *İslâm'da İlk Tecdid Hareketi ve Ömer b. Abdulalîz*, İstanbul 1995.
- Ahmed Cevdet Paşa** (1895), *Kıyas'ı Enbiya ve Tevârihi Hülefa*, c. II, Haz. Mahir İz, İstanbul 1972.
- Ahmed el-Kâtib**, *Şiada Siyâsal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005.
- Ahmed Ferid**, *el-Fevâidu'l-Bedâ*, Riyâd 1979.
- Ahmed İbn Hanbel**, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, nşr. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1963.
- _____ *Kitâbu Fedâili's-Sahâbe*, I-II, Beyrut 1983.
- _____ *Kitâbü's-Sünne*, tashih ve ta'lik, İsmâil Ensârî (*er-Reddü ale'l-Cehmiyyeti ve 'z-Zanâdika* ile birlikte), Suudi Arabistan, ts.
- Ahmet, Emin**, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1975.
- _____ *Duha'l-İslâm*, Beyrut ts.
- Akarsu**, Murat, *H. Osman ve Hilâfeti*, Ankara 2001. (Doktora tezi).
- Akbulut**, Ahmet, *Sahâbe Devri Siyâsî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.
- _____ *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara ts.
- Akhtar**, S. Waheed, *Early Shi'te Imâmiyyah Thinkers*, New Delhi, ts.
- Aktaş**, Abdulmecid Muhammed, *Ebû Zer el-Gıfârî ve Arâuhû fi's-Siyâseti ve'l-İktisâdî*, 1981.
- Alevanî**, Câbir, *Müslümanlar Arasında Görüş Ayrılığı ve İslâm'da İhtilâf Usûlü*, çev. Abdulhalîm Ural, İstanbul 1991.
- Algül**, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1991.
- Amidî**, Ali b. Muhammed, *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Seyyîd el-Cümeily, Beyrut 1984.
- Ammara**, Muhammed, *Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, çev. Ahmet Karababa, Salih Barlak, İstanbul 1991.
- Apak**, Adem, *H. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*, İstanbul 2003.
- Arcûn**, Muhammed es-Sâdık, *el-Halîfetu'l-Mufterâ Aleyh Osmân b. Affân*, Kâhire ts.
- Arı**, M. Salih, *H. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları*, İstanbul 1996.
- Arslan**, Gıyaseddin, *Muhammed eş-Şeybânî'nin Kur'an'ı Yorum Metodu*, Ankara 2004.
- Askerî**, Murtazâ, *Abdullah b. Sebe ve Esâtîru Uhrâ*, I-II, Beyrut ts.
- Âşık**, Nevzat, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, İzmir 1981.
- Atalan**, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yay, Ankara 2005;
-, *Cafer-i Sâdık*. TDV. Yay., Ankara 2005;
-, "Ca'fer-i Sâdık", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*, İnsan Yay., Ankara 2015, cilt: V, s. 247-263;
-, "Ebu Hanife ve Alioğulları", *Dini Araştırmalar*, VIII/24(2006), ss. 157-168
- Atay**, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet*, Ankara 1983.
- Ateş**, Ali Osman, *Ehli Sünnet ve Şiâ'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, İstanbul 1996.
- Atvan**, Hüseyin, *ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye Mebâdiu ve Esâlib*, Beyrut ts.
- Aycan**, İrfan - **Söylemez**, M. Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara 1998.
- Aycan**, İrfan *Saltanata giden yolda Muaviye b. Ebi Sufyan*, Ankara 1990.
- Aycan**, İrfan-**Sarıçam**, İbrahim, *Emevîler*, Ankara 1993.

- Aydemir**, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara ts.
- Aydın**, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, İstanbul, 1991.
- Bağcı**, H. Musa, *Hadis Rivâyetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu, -Hadis Metodolojisinde Sahâbenin Zaptı-*, Ankara 2004.
- Bağdâdî**, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *El-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1993.
- _____ *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979.
- _____ *Kitabu Usuli'd-Din*, Beyrut, 1928.
- Bâkılânî**, Kadı İmam Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyîb (403/), *et-Temhid fi'r-Redd ale'l-mülhideti'l-Mu'attula ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Takdim ve Ta'lik, M. M. El-Hudayrî, M.A. Ebû Ride Kahire 1366/1947.
- Bakır**, Abdulhâlık, *Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991.
- Balcıoğlu**, Tâhir Hârimî, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Ankara 1940.
- Barthold**, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, Ankara 1977.
- Bedevî**, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyye*, I-II, Beyrut 1973.
- Belâzurî**, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Futûhu'l-Buldan*, ta'lik, Rıdvan Muhammed Rıdvan, Beyrut 1978.
- _____ *Ensabü'l-Eşraf*, II. Kısım thk. Halil Üsâmene, Kudüs 1993; III. Kısım, thk. Abdulaziz ed-Dûrî, Beyrut 1978; IV. Kısım, nşr. Max Schloessinger, Jerusalem 1971; V. Kısım, thk. S.D.F.Goitein, Jerusalem 1936.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyyeve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985.
- Brockelmann**, C., *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Ar. çev. Abdülhalim Neccar, Kahire 1993.
- Buhâri**, Ebu Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1982.
- Bulut**, Halil İbrahim, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, İzmir 2005.
- Bundârî**, Muhammed, *Et-Teşeyyü'beyne mefhûmi'l-Eimme ve'l-Mefhûmi'l-Fârisî*, Amman 1988.
- Ca'fer b. Hayyan**, Abdullah b. Muhammed (369/979), *Tabâkâtu'l-Muhaddisîn bi İsbekân*, thk. Abdulgafur Abdulhak Hüseyin el-Belvasî, Beyrut 1987.
- Cabiri**, Muhammed Âbid, *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1990.
- _____ *Arap Akılının Oluşumu (Tekvinü'l-Akli'l-Arabî)*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997.
- _____ *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesi'nde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala-M. Şirin Çıkar, Ankara 2001.
- _____ *İslâm'da Siyasal Akıl, (el-Aklu's-Siyâsiyyu'l-Arabî)*, çev. V. Akyüz, İstanbul 1997.
- Câdulmevlâ**, Muhammed Ahmed, *İnsâfu Osmân*, Kâhire. Matba'atu'l-Maârif, 1944.
- Câhız**, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), *el-Beyân ve't-Tebyin*, I-IV, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire 1948.
- _____ *Kitabu'l Hayevân*, I-VII, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Beyrut 1969.
- _____ *Kitâbu'l-Osmâniye*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Beyrut 1954.
- Canan**, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1988.
- _____ *Peygamber Yıldızları Sahâbe Dünyası*, İstanbul 1996.
- Cassas**, İmam Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980), *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kamahavi Beyrut 1992.
- Cevzecânî**, İbn İshak İbrahim b. Yakub (259/872), *Ahvâlü'r-Rical*, thk. Subhi el-Bedriyyi's-Sâmerrâî, Beyrut 1985.
- Chokr**, Melhem, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2002.
- Cihan**, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyâsî ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun 1996.
- Cûrcânî**, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifat*, İstanbul ts.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebi'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf (478/1085), *Kitâbu'l-İrşad ilâ Kavâti'il Edille fî Usûli'l-İ'tikad*, thk. Es'ad Temîm, Beyrut 1992.

Çamurcu, Kenan, *Firuze Köprüde Uçuncü Cumhuriyet, Velâyet Demokrasısından Demokratik Cumhuriyete İran*, İstanbul 2000.

Çapan, Ergün, *Kur'an-ı Kerim'de Sahâbe*, İstanbul 2002.

Dehlevî, Şah Abdulaziz Veliyyullah, *Muhtasarı Tuhfeti'l-İsna Aşeriyye*, İstanbul 1979.

Demici, Abdullah b. Ömer b. Süleyman, *el-İmâmetu'l-Uzmâ*, Riyad 1987.

Demirayak, Kenan, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, Erzurum 1998.

Demircan, Adnan, *Gadîr'u-Hum Olayı*, İstanbul 1996.

_____ *Haricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, İstanbul 1996.

_____ *İslâm Tarihinin ilk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul 1996.

Derveze, İzzet, *Kur'anü'l-Mecîd*, M. İnce, İstanbul 1997.

Dineverî, Ahmed b. Davud Ebû Hanîfe (282/895), *Ahbâru't-Tıval*, thk. Ömer Faruk et-Tabbaî, Beyrut 1995.

Doğan, İsa, *Mürcie ve Ebû Hanife*, Samsun 1992.

Durî, Abdulaziz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul 1991.

_____ *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991.

Ebû Bekr el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed İbn Harun b. Yezîd (311/923), *es-Sünne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî, Riyad 1989.

Ebû Hanife, en-Nûman b. Sâbit(150/767), *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

Ebû Hâtim er-Râzî (322/945–6), *Kitabu'z-Zîne fî Kelimati'l-İslâmiyye el-Arabiyye*, thk, Abdüsselam es-Samerraî, Bağdat 1982. (Abdüsselam es-Samerraî'nin *el-Gulüvvu ve'l-Fırâku'l-Gâliye fî'l-Hadâratı'l-İslâmiyye*, Bağdat 1982 içinde).

Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (224/838), *Kitabu'l-Emval*, Çev. Cemaleddin Saylık, İstanbul 1981.

_____ *Kitâbu'l-Îmân*, (Kutlu Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* içinde) Ankara 2002.

Ebû Yasin-Hasan İsa, Şi'ru Hemdan ve Ahbâruha fî'l-Cahiliye ve'l-İslâm, Riyad, 1983.

Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrahim (182/798), *Kitabu'l-Harac*, çev. Müderriszâde Muhammed Atâ'ullah Efendi, sadeleştiren İsmail Karakaya, Ankara 1982.

Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, İstanbul ts.(Hisar Yayınevi).

_____ *İslâm Hukuku Metodolojisi "Fıkıh Usûlü"*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1979.

_____ *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdulkadir Şener, İstanbul 1978.

Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Beyrut 1985.

Ebû'l-Muîn, Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (508/1115), *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. H. Atay-Ş. A. Düzgün, Ankara 2003.

Ebû'l-Vefâ et-Taftâzânî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev. Şerâfettin Gölcük, İstanbul 1980.

Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 1999.

Esed Haydar, *es-Sahâbeti fî Nazarîş-Şiiyyeti'l İmamiyye*, Beyrut, ts.

Ess, J. Van, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1991.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'arî (324/936), *Makalat'ül-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1995.

_____ *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Beyrut 1990.

- _____ *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ ehli'z-Zeyg ve'l Bid'a*, Beyrut 1952.
- Fahredden er-Râzî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *İtikâdâtü Fırâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, nşr. Ali Sâmi Neşşâr, Kâhire 1938.
- Fahri**, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1987.
- Fayda**, Mustafa, *H. Ömer zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 1988.
- Fazlurrahman**, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın İstanbul 1993.
- Fesevî**, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân (277/890), *Kitâbu'l-Marife ve't-Tarih*, yay. Ekrem Ziya el-Ömerî, Bağdat 1974.
- Feyyaz**, Abdullah, *Târihu'l-İmâmiyye*, Beyrut 1975.
- Fığlalı**, E. Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984.
- _____ *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İzmir 2004.
- _____ *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.
- Freedman, J. L., - Sears, D. O., - Carlsmith, J. M.**, *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez, Ankara 1993.
- Garib**, Muhammed, *ve Câe Devrî'l-Mecûs*, 1985.
- Gazzâlî**, Ebû Hamid, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*, haz. Abdulhalim Mahmud, çev. Salih Uçan, İstanbul 1984.
- _____ *Batınîliğin İçyüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993.
- _____ *Hak Yolunun Esasları (Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn)*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul 2005.
- Gibb**, Hamilton A.R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak, Atilla Özkök, Hayrettin Yücesoy, Kenan Dönmez, İstanbul 1991.
- Goldziher**, Ignaz, *Klasik Arab Literatürü*, çev. Azmi Yüksel- Rahmi Er, Ankara 1993.
- Gölpınarlı**, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1987.
- Güner**, Osman, *Resulullah'ın Ehl-i Kitab'la Münasebetleri*, Ankara 1997
- Hâkim et-Tirmizî**, *er-Red ale'r-Rafıza*, thk. Ahmet Suphi Furat, Şarkiyat Mecmuası, VI, (1966).
- Hamevî**, Ebû Abdullah Yakut b. Abdillan er-Rûmî (626/1228), *Mucemu'l-Buldan*, thk. Ferid Abdulaziz Cündî, Beyrut 1990.
- Hamîdullah**, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşcu, Ankara 1979.
- _____ *İslâm Tarihine Giriş*, çev. Ruhi Özcan, İstanbul ts.
- Hansu**, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004.
- Hasan**, İbrahim Hasan, *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi*, I-II çev. İsmail Yiğit, İstanbul 1985–1986.
- Haşim**, Osman, *El-Aleviyyûn Beyne'l-Ustûrâ ve'l-Hakîkâ*, Beyrut 1985.
- Hatip el-Bağdadî**, Ahmet b. Ali (463/1070), *Kitabu'l-Kifâyetü fi İlmi'r-Rivâyeti*, thk. Ahmet Ömer Hâşim, Beyrut 1988.
- _____ *Tarihu-Bağdat*, I-XIX, Beyrut 1986.
- Hatipoğlu**, Said, *Siyasî-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebeti*, Ankara 1968. (Doçentlik Tezi).
- Hayyât**, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Râvendiyeye'l-Mulhid*, thk Albert N. Nâder, Beyrut 1957.
- Himyerî**, Neşvan, *el-Hur el-İyn*, Kahire, 1948.
- Hizmetli**, Sabri, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, Ankara 1999.
- Hodgson**, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni*, (I-III), çev. Ahmet Demirhan, İstanbul 1995.
- Hoffer**, Erich, *Kesin İnançlar* çev. Erkıl Günür. İstanbul 1988.
- Hökelekli**, Hayatî, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993.
- Hudârî**, Muhammed, *İslâm Hukuk Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1974.
- _____ *Muhadaratu Tarihi'l-Ümeme'l-İslâmiyye*, Kahire 1945.
- Hûfî**, Ahmed Muhammed, *Edebû's-Siyaseti fi Asri'l-Emevi*, Beyrut 1965.
- Huleyf**, Yusuf, *Hayâtu's-Şi'r-fi'l-Kûfe ilâ Nihâyeti'l-Karni's-Sânî li'l-Hicre*, Kahire 1968.

İbn A'sam, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sam el-Kûfi (314/926), *el-Fütuh*, Beyrut, 1986.

İbn Abdirrabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), *el-İkdu'l-Ferid*, thk. Müfid Muhammed Kumeyhâ, Beyrut ts.

İbn Batta el-Ukberi, (387/997), *el-İbane 'an Şeri'ati'l -Fırakî'n-Nâciye ve Mücânebeti'l Fırakî'l Mezmûme*, thk. Rıza b. Na'sân Mu'ti, Riyad 1988.

İbn Ebi'l-Hadid (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Beyrut, 1995.

İbn el-Cevzî, Cemâleddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (596/1200), *el-Muntazam fi Tevârihi'l-Mulûk ve'l-İmam*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1995.

_____ *Telbisu İblis*, Kahire 1368/1976.

İbn el-Kelbî, Hişam b. Muhammed (204/820), *Kitab el-Asnam*, çev. Beyzâ üşüngen, Ankara 1969.

İbn el-Murtazâ, Ahmed b. Yahya el-Yemânî, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed b. Cevad Meşkûr, Beyrut 1990.

_____ *Kitâb et-Tabakâtu'l-Mutezile*, thk. S. Diwald Wilzer, Beyrut ts.

İbn Habib, Ebû Câfer Muhammed (245/859), *Kitabu'l-Muhabber*, Beyrut ts.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (852/1448), *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Mısır 1328.

_____ *Lisan el-Mizan*, I-X, Beyrut 1996.

_____ *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XI, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1994.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Tarihu İbn Haldun*, Beyrut 1992.

_____ *Mukaddime*, I-III, çev. Zâkir Kadirî Ugan, İstanbul 1990.

İbn Hallikan, Ebû Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir (681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Bustî, (354/965), *Kitabu'l-Mecrûhîn min'el-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrukîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyd, Beyrut 1992.

_____ *Tarihu's-Sahâbe*, thk. Bûran ed-Dannavî, Beyrut 1988.

İbn Kesir, İmâduddîn Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *el-Maârif*, thk. Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvî, Beyrut 1970.

_____ *el-İhtilâfu fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire 1349/1930.

_____ *el-İmame ve's-Siyase*, I-II, thk. Taha Muhammed ez-Zeyni, Kahire 1967.

_____ *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs, Hadis Müdâfaası*, çev. M. Hayri Kırbaçoğlu, İstanbul 1998.

_____ *Uyûnu'l-Ahbar*, şerh: Yusuf Ali Tavîl-Müfid Muhammed el-Kumeyha, Matbaatu Mısır, I-II, Beyrut ts.

İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1995.

_____ *Muhtasar Tarih'u Dimaşk libni Asâkir*, I-XVII, thk. Ruhyyetu en-Nehhâs, Beyrut-Dimeşk 1996.

İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebî Ya'kub (385/995), *Fihrist*, thk. Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994.

İbn Nübâte, Ebû Bekr Cemâleddin Muhammed b. Muhammed el-Mısırî, *Serh'ul-Uyun fi Şerhi Risaleti İbn Zeydun*, Osm. çev. Muhammed b. Saîd b. Kara Halil, İstanbul 1257/1841.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut ts.

İbn Şebbe, *Tarihu Medineti'l-Münevvere*, I-IV, (thk. Mahmud Şeltut), Cidde 1973.

İbn Teymiyye, *İtikadu Ehl-i Sunne ve'l-Cemea (Ehl-i Sünnet İtikadı)*, çev. Org. Muhammed Fatih el-Murabıt, Sakarya 1998.

_____ *Ashâb-ı Kirâm (Risâletu Ashâb-ı Kiram)*, çev. Heyet, İstanbul 1997.

İbnu Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkîn*, thk. Isâmuddîn es-Sabâbitıyyi, I-II, Kahire 2004

İbnu'l Esir, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdulkerim (630/1322), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1979, 1995.

İbrahim b. Hasan b. Sâlim, *Kadıyyetü'l-Te'vîl*, I-II, Beyrut 1993.

İcî, Abdurrahman İbn Ahmed (736/1335), *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut-Kahire-Dımeşk, ts.

_____ *Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi Kelam*, thk. Seyyid Şerif Ali b. M. el-Cürcânî, Mısır 1907

İmam Şafî, *er-Risâle*, şerh ve ta'lik, Abdulfettah b. Zâfir Kebbâre, Beyrut 1999.

İnayet, Hamit Çağdaş *İslâmî Siyasî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1995.

İsfehânî, Ebû'l-Hüseyin Ali b. Hüseyin Ebû'l-Ferec (356/967), *Kitâbu'l-Ağânî*, I-XXIV, thk. Abdulkerim Azbâvî- Abdulaziz Matar, Beyrut ts.

_____ *Makâtilu't-Tâlibîyyîn*, Şerh ve Thk. Es-Seyyîd Ahmed Sâfâr, 1946.

İsferâ'inî, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tebisîrfi'd-Din ve Temyîzi'l-Fırkatı'n-Nâciye an Fırâkı'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hûd, Beyrut 1983.

Jafri, S. Husain M., *Origins and Early Development of Shi'a İslâm*, Beyrut 1976.

Kâdî Numan, Ebû Hanife en-Nûman b. Muhammed b. Mansur et-Temimî el-Mağribî, *Deaimu'l-İslâm ve Zikrul Halâli ve'l-Haram ve'l-Kadâyâ ve'l-Ahkâm*, thk. Asaf b. Ali Asgar Feyz, Kahire 1985.

Kâdî, Vedad, *el-Keysaniyyetü fi't-Tarihi ve'l-Edeb*, Beyrut 1974.

Kalhâtî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Saîd (1205/1781), *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyid İsmâil Kâşif, Umman 1980.

Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayâtü's-Sahâbe*, çev. Ahmet Meylânî, İstanbul 1980.

Kandemir, Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidî*, Ankara 1975.

Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara 1985.

Kâşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin b. Ali (1373/1954), *Ca'feriyye Mezhebi ve Esasları (Aslu'ş-Şiati ve Usulihâ)*, çev. Abdulbâki Gölpınarlı, İstanbul 1979.

Kâtip Çelebi (1067/1657), *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul 1941.

Kehhale, Ömer Rida, *Mu'cem Kaba'il el-Arab*, Dımaşk 1949.

Kılavuz, Ahmet Saim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1990.

Kılıçer, M. Esad, *İslâm Fıkında Re'y Taraftarları*, Ankara 1975.

Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuubiyye*, İstanbul 1992.

Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1999.

Koçyiğit, Talat, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1988.

_____ *Hadis Tarihi*, Ankara 1997.

Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, haz. Heyet, İstanbul 1989.

Köksal, M. Asım, *İslâm Tarihi, Hz. Muhammed (A:S) ve İslâmiyet*, İstanbul 1981.

Kuleynî, Muhammed b. Yakub b. İshak er-Râzî (329/940), *Usûl'u Kâfi*, çev. Tacettin Uluç, İstanbul 1991.

Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc(261/875), *es-Sahîh*, İstanbul 1981.

Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002.

_____ *Mürcie ve Horasan Mâverâünnehir'de Yayılışı*, Ankara 1994 (Basılmamış Doktora Tezi).

_____ *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.

Kutluay, Yaşar, *İslâmiyet'te İtikâdî Mezheplerin Doğuşu*, Ankara 1959.

_____ *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965.

Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı- Sabri Hizmetli, İstanbul 1999.

Lewis, Bernard, *Origins of İsmailism*, Cambridge 1940.

Luveyhık, Abdurrahman b. Mualla, *el-Guliv fi'd-Din*, Beyrut 1992

Lümeylim, Abdulaziz Muhammed, *el-Alâkatu Beyne'l-Aleviyyîn ve'l-Abbâsîn*, (Müessesetür-Risâle yay). ts.

Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995.

Makdisî, Mutahhir b. Tahir veya Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (355/966), *Kitâbu'l-Bed ve't-Tarih*, I-VI, nşr. Clement Huart, Paris 1989-1919.

Makrizî, Takıyyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali (845/1442), *Kitâbu'l-Mevâizu ve'l-İtibar bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsar*, I-II, Beyrut ts.

_____ *en-Niza' ve't Tehasum fîmâ Beyne Benî Umeyye ve Benî Hâşim*, thk. Hüseyin Mu'nîs, Kahire 1988.

Malûllah, Ebû Abdurrahman Muhammed, *eş-Şiâ ve Tahrifü'l-Kur'an*, Amman, 1985.

Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman (377/987), *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zahid Kevserî, Kahire 1993.

Mantron, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981.

Mehâmî, Ahmed Hüseyin Ya'kub, *Nazariyyetü Adaleti's-Sahabe ve'l-Merciiyyetü's-Siyâsiyye fi'l-İslâm*, Kum 1413/1992.

Mekkî, Seyyid Hüseyin Yusuf, *Akîdetü's-Şiati fi'l-İmâmi's-Sâdik ve Sâiri'l-Eimme*, Beyrut 1987.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Mürucu'z-Zeheb*, Kahire 1964.

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Hilâfet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, İstanbul 1966.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenne, *Mekâyidu Yehudiyyetü Iberu't-Tarih*, Dimeşk-Beyrut 1982.

Minkarî, Nasr b. Müzâhim (212/827), *Vak'atu Sıffîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Beyrut, 1990.

Muğniyye, Muhammed Cevad, *Ehlü'l Beyt*, Beyrut ts.

_____ *eş-Şiatü fi'l-Mizân*, Beyrut 1989.

Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l- Mufessirun*, Kahire 1976.

Mustafa Hilmi, *Nizâmu'l-hilâfe fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'l-Ensâr, Kahire 1977.

Mustafa, Nevin A., *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. A. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990.

Müberred, Ebû'l Abbas Muhammed b. Yezid (259/898), *el-Kamil fi'l-Lüga ve'l Edeb*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dali, Beyrut 1986.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccac, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul 1982.

Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed (293/905), *Mesâilu'l-İmame ve Müktetefât mine'l-Kitabi'l-Evsat fi'l-Makâlât (Usulu'n-Nihal)*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971

Neşşâr, Ali Sâmî, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I-III, Kahire 1977

_____ *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa (300/912-913), *Fıraku's-Şiâ*, nşr. Muhammed Sadık Âl-i Bahri'l Ulûm, Necef 1936.

O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Y. Kutluay-H.Yurdaydın, Ankara 1969.

Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyâseti*, İstanbul 2002.

Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993.

_____ *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesi'nde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bidat Adlandırmaları*, Erzurum 2001.

- Öztürk**, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum, Tefsirde Batınlık ve Batınî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003.
- Pezdevi**, _____ *Kitabu Usuli'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lins, Kahire 1963.
- Pezdevî**, Sadru'l-İslâm İmam Ebû Yusr Muhammed (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi (Kitabu Usuli'd-Dîn)*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1980.
- Rayyis**, Ziyâuddîn, *İslâm'da Siyâsî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1995.
- Reyye**, Mahmut Ebû, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 1988.
- Sâbûni**, Nureddin (580/1184), *el-Bidâyetü fî Usûli'd-Dîn*, Dimeşk 1979.
- Sarıcık**, Murat, *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i Beyt*, İstanbul 1997.
- _____ *Sahabe Modeli*, İstanbul 1997.
- Sarıçam**, İbrahim, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, Ankara 1997.
- Sehâvî**, A. B. Muhammed, *Fethu'l-Mugis Şerhu Elfiyeti'l-Hadis*, Beyrut 1996.
- Serhendî**, Ahmet Farukî, *Ashâb-ı Kirâm*, çev.-şrh., Hilmi Işık, İstanbul 1978.
- Sezgin**, M. Fuat, *Buhari'nin Kaynakları*, Ankara 2000.
- _____ *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, ar. çev. Mahmud Fehmi el-Hicâzî, Riyad 1983.
- Sezikli**, Ahmet, *Hz. Peygamber Döneminde Nifak Hareketleri*, Ankara 1994.
- Subhi es-Salih**, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri Tarihi*, çev. İ. Sarmış, İstanbul 1981.
- _____ *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, Ankara 1981.
- Subhî**, Ahmed Mahmud, *Nazarıyyatu'l-İmâmeti Lede'sh-Şia İsna Aşeriyye*, Beyrut, 1991
- _____ *Zeydiyye*, Kahire 1984.
- Suyutî**, Celâleddin (911/1505), *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, Beyrut 1979.
- Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi**, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1982, I, 163-291 ("Bâbü fî Fedâili Ashâb-ı Resûlillah", 93-166).
- Şâmi**, Abdulemir, *Tarihu'l-Fırkati'z-Zeydiyye*, Necefü'l Eşref, 1974.
- Şatibî**, Ebû İshak b. Musa, *el-İ'tisam*, Mısır ts.
- Şehristânî**, Muhammed b. Abdilkerim (548/1152), *el-Milel ve'n Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâur, I-II, Beyrut 1998.
- _____ *Kitâbu Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, tsh. Alfred Guillaume, London 1934.
- Şerif el-Murtazâ** (436/1044), *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, thk. Abdu'z-Zehrâ el-Hüseynî el-Hatîb, Tahran 1986.
- Şeybî**, Kâmil Mustafa, *Sufism and Shi'ism*, London 1991.
- _____ *es-Sila Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu*, Kahire ts.
- Şeyh Müfid**, Muhammed b. Nu'mân (413/1023), *Evâilu'l-Makâlât*, Tebriz 1363/1944.
- Şeyh Saduk**, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh el Kummî (381/991), *Risaletu'l-İtikadati'l-İmâmiyye(Şiî İmamiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. E. R. Fıglalı, Ankara 1978.
- Şeyhî**, Nâsır b. Ali Âız Hasen *Akidetü Ehli's-Sünne ve'l-Cemea fî's-Sahabeti'l-Kiram*, Riyad 1995,
- Tabatabâî**, M. Hüseyin, *el-Mizân Fî Tefsîr-il Kur'an*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1998.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (310-992), *Tarihu'l -Umem ve'l -Muluk*, (I-VI) Beyrut, 1995.
- Taftazânî**, Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut 1984.
- _____ *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi, Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
- Tâhâ Hüseyin**, *el-Fitnetu'l-Kubrâ*, Dâru'l-Maârif, Mısır 1951.

Topaloğlu, Fatih, Hz. Ali'nin Hz. Osman Devri Siyasî Olaylarına Yönelik Tutumu, İzmir 2001. (Y. Lisans Tezi).

Tritton, A.S., İslâm Kelamı, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983

Umerî, Ekrem Ziya Hadis Tarihi, çev. İsmail Kaya, Konya 1990

Uraler, Aynur, Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık, İstanbul 2000.

Uyar, Gülgün, Ehl-i Beyt, İstanbul 2004.

Uyar, Mazlum, İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik, İstanbul 2000

Vakidi, Muhammed b. Ömer (130/207), Kitabu'r – Ridde ve Nebzetü min Futuhi'l-Irak, thz. M. Hamidullah, Beyrut 1989.

Vârî, Ebû'l Abdurrahman Mukbil b. Hârî, Riyadu'l Cenne maahu et-Tali'atü fi'r Reddi ala Gulatu's Şîa, Kahire, ts.

Vloten, Gerlof Van, EmevilerDevrinde Arab Hâkimiyeti -Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar-, çev. Mehmet Hatipoğlu Ankara 1986.

Watt, W. Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. E. R. Fığlalı, istanbul 1998.

_____ *Free Will and Predestination in Early Islam,* London 1948, eserin tercemesi *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader,* çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996.

_____ *İslâm Felsefesi ve Kelamı,* çev. Süleyman Ateş, İstanbul 2004.

_____ *İslâmic Political Thought,* Edinburg 1968.

Wellhausen, Julius, İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhalefet Partileri, çev. F. Işıltan, Ankara 1989.

_____ *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş,* çev. Fikret Işıltan İstanbul 1960.

_____ *Arab Devlet ve Sukûtu,* çev. Fikret Işıltan, Ankara 1988.

Yakûbi, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb (292-905), Tarih'ul-Ya'kubi, I-II, Beyrut 1992.

Yazır, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul ts.

Yıldırım, Enbiya, Hadis Problemleri, İstanbul 1996.

Zâhir, İhsan İlâhi Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984.

_____ *er-Reddü ale'd-Doktor Ali Abdulvâhid Vâfi fi Kitâbihî Beyne's-Şîa ve Ehli's-Sünne,* Lahor 1985.

_____ *eş-Şiatü ve't-Teşeyyu' Fırâkun ve't-Tarih,* Lahor 1984.

Zebidî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatîf, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, çev. Kâmil Miras, Ankara 1975.

Zehebi, Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), Mizanü'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical, thk. A. Muhammed el Bacevi, I-IV, Kahire 1963.

Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil, Beyrut 1995.

Zerkeşî, Bedruddîn, el-İcâbe (Hz. Aişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler), haz. Bünyamin Erul, Ankara 2000.

Zorlu, Cem, Abbâsîler'e Yönelik Dinî ve Siyâsî İsyânlar, Ankara 2001.

Zuğbî, Fethi Muhammed, Gulâtu's-Şia, Tanta 1988.

MAKALELER

Abdurrâzık, Mahmud İsmail, "Hariciler ve Tahkim Olayı Etrafındaki Tartışmalar", (A. Demircan, Adnan, Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi eseri içindeki çeviri makale) İstanbul 2000.

Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Hâricî, Râfizî, Mülhid ve Ehl-i Bid'at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler" İÜEFTEED, İstanbul, XII, 1982.

Akbulut, Ahmet, "Haricîliğin Siyasî Görüşlerinin İtikâdileşmesi", AÜİFD, XXX, (1989).

- Aktay**, Yasin, “*Tarihyazımı, Heterodoksi ve Alevîlik*”, Tezkire Dergisi, VII-VIII(1994), Ankara.
- Aktepe**, İshak Emin, “*Schacht ve ‘Şâfî’ nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine’ Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi*”, HTD, III/2, İstanbul 2005
- Albayrak**, Halis, “*Mübhemâtü’l-Kur’an İlmî ve Kur’an Tefsirindeki Yeri*”, AÜİFD, C. XXXII (1992) Ankara.
- AliCevad**, “*Abdullah b. Sebe*”, Mecelletü Mecmau’l-İlmî’-İraki, VI (1959).
- Apak**, Adem, “*H. Osman Dönemi Fetihleri*”, UÜİFD, IX/9 (2000).
- Ateş**, Süleyman, “*İmâmiyyeŞiasının Tefsir Anlayışı*”, AÜİFD, XX (1975), Ankara.
- Atmina**, Khalil, “*The Early Murji’a: Some Notes*”, Journal of Semitic Studies, XXXV/1, Oxford Universty Press, 1990
- Ayoub**, Mahmoud, “*Konuşan Kur’an-Sessiz Kur’an -İmamî- Şî Tefsir’in Esasları ve Gelişimi*, çev. Mustafa Önver, Ali Bolat, OMÜİFD, X Samsun (1998).
- Aydınli**, Abdullah, “*Adâlet*”, DİA, I (1988).
- Aydınli**, Osman, “*Kaderî Anlayışın İlk Tezâhürleri*”, İslâmî Araştırmalar, XVI/2, Ankara 2003.
- Azerşeb**, M. Ali, “*Şiîliğin Doğuşu ve Gelişmesi*”, İSAV, Şiîlik Sempozyumu (özet), İstanbul 1994.
- Bakırcı**, Selâmi, “*Araplarda kabile Yapısı*” Akademik Araştırmalar Dergisi, 2001-2002-
- Benli**, Yusuf, “*Şiî Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurları*”, İslâmî Araştırmalar, XVII/4, Ankara 2004.
- Bozkurt**, Nahide, “*Abbasîlerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz*”, İslâmiyât, III/3 Ankara 2000.
- Brockelmann**, C., “*Seyyid Himyerî*”, İA. X.
- Cahen**, Claude, “*Osmanlılardan Önce Anadolu’da Şiîlik Prıplemi*”, (Makale Le Shî isme İmamite (Paris 1970) içinde 114-129. sayfalar arasında yayımlanmıştır.) çev. Sabri Hizmetli, AÜİFİD, V(1982) Ankara.
- Câhız**, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), “*Beni Ümeyye Risâlesi*”, çev. İrfan Aycan (İrfan Aycan- M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları* içinde), Ankara 1998.
- Cengiz**, Lütfü, “*Emeviler Döneminde Kader Problemi*”, Marife, I/2, Konya 2001.
- Cerrahoğlu**, İsmail, “*Abdurrezzâk İbn Hemmâm ve Tefsiri*”, AÜİFD, XV, Ankara 1967.
- Cook**, Michael “*İslâm’da Aktivizm ve Quietizm: İlk Mürcienin Durumu*”, çev. Sönmez Kutlu, AÜİFD, XXXVII(1997).
- Çağrıci**, Mustafa, “*Adâlet*”, DİA, I (1988).
- Çağrıci-Mustafa - Karaman**, Hayrettin - **Aydınli**, Abdullah, “*Adâlet*”, DİA, I (1988).
- Çelik**, Ali, “*Nuaym b. Hammad’ın Hadisçiliği ve ‘Kitabu’l-Fiten’i Üzerine Bir Değerlendirme*”, Dinî Araştırmalar, II/6 (2000), Ankara.
- Demirci**, Kadir, “*Kitap Tanıtımı*” (**Murtezâ el-Mahatvarî**, *Adâletu’r-Ruvât ve Ş-Şuhûd ve Tatbikâtuhâ fi’l-Hayâti’l-Mu’âsıra*, (Mektebetu Bedr, Sana’a 1997), Kadir Demirci, HTD, III/2, İstanbul 2005.
- Djait**, Hichem, “*Al-Kûfe*”, The Encyclopaedia Of Islam, V(1979), Leiden.
- Duman**, Zeki, “*Kur’an’ı-Kerim’de ‘Ehl-i Beyt*”, EÜİFD, S.11, Kayseri.
- Elmalı**, Osman, “*İbn Haldun ve Machiavelli’nin Realist Siyaset Kuramları*”, EKEV, VII/15.Erzurum 2003.
- Erdem**, Mustafa, *Câhız ve ‘el-Muhtar fi’r-Redd ala’n-Nasârâ’ İsimli Risalesi*, AÜİFD, XXXI(1989).
- Erul**, Bünyamin, “*Sahâbenin Sünnete Bağlayıcılık Açısından Bakışları*”, İslâmî Araştırmalar, X/1-2-3-4, Ankara 1997.
- Ess**, Josef Van, “*İslâm Kelamı’nın Başlangıcı*”, çev. Şaban Ali Düzgün, AÜİFD, C. XLI (2000).

- _____ “Die Kâmiyye” Die Welt des Islams, XXVIII (1988).
- Fayda**, Mustafa, “Hz. Ömer ve Fey”, AÜİFD, V, Ankara 1982.
- Fevzî**, Faruk Ömer, “Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine”, (trc. M. B. Varol), SÜİFD, IX, Konya 1999.
- Fığlalı**, E. Ruhi, “Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, İSAV, Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1994.
- _____ “Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler”, AÜİFD, XX (1975), Ankara.
- _____ “İbâdiyye'nin Siyasî ve İtikâdî Görüşleri”, AÜİFD, XXI.
- _____ “Abdullah b. Muaviye”, DİA, I (1988).
- _____ “Abdullah b. Sebe”, DİA I (1988).
- _____ “Câbir el-Cu'fî” DİA, VI (1992).
- _____ “Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı”, AÜİFD, XXII, Ankara 1978.
- _____ “Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye”, DİA, XVI (1997).
- _____ “İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”, Uluslararası Birinci İslâm Düşüncesi Sempozyumu, Tebliğler ve Müzakereler, (1985), İzmir.
- _____ “The Problem of Abdullah ibn Saba” AÜİFD, (1987).
- Friedlaender**, Israel, Abdullah b. Sabâ, der Begründer der Si'a, und sein jüdischer Ursprung, Z.A, Strassburg, XXIII (1909), XXIV (1910).
- _____ “The Heterodoxies of Shiites in the Presentation of Ibn Hazm”, JAOS, (1908).
- Gölcük**, Şerafettin, “Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, İSAV, Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1994.
- Görmez**, Mehmet, “Ebû Zer el-Ğifârî Biyografileri Üzerine”, İslâmiyât, V/2, Ankara 2002.
- _____ “Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar”, İslâmî Araştırmalar, X/1-2-3-4, Ankara 1997.
- Halebî**, Abdülaziz Salih, “Abdullah İbn Sebe”, Havliyâtü Külliyyeti'l- Âdab, Riyad (1987).
- Hansu**, Hüseyin, “Mutezile Araştırmalarında Kaynak Problemi”, Marife, S. 3. Konya 2003.
- Harun Yıldız**, “Haricilerin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü”, EKEV, VIII/XVIII (2004).
- Hasan**, İbrahim Hasan, “Aspects of Shi'ah History”, MW, XLVII/IV(1957).
- Hatipoğlu**, M. Said, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri”, İslâmî Araştırmalar, X/1-2-3-4, Ankara 1997.
- Hizmetli**, Sabri, “İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme”, AÜİFD, XXVI(1983).
- _____ “İtikâdî Mezheplerin Doğuşu”, AÜİFD, XXVI.
- _____ “Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi”, AÜİFD, XXVII, Ankara 1985.
- Hodgson**, M. G. S., ”How Did the Early Shia Become Sectarian”, JAOS, 75(1955).
- Horasânî**, Muhammed Vaizzâde, “Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, İSAV, Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1994.
- Houtsma**, M., “Abdullah b. Sebe” İA, I.
- Işık**, Kemal, “Mutezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi”, AÜİFD; XXIV, Ankara 1981.
- İbn Teymiyye**, “Yezîd b. Muaviye b. Ebî Süfyân Hakkında İbn Teymiyye'ye Sorulan Sorular ve Cevapları”, çev. M. Mahfuz Söylemez, (Aycan, İrfan - Söylemez, M. Mahfuz, İdeolojik Tarih Okumaları, Ankara 1998, eser içinde).

Kâdî, Vedâd, “*The Development of The Term Ghulat in Müslim literature with special Reference to The Kaysâniyye*”, Akten des VII. Kongresses für Arabistik İslâmwissenschaft(Göttingen,15. bis.22.August 1974) nşr. Albert Dietrich, Göttingen 1976.

Kafafî, Muhammed, “*Abû Sa’id Muhammed b. Sa’id al-Azdî al-Kalhatî’ye Göre Haricîliğin Doğuşu*”, çev. E. Ruhi Fığlalı, AÜİFD, XVIII, Ankara 1970.

Kahraman, Hüseyin, “*Mâturîdilikte Hadis Kültürü Üzerine: İki Tenkidin Tenkidi*”, HTD, III/2, İstanbul 2005.

Karlığa, Bekir, “*İslâm Düşüncesinin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Politik, Kültürel ve Ekonomik Nedenler*”, MÜİFD, III(1985).

Kavaklıoğlu, Mahmut, “*Sahâbe-i Kirâmın İstek, Öneri ve itirazları Karşısında Hz. Peygamber (Hz. Peygamber’in Sahâbede Oluşturmak İsteddiği Özgüven)*”, EKEV, VII/15, Erzurum 2003.

Kırbaçoğlu, M. Hayri, “*İmam Şafî’nin “Risâlesi”nin Hadis İlmindeki Etkileri*”, İslâmî Araştırmalar, X/1-2-3-4, Ankara 1997.

_____ “*Ashabü’l-Hadis’in Akaid Edebiyatı*”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 5, Ankara 1987.

Kohlberg, Etan, “*Şii Hadis*”, (trc. M. Ali Büyükkara), EKEV, II/2 Erzurum 2000.

_____ “*Rafida*”, The Encyclopaedia Of İslâm (New Editon), Vol: VIII, Leiden 1994.

_____ “*Some Imâmî Shi’i Views on The Sahâba*”, JSAI, V, Kudüs 1984.

_____ “*Some Zaydî Views on The Companions of The Prophet*”, BSOAS, XXXIX (1976) Hertford.

HADİS TARAFTARLARI İLE HANEFÎLERİN SÜNNET VE HADİS KAVRAMLARINA YAKLAŞIM FARKLARI

Ömer ÖZPINAR¹

ÖZET

Hadîs taraftarları ile ehl-i re'yin temsilcisi durumunda olan Hanefîlerin en önemli ayrışma noktalarından birisini sünnet ve hadîs kavramlarının farklı muhtevalarda ele alınış değerlendirilmesi oluşturmaktadır.

Ehl-i Hadise göre, sünnet ve hadis kavramları aynı anlamda kullanılmaktadır ve her ikisi de Peygamber'in sözleri, eylemleri ve onayları demektir.

Ebû Hanîfe ve taraftarlarınca ise bu tanım sadece sünnet için kullanılabilir; Kaldı ki sünnet, sadece Hz. Peygamber ile de sınırlı değildir. Zira Hanefîlere göre sünnet, "Resulullah'ın ve ondan sonra sahabelerin takip ettiği yoldur". Dolayısıyla sünnet kavramına Hanefîler Ehl-i hadîsten daha geniş bir muhteva yüklemektedirler.

Bu sebeple Hanefî alimler hadîs kavramını sünnetten farklı bir mana ve muhtevada ele almaktadır. Bu âlimlere göre hadis, sünneti rivâyet eden yazılı veya sözlü rivâyet malzemesi olarak değerlendirilmektedir.

Binâenaleyh Ehl-i hadîse göre hadisler kendi başına bir bilgi kaynağı iken, hanefîlere göre sünneti belirlemede kullanılan râvî sözleri olarak ele alınmaktadır. Bu durum iki mektep arasında birçok metodolojik tartışmanın ve ayrışmanın sebebi olmuştur.

İşte bu tebliğimizde Hadîs taraftarları ile Hanefîler arasında sünnet ve hadîsin tanım ve muhtevasına yüklenen anlamın sebep olduğu farklılaşmaların neler olduğu tespit edilecektir. Buradan hareketle bu farklılaşmanın başta hadîs ilmi olmak üzere İslâm düşüncesi ve ilim tarihindeki etkileri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Sünnet, Ehl-i hadîs, Hadîs Taraftarları, Hanefîler.

DIFFERENCES OF APPROACHES TO THE CONCEPTS OF THE HADITH AND SUNNAH BETWEEN THE HADITH SUPPORTERS AND THE HANAFIS

Abstract

One of the most important points of disagreement between Hadith Supporters (Ahl-i hadith) and the Hanafis constitutes the evaluation of the concepts of sunnah (tradition of the Prophet) and hadith in different contexts

According to Ahl-i Hadis, the concepts of sunnah and hadith are used in the same sense and they both mean the words, actions and approvals of the Prophet. But Ebu Hanife and his supporters use this definition only for sunnah and they do not see sunnah limited to the Prophet alone. Because according to Hanefis, sunnah is the path followed by the Prophet (PBUH) and then the Sahabs. For this reason, the concept of sunnah has a wider content.

For this reason, Hanafi scholars deal with the concept of Hadith in a different sense and content from sunnah. These scholars regard it as written or verbal narrative material that narrates sunnah.

According to the Ahl-i hadith, the hadiths are a source of information on their own, whereas according to Hanefis the hadiths are taken as the narrative of the narrator used in determining the sunnah of the Prophet.

This situation has caused many methodological discussions and differentiation between the two schools.

¹ Doç. Dr., Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi, Hadîs ABD. Öğr. Üyesi, oozpinar@konya.edu.tr

It will be determined in our paper that the differences between the Ahl-i hadith and the Hanafis, which are implied in the definition and content of sunnah and hadith, are the differentiations. From here it will focus on the effects of this differentiation on the history of Islamic thought and science, especially the science of Hadith.

Key Wods: Hadith, Sunna, Ahl-i hadith, The Hadith Supporters, Hanafis.

1.Giriş

İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren sünnet ve hadisin ne olduğu, kapsamı, bağlayıcılığı ve nasıl anlaşılması gerektiği gibi konular tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar neticesinde bir takım yönelim, yöntem ve anlayışlar ortaya çıkmıştır. Günümüzde de bu tartışmalar sıcaklığını korumaya devam etmektedir.

Hadîs ve sünnet konusundaki ilmi ve fikrî gayretlerin amacı, dini delilleri sağlam bir yolla elde etmek, dini doğru anlamak ve neticede sağlıklı bir din anlayışına sahip olmaktır. Bu sebeple bu uğurda gösterilen her gayret takdire şayandır.

Hadîs ve sünnetin ele alınması ve tanımlanmasında öte beridir genelde iki yönelim öne çıkmaktadır. Birincisi Ehl-i hadîs denilen daha çok hadîs rivayetiyle meşgul olan alimlerin ortaya koyduğu metoda göre gelişen yönelimdir. Diğeri ise fukaha usûlü diye bilinen yönelimdir. Ancak her iki gruptaki alimlerin de kendi aralarında bile farklılıklar ve ihtilaf ettikleri noktalar bulunmaktadır.

Her mezhep ve yönelim zaman içinde kendi bakış açısını temellendirecek delillerini daha sistematik bir şekilde ortaya koymuş ve savunmuştur. Bu hususlar, mezheplerinin usûl ve anlayışını oluşturmuştur. Hicrî ilk üç asır içinde bu yönelimlerin belli bir şekli ortaya çıkmış ve sonraki dönemlerde gelen alimler bu metotlardan birine intisap ederek kendi yönelimlerine katkı sunacak ilmi mesailer ortaya koymuştur. Özellikle hicrî dört ve beşinci asırlarda tarafların sünneti kaynak olarak kullanma konusundaki usûllerine önemli katkıları sunan eserler kaleme alınmıştır. Bu dönemden sonra her yönelimin kendine ait kavramları ve usulleri oturmuş bir yapıya kavuşmuştur.

İşte biz de bu çalışmamızda, İslâm düşünce tarihinde önemli yeri olan Ehl-i hadîs ve Hanefî alimlerin sünnet ve hadîs kavramlarına yaklaşımlarındaki farklılığı ortaya koymaya gayret edeceğiz. Daha sonra bu bağlamda elde edilen verilerin, İslâm ilim ve düşünce tarihindeki etkilerini ve izlerini tespit etmeye çalışacağız.

2. Ehl-i Hadîs Kimdir

Konuya başlamadan önce görüşlerini ele alacağımız taraflardan Ehl-i hadîsin kimler olduğuna dair kısa bir bilginin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İslâm düşünce tarihinde “Hadîs Taraftarları” olarak nitelenen ve yaygın adıyla Ehl-i hadîs ya da aynı anlamdaki Ashâbu'l-hadîs gibi isimlerle anılan alimlerin oluşturduğu ekolün tam ve etraflı bir tanımını yapmak zordur. Kimi alimlere göre coğrafyaya veya üstada göre bir isimlendirme yapılırken kimilerine göre de nasslara yaklaşım metoduna göre bir tanımlama getirilmektedir. Buna göre de Ehl-i hadîsin kimler veya tanımının ne olduğu hususunda da değişik görüşler ileri sürülmektedir.²

Örneğin Şâfi'î (v.204/819), eserlerinde fikhî bir ekolden bahsederken *Ashâbu'l-hadîs*, hadîs rivayetiyle meşgul olanları kasederken de “hadîs uzmanı” manasında *Ehlü'l-hadîs* tabirleri kullanmaktadır.³

² Bkz. Aydınlı, Abdullah, “Ehl-i Hadîs”, DİA, X, 507-508; Özpınar, Ömer, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, Ankara, 2013, 69-77.

³ Bkz. Şâfi'î, Muhammed b. İdris (v.204/819), *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1393/1973, 2. bsk., I-VIII, I, 190, 257; II, 43, 193; III, 8; IV, 37, 283; VII, 130, 227. er-Risâle, 139, 383. Şâfi'î, bu anlamda Ehlü'l-İlm bi'l-hadîs tabirini de kullanmıştır. Bkz. *el-Ümm*, I, 65, 160, 261; II, 17, 116, 191; VII, 161; A.g.mlf., *İhtilâfu'l-Hadîs*, thk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrût, 1405/1985, 163, 171, 178, 186, 223.

el-Eş'arî (v.324/935) Ashâbu'l-hadîs'i, Hâricîler, Mürcie, Şîa, Mu'tezile, Küllâbiyye gibi itikâdî fırkalardan birisi olarak nitelemektedir.⁴

Şehristânî (v.548/1153) Ashâbu'l-hadîs'i, Hanefilerin temsil ettiği Ashâbu'r-re'y karşısında konumlandırarak fikhî bir oluşum olarak değerlendirmektedir. O bu tanımında iki grubu, fikhî meselelerde hadîs veya kıyâs kullanmalarındaki metod farklılıklarını esas almış gözükmektedir. Bu sebeple Şehristânî *Ashâbu'l-hadîs'i*, "aynı zamanda Ehl-i Hicaz da denilen, Mâlik (v.179/795), Şâfiî (v.204/819), Sevrî (v.161/768), Ahmed b. Hanbel (v.241/855) ve Dâvud b. Ali (v.270/883) ile bunların ashâbı kimseler"⁵ olarak tanımlanmaktadır. Oysa Şâfiî ile Malik, metod olarak re'y kullanımına uzak kimseler değildir. Aynı şekilde hiçbir şekilde re'y kullanmamak için kitabını müsned türünde tasnif eden Ahmed b. Hanbel ile kitabının bâb başlıklarında re'y kullanmakla meşhur Buhârî (v.256/869) de Ehl-i hadîs'e dahil edilmektedir.

Çağdaş araştırmacılar da Ehl-i Hadîs veya Ashâbu'l-hadîs'i tanımlarken bunların sadece "muhaddisûn" anlamında "hadîşçiler" demek olmadığını, bu tabirin aynı zamanda fikhî ve itikâdî bilginin kaynağı olarak hadîsin büyük önemine inananları ve re'ye karşı olanları içine alacak bir muhtevada kullanılması gerektiğini değerlendirmektedirler.⁶

Binâenaleyh Ehl-i hadîs veya Ashâbu'l-hadîs'i, dini her türlü meselenin çözümünde rivayetten başka bir metodu kabul etmeyen⁷ ve "fikhî ve kelâmî konularda kendilerine has metotları olan"⁸ alimler topluluğu olarak tanımlamak, ele aldığımız konu bakımından yararlı olacaktır.

Ancak burada şu hususun vurgulanmasında fayda vardır. Ehl-i hadîs'i ve Hanefileri birbirinden farklı kılan ana etken nassların tespiti, anlaşılması ve yorumlanmasındaki metod farklılığıdır. Yoksa her iki ekol göre de hadîs ve sünnetin dinde vazgeçilmez bir yeri vardır. Dolayısıyla buradaki farklılaşma, hadîslerin ya da sünnetin dini kaynaklığının değerini kabul veya reddinde değil, bu kaynağın nasıl tanımlanacağı, kapsamının ne olduğu, nasıl anlaşılacağı ve nasıl değerlendirileceği hususlarında ortaya çıkmıştır.

İşte bu çalışmada iki ekolün hadîs ve sünnet kavramlarını farklı tanımlamalarını ve bu tanım üzerinden geliştirdikleri usûllerini değerlendirmeye çalışacağız.

3. Ehl-i hadîs'in Sünnet Tanımı

Ehl-i hadîs'in ilmî ve fikrî alt yapısının oluşumunda iki alimin öne çıktığı bilinmektedir. Bunlardan birincisi İmam Şâfiî (150-204/767-819); diğeri özellikle mihne sürecindeki tutumu ve görüşleriyle Şâfiî'nin Bağdatlı öğrencisi Ahmed b. Hanbel (164-241/780-855)'dir.⁹

Ehl-i hadîs'in ilim anlayışı ve metodolojisi, ancak Şâfiî'nin hadîs adına yaptığı çalışmalar sayesinde ilk defa sistematik bir zemine kavuşur. Irak bölgesinde yaşayan Ehl-i hadîs'in ilk mensuplarından Abdurrahmân b. Mehdî (v.198/813), re'y ehline reddiyede bulunabilmek için bir usule ihtiyaçları olduğunu belirttiği bir mektubu Şâfiî'ye göndererek yardım istemiştir. Bu mektuba cevap olarak, bugün dahi hadîs usulünün ilk eserlerinden kabul

⁴ Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail (v.324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Beyrût, ty., 5.

⁵ Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abbdilkerim (v.548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrût, 1410/1990, I-III, I, 219.

⁶ Bkz. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, 57; Abdülmecîd, Mahmûd, *el-İtticâhât el-Fıkhiyye Inde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Kâhire, 1399/1979, 69 vd; Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1981, 80

⁷ Bkz. Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Hadîs Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, 2000, 44.

⁸ Bkz. Abdülmecîd, a.g.e., 127.

⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Özpınar, a.g.e., 77-84.

edilen *er-Risâle*'sini yazıp göndermiştir.¹⁰ Böylece Şâfi'î, ez-Za'feranî (v.260/874)'nin ifadesiyle uyuyan Ashâbu'l-hadîsin uyanmasına vesile olmuştur.¹¹

Nitekim el-Humeydî (v.219/834)'nin: “Biz Ashâbu'r-re'y'e eleştiriler getirmek, görüşlerine cevap vermek isterdik de, bunu güzel bir şekilde yapamazdık. Ta ki Şâfi'î geldi ve önümüzü açarak (bize yol gösterdi)”¹² demektedir. Hilâl b. el-Alâ (v.280/893)'in: “Ashâbu'l-Hadîs, Şâfi'î'nin çocuklarıdır, önlerini o açmıştır”¹³ sözü de Şâfi'î'nin bu husustaki rolünü ortaya koymaktadır. Fahrüddin er-Râzî (v.606/1209) de, Şâfi'î'nin ilmi çalışmalarının Ehl-i hadîsi bir usule kavuşturmak ve onları buldukları durumdan kurtarmak amacına matuf olduğunu tespit etmektedir.¹⁴

Binâenaleyh Ehl-i hadîs, kendine has bir ilim anlayışı ve metodunun oluşmasını Şâfi'î'nin çalışmalarına borçludur.¹⁵ Bu sebeple Hadîs Taraftarlarınca Şâfi'î “nâsıru'l-hadîs” olarak yad edilerek böylece çalışmaları takdir edilmek istenmiştir. Ehl-i hadîsin kendilerinin sistematik manada ilk hadîs usûlü yazmaya başlamaları için Râmehurmûzî (v. 360/970)'ye kadar beklemleri gerekmiştir. Ama zaten bu ve daha sonra yazılan hadîs usullerinin tamamı da, Şâfi'î'nin ortaya koyduğu tanım ve ilkeleri etrafında şekillenerek günümüze kadar gelinmiştir. Aslında Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinde ortaya koyduğu usûl, sadece hadîs ya da fıkıh alanında değil, İslâm düşüncesinin bütün müstakbel seyrinde en önemli etkileri ortaya çıkarmıştır.¹⁶

Bu teşekkül aşamasında Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i hadîs açısından konumu ise daha çok fikrî ve belki de biraz siyasi liderlik şeklinde olmuştur. Ehl-i hadîs onun şahsında halku'l-Kur'an mihnesinde din adına bir direniş örneği göstermiştir. Bu durum Ashâbu'l-Hadîs'in hem ideolojik bir kimlik kazanmasında hem de ilmî ve fikrî sistematığının gelişmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Neticede Ahmed b. Hanbel o dönemde, ‘sünnetin temsilcisi’ olarak görülmüş ve Ashâbu'l-hadîs hareketiyle özdeşleştirilmiştir. “Onu sevmenin sünneti sevmek demek olduğu” kanaati insanlar arasında yaygınlaşmıştır.¹⁷ Ebû Hâtim er-Râzî (v.277/890)'in “Ahmed b. Hanbel'i seven birini gördüğünde bil ki o sâhib-i Sünnet (Ashâbu'l-Hadîs)tir”¹⁸ ifadesi, bu gerçeği ifade etmektedir. Nitekim İbrahim el-Harbî (v.285/898), Ahmed b. Hanbel'in, Ehl-i hadîs'in önderi ve imamı olduğunu, her beldenin hadîs alimlerinin onun bu özelliğini tanıdığını ve saygı gösterdiğini tespit etmektedir.¹⁹ Kuteybe b. Saîd (v.240/855) de: “Ahmed b. Hanbel bizim imamımızdır, ondan hoşnut olmayan bid'atçıdır”²⁰ derken, onun Ehl-i hadîs için bir muhaddis ve alimden daha çok anlam ifade etmiş olduğunu belirtmiş olmaktadır.

Bu kısa malumattan sonra şunu ifade etmek mümkündür. Ehl-i hadîsin genel anlamda ilim anlayışının neliği sorusunun cevabı, Şâfi'î ve sonrasında aranmalıdır. Buna göre konumuz

¹⁰ Hatîb, , Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v.463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, ty., I-XIV, II, 64-65; Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer (v.606/1209), *Menâkıbu'l-İmâmi 'ş-Şâfi'î*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrût, 1413/1993, I.bsk., 143.

¹¹ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref (v.676/1277), *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lugât*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1996, I. bsk., I-III, I, 71.

¹² İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân (v.327/938), *Âdâbu 'ş-Şâfi'î ve Menâkıbuh*, thk. Abdülğani Abdülhâlık, Kâhire, 1421/2001, 41-42.

¹³ Nevevî, *a.g.e.*, I, 83.

¹⁴ Bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkıbu'l-İmâmi 'ş-Şâfi'î*, 345.

¹⁵ Bkz. Muhammed Ammâra, *Teyyârâtü'l-Fikrî'l-İslâmî*, Dâru 'ş-Şarûk, 1411/1991, 134-135.

¹⁶ Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Hukuku Etüdleri, Makaleler Külliyyatı*, çev. Komisyon, İstanbul, 1984, 57.

¹⁷ Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (v.748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâti'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmürî, Beyrût, 1408/1988, c.1-47, XI, 195.

¹⁸ Nevevî, *a.g.e.*, I, 124.

¹⁹ İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Muhammed (v.526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ty. I-II, I, 92.

²⁰ İbn Ebî Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 15.n

olan Ehl-i hadîsin sünnet ve hadîs tanımını tespit de onun görüşleri ve sonrası için söz konusu olacaktır.

Sünnet kelimesi, İslâm öncesi dönemden itibaren 'yol, kanun, model veya yaşam tarzı' anlamında devamlı kullanılan canlı bir kelimedir. İslâmî dönemde ise sünnet ve hadîs kelimeleri, gerek Hz. Peygamber tarafından ve gerekse sahâbe zamanında farklı manalara gelecek şekilde kullanılmıştır. Bu kullanımlar arasında Hz. Peygamber (s)'e itaat gereğini ifade etmek üzere "es-sünne en-nebeviyye (Peygamber sünneti)" tabiri ahenleştirilmiştir. Zaten daha bu manada Hz. Peygamber de sünnet kelimesini bizzat kullanmıştır. Zamanla ve özellikle Ehl-i hadîsin kullanımında başına "el" takısı getirilerek 'es-sünne' denildiğinde Hz. Peygamber'in sünneti kastedilmiştir.²¹

Hz. Peygamber'in dini yaşama biçimi şeklinde genel bir tanımlı yapılabilecek olan "es-sünne" ya da "Peygamberin sünneti" tabirinin kavramlaşmasının, genç sahabîler dönemi denilen hicrî birinci asrın son çeyreğine doğru gerçekleştiği tespit edilmiştir.²²

İmâm Şâfi'î zamanına doğru gelindiğinde sünnet ve hadîs kavramlarının tanımı, kullanımı, kapsamı ve muhtevası ile ilgili bir karışıklığın olduğu görülmektedir. Nitekim yaşadığı coğrafya ve tarihi serüveni gereği hem Hicaz hem de Irak ekollerini ve daha sonra da re'y ve hadîs ekollerini yakından tanıyan Şâfi'î, bu ekollerin ilmi ihtilaflarına sebep olan en önemli unsurun, bunların hadîs ve sünnet tanım ve algılarındaki farklılığın olduğunu tespit etmiştir.²³

Ehl-i hadîsin ilim anlayışına yakın olan Şâfi'î, sünnetin tespiti, anlaşılması ve tanımı konusunda, yakından tanıdığı hem Hanefîlere hem de Medinelilere karşı eleştiriler getirmiştir. Çünkü Hanefî alimler, detaylarını biraz sonra kendi başlığı altında göreceğimiz üzere, sünnet ve hadîsi farklı muhtevada kavramlar olarak değerlendirmektedir. Yine Medine/Hicaz ekolü de merfû hadîslerle birlikte Medine'deki uygulamaları da sünnetin önemli bir kaynağı olarak görmekte ve bunu hadîs rivayetlerinden daha değerli kabul etmektedirler.²⁴ Nitekim İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eserindeki 1720 rivayetin sadece 600 kadarı merfû hadîsten oluşmaktadır.²⁵ Geri kalan rivayetler ise çoğu Medine'deki uygulamalarla mutabık ve hepsi Medineli olan sahâbe ve tâbiûn görüşleridir.

Binâenaleyh Şâfi'î, sünnetin çerçevesini yeniden çizerek, bu iki kavramla ilgili öncesine göre farklı denilebilecek bir tanıma gitmiştir. Çalışmalarını bu geliştirdiği hadîs ve sünnet kavramları çerçevesinde yoğunlaştırmıştır. Bu hususta Şâfi'î, o güne kadar farklı sünnet tanımlarının bir anlam kargaşasına yol açtığını düşünerek, birleştirici ve geleceğe yönelik bir sünnet tanımı yapmaya yönelmiştir. Zira ortadaki ihtilaf ve karmaşanın, Hicaz ve Irak ya da re'y ekollerinin sünneti farklı kaynaklara göre ve farklı şekilde muhtevalandırarak tanımlamalarından kaynaklandığını düşünmüştür. İmâm Malik önderliğindeki Hicaz ekolünün amel-i ehl-i Medine'yi hadîs rivayetlerinin önüne geçirmesine de, Iraklı fakihlerin kıyas-ı celî, istihsan veya maslahat ilkelerinden hareketle rivayetleri ihmal etmelerini eleştirmektedir.

Bu sebeple Şâfi'î, sünnetin tespitinde, maktû', mevkûf ve hatta mürsel haberlerle birlikte 'yerel uygulama', icmâ' ve re'y gibi materyalleri geçersiz kılarak, Sünnetin, ancak hadîs rivayetleriyle tespit edileceğini savunmuştur. Bunun da, ancak müsned hadîslerle gerçekleşmesi mümkün olduğundan, isnâda büyük vurgu yapmıştır. Buna göre Şâfi'î için sünnetin elde edileceği yegane kaynak müsned, yani muttasıl bir senedle Hz. Peygamber (s)'e ait olan hadislerdir. Böylece o, merfû ve muttasıl rivayetler dışındaki rivayetlerden sünnetin

²¹ A'zamî, M. Mustafa, *İslam Fıkhi ve Sünnet*, terc: Mustafa Ertürk, İstanbul 1996, 47-48.

²² Bkz. Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, 77-78.

²³ Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, thk. A. Muhammed Şâkir, Kâhire, 1358/1939, (muhakkıkın mukaddimesi), 7.

²⁴ Örnekler için bkz. Mâlik b. Enes (v.179/795), *el-Muvatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-II, Zekât, 16 (I, 252); Talak, 35 (II, 567-568); Akdiye, 7 (II, 722; Vasiyye, 4 (II, 765); Ukûl, 4 (II, 854).

²⁵ Çakan, İsmail Lütfî, *Hadîs Edebiyatı, Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, İstanbul, 1989, II. bsk., 46. Ayrıca bkz. A'zamî, *İslam Fıkhi ve Sünnet*, 103.

elde edilemeyeceğini ortaya koyduğu gibi, artık Hz. Peygamber (s)'den başkasının veya bir bölgenin uygulamasına sünnet denilemeyeceğini de kural olarak tespit etmiştir.²⁶

Şâfiî, ilk defa sahîh hadisi tayin eden şartları ortaya koyan alimdir.²⁷ Onu bu konuda diğer Ehl-i hadîs takip etmiştir. Örneğin hadîsleri sıhhat bakımından değerlendirip taksim etmede önceliği ve önemli bir yeri olan et-Tirmizî (v.279/892), Şâfiî'nin sahîh hadîs tanımını esas almaktadır.²⁸ Onun hadîs adına yaptığı çalışmalar ve katkıları sebebiyle Ehl-i hadîs tarafından “nâsıru'l-hadîs” olarak anılmıştır. Nitekim onun hadîsin ve sünnetin tanımı konusunda Ehl-i hadîse olan etkilerini ifade sadedinde şu tespitler özet bilgi vermektedir: “Şâfiî'nin sahîh hadîs tanımı, kendinden sonraki bütün Hadîs usulü literatürüne damgasını basmış ve diğer sahîh hadîs anlayışlarını neredeyse hadîs disiplini dışına sürmüştür.”²⁹

Binâenaleyh Şâfiî, bir fakih olmasına rağmen, hadîslerin sıhhat değerlendirmesinde isnada önemli bir vurgu yapmış olmaktadır. Ona göre haber-i ahâd da olsa senedi sağlam olan bir haber, herkes için bağlayıcı bir sünnet ihtiva etmektedir.³⁰ Bu bakımdan hadîsler, re'ye dayalı bir usulle asla önemsiz görülemez ve terk edilemez kaidesini uygulamıştır. Neticede Şâfiî'nin ve sonra Ehl-i hadîsin ilim ve sünnet anlayışında, merfû' bir sahîh hadîs varken, bir başkasının sözüne itibar edilemeyeceği ilkesi hâkim olmuştur.³¹

Bazı hadîs tarihi araştırmacıları tarafından Şâfiî, sünnet terimini özellikle “Hz. Peygamber'in sünneti” manasında kullanarak onu bu mana ile sınırlandıran ilk kişi kabul edilmektedir.³² Zira Şâfiî, bir ilke olarak, “hadîsin, Sünnet; sünnetin de, hadîs olduğu” ilk defa ve kuvvetle vurgulamıştır.³³ Ona göre hadîsin sabit olmasıyla, sünnetin tespiti için başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Bu sebeple hadîsin ‘yerel uygulama,’ icma' ve re'y iddiasıyla terk edilemeyeceği gibi, kıyâsa dayanılarak da terk edilemeyeceğini ısrarla savunmuştur.³⁴ Buna göre sünnetin tespiti için hadîsler bizatihi yeterlidir.

Bütün bu çalışmaların sonucunda hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren artık sünnet ve müsned hadîsler, özellikle Ehl-i hadîs tarafınan birbirinin yerine kullanılır olmuştur.³⁵

Şâfiî'nin sünnetin tanımı, kaynağı ve muhtevası ile ilgili olarak yapmış olduğu bu tespit ve kurallar, kendisinden sonraki Ehl-i hadîsin sünnet anlayışını da tespit etmiş oldu. Nitekim Ehl-i hadîsin Şâfiî'den sonraki en önemli temsilcisi ve imamı Ahmed b. Hanbel de Şâfiî'nin bu tespit ve kurallarına göre sünneti tanımlamış ve konumlandırmıştır. Örneğin o “Zayıf da olsa bir hadîs, Ebû Hanîfe'nin re'yinden hayırlıdır”³⁶ derken ve yine “Evzaî'nin re'yi, Mâlik'in re'yi, Ebû Hanîfe'nin re'yi... bunların hepsi de birer re'ydir ve bana göre farksızdır. Sadece âsâr, huccet olabilir”³⁷ derken de aslında sünnet ve hadîs anlayışında Şâfiî'nin koyduğu kuralları bir başka şekilde ifade etmiş olmaktadır.

Öte yandan Şâfiî'ye ve onun isnadı esas alan usulünü takip eden Ehl-i hadîs alimlerine göre hadîslerin sıhhat değerlendirmesinde Kur'ân'a ya da başka bir delile arz edilmesi (denetlenmesi) de söz konusu değildir. Zira sünnet, kaynak itibarıyla Kur'ân gibi vahiydir ve

²⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 309.

²⁷ Yücel, Ahmet, *Hadîs İstılahların Doğuşu ve Gelişimi- Hicri ilk Üç Asır*, İstanbul, 1996, 158.

²⁸ Itr, Nureddin, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetü beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn*, Beyrût, 1408/1988, 149.

²⁹ Kırbaoğlu, *Sünni Paradigman Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara, 2000, 245.

³⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 461.

³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 199. Bu sebeple o: “Rasûlullâh'ın bir hadîsi sabit olur da ben onunla amel etmezsem, biliniz ki aklımı kaybetmişimdir.” demektedir. İbn Ebî Hâtim *er-Râzî, age.*, 67. Ayrıca Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 33- 34.

³² A'zamî, *a.g.e.*, 53.

³³ Şâfiî, *er-Risâle*, 453.

³⁴ Örnek ve geniş bilgi için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 453-458, 470, 330; a.mlf., *el-Ümm*, VII, 111-112.

³⁵ A'zamî, *a.g.e.*, 48.

³⁶ Hatîb, *Tarih*, XIII, 448. Krş. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrût, 1973, I-IV, I, 76.

³⁷ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusufen-Nemerî (v.463/10710), *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, tashîh: Abdurrahman M. Osmân, Kâhire, 1388/1967, I-II, II, 182.

teşri'de müstakil hüküm kaynağıdır. Nitekim “*Erike hadîsi*” olarak bilinen rivayetle de bu hususlar açık bir şekilde Hz. Peygamber (s)'in ifaderiyle ortaya konulmuştur.³⁸

Hatta Ehl-i hadîse göre hadîslerin sıhhatini tespit için Kur'ân'a arzı bir yana, ‘sünnet Kitâb’a hâkim’ durumunda olduğundan, Kur'ân, ancak sünnet-hadîsle tefsir edilebilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın tefsirinin öğrenileceği ve dinî bilginin elde edileceği öncelikli kaynak sünnet/hadîslerdir.³⁹ Bunun bir sonucu olarak Ehl-i hadîse göre hadîsler, Kur'ân için bağlayıcıdır; Kur'ân, rivayetleri değil, rivayetler Kur'ân'ın durumunu ve anlamını belirleyici unsurdur.⁴⁰ Ehl-i hadîsin bu anlayışında da hadîs ve sünnet kavramlarını eş manalı olarak tanımlamalarının etkisi görülmektedir.

Başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere Ehl-i hadîsin hicrî üçüncü asırda telif etmiş oldukları rivayet kaynaklarında sadece müsned, yani merfû' ve muttasıl rivayetleri tasnif etmiş olmaları da, Şâfi'î'nin sünnet tanımının bir sonucudur. Ayrıca bu dönemde yeni bir tür olarak ortaya çıkan müsned türü hadîs kitapları da aynı sünnet anlayışının bir eseridir. Bu eserlerle Ehl-i hadîs, bir yandan bâb başlığı bile olsa re'y karşıtlığını ortaya koymuş diğer taraftan da sünneti, müsned hadîs ile eş manalı gördüğü ifade etmiştir. Bu sebeple müsned türü eserlerle ilgili şu değerlendirme anlamlıdır: “Bu tür eserlerde, önemli olan şey, rivâyetin ne ifade ettiğinden çok, kime ait olduğudur. Adeta, bu tür eserler kanalıyla hadîs, tarihî kontekstinden sıyrılıp, sebep, şart ve zamanın üzerinde, bizâtihi bir değer olarak muhafaza edilmek istenmiş gibidir.”⁴¹ Böylece hadîs ile sünnet eş anlamlı ve aynı konumda bir kavram olarak Ehl-i hadîs nezdindeki yerini pekiştirmiştir.

Artık bu süreçten sonraki hadîs usûlü eserlerindeki hadîs ve sünnet tanımı, Şâfi'î'nin görüşleri doğrultusunda yapılmaya devam edilmektedir.⁴² Bu eserlerde sünnet “Hz. Peygamber (s)'in söz, fiil ve takrirleri” olarak tanımlanmaktadır. Yine hadîs kavramı da aynı şekilde tanımlanarak “hadîs, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir” şeklinde yapılmaktadır. Böyle yapılmakla, yukarıda sebep ve sürecini açıkladığımız üzere, hadîsin sünnet ile eş anlamlı bir kavram olduğu kabul edilmiş olmaktadır.⁴³

Ayrıca Ehl-i hadîsin bir kısmına göre sünnetin tanımı içerisine âdap ve eşkal ile ilgili olan hususlar da dahil edilmektedir. Bu alimlere göre yukarıda ifade edilen “Hz. Peygamberin sözleri, fiilleri ve takrirlerine” ilave olarak “Ona izafe edilen gerek yaratılışla, gerekse güzel ahlakla ilgili sıfatları, Peygamberlikten önceki halleri ve risaletle ilgili durumları gibi hususlar” da sünnetin muhtevasına girmektedir.⁴⁴

Netice itibariyle Ehl-i hadîs nezdinde sünnet, hadîs ile müterâdif olarak kullanılmaktadır.⁴⁵ Yine bu alimlere göre haber de zaten hadîs ile aynı manaya gelmektedir.

³⁸ Bkz. Hatîb, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Suverkî-İbrahim Hamdi el-Medenî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medîne, ty., 8-12. Ayrıca bkz. Azîmâbâdî, Şemsü'l-hakk Ebu't-Tayyib Muhammed, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (İbn Kayyım el-Cevziyye'nin şerhiyle birlikte), Medîne, 1388/1968, 2.bsk., I-XIV, XII, 355, 356.

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Ebû Zehre, Muhammed (v.1394/1974), *Ahmed İbn-i Hanbel, (Hayatı-Görüşleri-Fıkıhta Yeri)*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara, 1404/1984, 221, 223. Ancak Ehl-i hadîsin bu görüşü özellikle fakihler tarafından kabul görmemiştir. Örneğin Şatibî, ‘sünnetin, Kitâb üzerine hâkim olduğu’ görüşünün, sünnetin Kur'ân ahkâmını açıklayan, tefsir eden bir konumda olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini; yoksa Kur'ân'dan ayrı ve bağımsız hüküm koymak manasına gelmediğini âyetlerle izah etmiştir. Bkz. eş-Şâtübî, İbrahim b. Musa (790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, thk. Abdullah Diraz, Mekke, ty., I-IV, 8-11.

⁴⁰ Örneğin Suyûtî (v.911/1505), Hanefîlerin kullandığı mezkur arz hadîsini Rafizî ve Zındıkların delil olarak kullandıklarını iddia ederek, bu rivâyetin uydurma olduğunu ispat için *Miftâhu'l-cenne fî'l-ihcâci bi's-sünne* adlı eserini kaleme almıştır. Bkz. Es-Suyûtî, *Miftâhu'l-Cenne fî'l-İhticâci bi's-Sünne*, Medîne, 1409/1988, 3.bsk, 5-6.

⁴¹ Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek, Fikhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara, 1998, 187.

⁴² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kırbaşoğlu, Hayri, *İmam Şâfi'î'nin Risâlesi'nin Hadîs İlmine Etkisi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi –Hadîs-Sünnet Özel Sayısı, c. 10, sayı 1, Ankara 1997, s. 87-99.

⁴³ Bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadîs İstılahları*, Ankara, 1985, 121.

⁴⁴ Bkz. Kandemir, M. Yaşar, “Hadîs”, DİA, XV, 27-64, 28; Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, 401.

⁴⁵ Subhi es-Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, Ankara, 1986, 6-7.

Nitekim İbn Hacer'in ifadesiyle haber kelimesinin eş manalı olan hadîs: "Mâ yüdâfu ile'n-nebi'/Hz. Peygamber (s)'e izafe edilen şeydir."⁴⁶ Bu anlayışın bir gereği olarak da Ehl-i hadîs, niteliğini dikkate almaksızın kendilerine rivayetler yoluyla ulaşan ifade ya da uygulamaların tamamının, bağlayıcı olduğu kanaatindedirler.

4. Hanefilerin Sünnet ve Hadîs Tanımları

İslâm alimleri arasında sünnetin dindeki yeri, önemi ve delil olması ile ilgili fikir birliği olduğu malumdur. Sünneti toptan reddeden ve delil kabul etmeyen bir alim, mezhep ya da düşünce okulundan söz etmek neredeyse imkansızdır. Ancak, ihtilaf noktası neye sünnet denilip denilmeyeceği ve sünnetin bağlayıcılığının nerede başlayıp nerede biteceği ile, nasıl anlaşılması gerektiği hususlarında aynı ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Öte yandan sünnetin kaynağı ve sünnetin elde edileceği malzemenin neler olduğu konusunda da ihtilaf bulunmaktadır.

Sünnetin kaynağı olarak hadîslere yapılan güçlü vurgu, bazı alim veya mezhepler tarafından sünnet ve hadîs kavramlarını eş anlamlı hale getirmiştir. Bu bakımdan sünnet anlayışındaki farklılaşma bu noktada ortaya çıkmaktadır. Neye sünnet denileceği, sünnetin bağlayıcılığı, sünnetin muhtevası, hadîs sünnet ilişkisinin neliği ve kapsamı gibi sorular, mezheplerin görüş farklılığında etkili olmuştur.

Nitekim hicrî ilk iki asırda sünnet ve hadîs kavramlarının farklı mana ve muhtevada tanımlandıkları ve değerlendirildikleri görülmektedir. Bu dönemde özellikle Hz. Peygamber (s)'in uygulamaları ve fiilleri, fıkıhın temel ögesi kabul edilmektedir. Bunun en önemli sebebi, dini bilgiler daha çok Hz. Peygamberin tatbikatına dayanmaktaydı. Oysa sözlü rivayetler tatbikata dair bilgileri de içermekle birlikte daha çok menakıb, fezail, fiten, zühd ve ahiret ahvali gibi bilgileri ihtiva etmekteydi.

Ancak konunun başında şunu tespit etmek gerekir ki, özellikle imâm Şâfi'i'den önceki dönemde sistematik bir fıkıh ya da hadîs usulünden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla konumuz olan Hanefilerin sünnet ve hadîs tanımlarını ele alırken İmam A'zâm Ebû Hanîfe (v.150/776), Ebû Yusuf (v.182/798), İmam Muhâmmed eş-Şeybanî (v.189/805) ve İsbâ b.Ebân (v.221/836) gibi mezhebin ilk isimlerin eserlerinde de bu hususta sistematik bilgiye rastlanılmamaktadır. Bu ilk dönem alimlerinin görüşlerinin tespiti, ancak onların fikhî delillerdeki hadîs kullanımlarından, sünnete yükledikleri anlamdan ve sonraki sistematik usûl kitaplarına dayanak teşkil edecek görüşlerinden hareketle yapılabilecektir.

Tekrar ifade etmek gerekirse Şâfi'i'den önceki dönemde sünnet ve hadîs kavramları, anlam ve muhteva itibarıyla iki farklı kavram olarak ele alınmaktadır. Sünnet, Hz. Peygamber (s)'in ve sonraki dönemde halife veya sahabîlerin uygulamalarıyla oluşan dini gelenek/gelenekler şeklinde bir manada kullanılmaktadır. Bu uygulamalarda Hz. Peygamber'in sünnetine özel bir önem verilmekle ve diğerlerinden ayrılmakla beraber, raşit halifeler ve sahâbe görüşleri de bu kavramın muhtevasına dahil edilmektedir.

Hadîs ise daha çok haber manasında kullanılmakta ve sünnetin 'haberî kaynağı' olarak değerlendirilmektedir. Bu kullanımda hadîs, bir ravinin sünnete kaynaklık eden uygulamadan verdiği haber ya da bu husustaki sözlü beyanını ifade eden bir kavramdır. Bu durum özellikle Ebû Hanîfe ve ondan sonrada önde gelen öğrencilerinin yaşadığı zamanda daha barizdir. Örneğin Ebû Hanîfe'nin şu ifadesi bu iki kavrama nasıl yaklaştığını ortaya koymaktadır: "Hz. Peygamber'den, Kur'ân'a muhalif olarak hadîs rivâyet eden birini reddetmek demek, ne Hz. Peygamber (s)'i reddetmek demektir ve ne de onu yalanlamaktır. Bu, ancak Hz. Peygamber (s)'den batıl rivâyette bulunmaı reddetmektir. Buradaki töhmet, o rivâyette bulunan kişiyedir; Hz. Peygamber (s)'e değildir. Hz. Peygamber, bizim işittiğimiziz

⁴⁶ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v.911/1505), *Tedribu'r-Râvi Şerhu Takrîbi'n-Nevevi*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Beyrût, 1417/1996, I-II, I, 42.

ya da işitmediğimiz her ne söylemişse başımız gözümüz üstünerdir. Ona inanırız ve Allah'ın peygamberinin dediğine şahidlik ederiz.”⁴⁷

Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi Ebû Yusuf (v.182/798) da, hadîs kavramını, ‘sünneti bize taşıyan haber’ manasına kullanmaktadır. Sünnet kavramını ise, Hz. Peygamber (s)'den itibaren müslümanların uygulaya geldikleri amel olarak tanımlamaktadır. Onun şu ifadesi sünnet ve hadîs kavramlarındaki bu farklı kullanımı ortaya koyar mahiyettedir:

والحديث في هذا كثير والسنة في هذا معروفة (Bu konuda hadîs çoktur ve Sünnet de ma'ruftur.)⁴⁸

Burada hadîsin haber manasında, sünnetin ise uygulanagelen ve herkes tarafından bilinen amel olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin “meşhur ve mâruf sünnet” tabiriyle, sözlük anlamına da uygun şekilde bir rivayetin birçok kimse tarafından bilinir olmasını kastettikleri bilinmektedir.⁴⁹

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden birisi ve Hanefî mezhebinin kurucu âlimlerinden Ebû Yusûf, Hanefîlerin erken dönemde hadîs usûlüne katkısı çok olan isimlerindedir. O, görüşlerini *er-Redd alâ siyeri'l-Evzâi* isimli eserinde Ehl-i hadîsin temsilcilerinden el-Evzâi (v.157/733)'ye yönelttiği eleştirilerinde ortaya koymuştur. Bu eleştirilerinden birisinde aynı zamanda Hanefîlerin sünnet tanımı ve muhtevasını da şöyle ortaya koymaktadır: “...Bu konuda, ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'den, sahâbeden ve fakihler topluluğundan gelen *Sünnet* alınır...”⁵⁰

Ebû Yusûf, şâz rivâyetlerin kabul edilemeyeceğini; ancak Kur'an-ı Kerim ve sünnetle uyumlu olan ve âlimlerin görüşlerine de uygun olan rivâyetlerin kabul edileceğini belirtmiştir.⁵¹ Yine o, âhad rivâyetlerin kabul edilme şartlarını sayarken, Kur'an, mütevâtir ve meşhûr sünnetle çelişmemesinin gerekli olduğunu da zikretmiştir.⁵²

Binâenaleyh Ebû Yusûf'a göre, bir âhad hadîsin sıhhatini tespitite, en önemli unsurlar, haberin/hadîsin Kur'an'a ve sabit sünnete aykırı olmaması, âlimler tarafından öteden beri bilinip uygulanır olmasıdır. Ehl-i hadîsin sıhhat şartlarıyla asla örtüşmeyen bu ilkeler, Hanefî hadîs tanımı, muhtevası ve usûlünün önemli kaidelerinden birini ortaya koymuştur.

Ayrıca burada dikkat çekilecek bir nokta da Ebû Hanîfe ve önde gelen talebelerinin, sünnetin sadece Hz. Peygamber (s)'e ait sözler ya da uygulamalar olmadığını, aynı şekilde halife ve sahâbilerin de sünnetin kaynağı olduğu görüşünde olduklarıdır.⁵³

Yukarıda zikredilen ilk Hanefîlerin görüşleri daha sonra Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin talebesi ve hanefî anlayışta ilk hadîs usûlü eseri müellifi kabul edilen İsâ b. Ebân (v. 221/836) ve sonraki fakihler tarafından sistemleştirilerek geliştirilmiştir.

İsâ b. Ebân, hadîs usûlüne dair yazdığı belirtilen ama günümüze ulaşamayan söz konusu eserine “*el-Hucecu's-sağîr*” adını vermiştir. Bu kitaptaki bilgileri el-Cessâs (v.370/980) *el-Fusûl fi'l-usûl*'ünde nakletmiştir. Ayrıca Hanefî usulcüler sünnet ve hadîs konularını işlerken onun görüşlerine atıfta bulunmaktadırlar.⁵⁴ Dolayısıyla Serahsî

⁴⁷ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır, 1368, 25. Ayrıca bkz. Kevserî, Muhammed Zâhid (v.1371/1952), *Te'nibu'l-Hatîb*, Mısır, 1361/1942, 86.

⁴⁸ Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrahim (v.182/798), *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut, ty. 38, 40.

⁴⁹ Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, DİA, XVI, 14. “İlk Hanefî imamlarının eserlerinde yer alan ve çok defa aynı anlamda kullanılan mâruf sünnet ve meşhur sünnet tabirlerinin daha sonraki dönemlerde kazandığı terim anlamıyla hem mütevâtir hem meşhur haberi içine alacak şekilde ulandırıldığını düşünmüştür.” Apaydın, H. Yunus, “Meşhur”, DİA, XXIX, 368-371, 369.

⁵⁰ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, 76.

⁵¹ Ebû Yusûf, *a.g.e.*, 34.

⁵² Ebû Yusûf, *a.g.e.*, 34-35.

⁵³ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl (v.490/1096), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrût, ty., I-II, I, 114. krş. Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, Ankara, 1994, 126.

⁵⁴ Özen, Şükrü, “İsâ b. Ebân”, DİA, XXII, 480-481, 481.

(v.490/1096) ve diğer Hanefî usulcülerinin eserlerinde görüleceği üzere Hanefîlerin hadîs ve sünnet konusundaki görüşleri fıkıh usûlüne dair eserlerde ele alınmıştır.

Hanefî alimler sünnet kavramının tanımı ve kapsamının Hz. Peygamber'e ait olan uygulamalarla sınırlı olmadığı görüşünü devam ettirmişlerdir. Örneğin Tahavî (v.321/933), bir meseleyi izah ederken bunun "Hz. Ömer'e ait bir sünnet olduğunu"⁵⁵ ifade etmektedir. Yine o sahâbeye ait sünnetler bulunduğundan bahsetmektedir.⁵⁶

Hanefîlerin sünnet ve hadîs ile ilgili görüşlerini bugüne taşıyan ilk sistematik eserlerden birisi şüphesiz Cessâs (v.370/98)'in *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseridir.⁵⁷ Bu eserinde Cessâs, kendisinden önceki Hanefî alimlerin görüşlerini toplamış ve kendisinden sonraki Hanefî usulcülerini etkilemiştir. O, eserinde hadîs tanımını, haber kavramıyla özdeşleştirerek ele almaya devam etmiştir.

Cessâs, sünneti tanımı ve muhtevasıyla ilgili ise şu tespitlerde bulunmaktadır: "Hz. Peygamber (s)'in sünneti (sünnetü'n-nebî), o konuda kendisine uyulması için ve yapmaya devam edilmesi gereken kavilleri ya da yaptıkları şeydir. Binâenaleyh Rasûlullâh (s)'in sünnetleri iki türlüdür: söz ve fiil."⁵⁸ O, Hz. Peygamber'in takrirlerini, fiilleri kapsamında değerlendirmektedir.

Dikkat edilirse burada Cessâs, "Hz. Peygamber'in sünneti" vurgusu yaparak Hanefî anlayıştaki diğer sünnetlerden bunu ayırdığını beyan etmiş olmaktadır. Buna göre Cassâs'ın sünnet tanımından hareketle onun "Hz. Peygamber'in sünneti"nden anladığı, Hz. Peygamber'in uyulması ve devam edilmesi gereken söz ve fiillerinden ibaret olan hükümlerdir.

Ayrıca Cassâs, sünnetin uygulamadaki farklılıklarını şöyle açıklamaktadır: "Sünnetin ihtiva ettiği hükümler üçtür: Farz, vacib ve nedb. Sünneti yapana sevap vardır, bu sebeple mübah sünnet olarak isimlendirilemez."⁵⁹

Cassâs'ın, hadîs/haber konusunu işlediği yerde "ashabımıza göre âhad haberlerin reddini gerektiren hususlar İsâ b. Ebân' ın belirttiği hususlardır" sözü dikkat çekmektedir. O bu ifadesiyle kendisinden önceki Hanefî alimlerinin bu konudaki yaklaşımını da özetlemiş olmaktadır. Buna göre Cassâs ve İsâ b. Ebân'ın nezdinde Hanefîlere göre şu durumlarda haber-i vâhidin reddi caiz olduğu anlaşılmaktadır:⁶⁰

- Kur'an'a aykırılık,
- Sabit sünnete aykırılık,
- Umumu'l-belvâ'da varid olması,
- İnsanların, hilafına amel ettikleri haberlerden olması,
- Aklın gereklerine aykırılık.

Görüldüğü üzere Hanefî usulcüler, Ehl-i hadîsten farklı olarak hadisleri, haber olarak değerlendirmekte; sünneti, uygulama olarak görmekte ve haberlerin sıhhat değerlendirmesinde sünnete aykırılığı bir ilke olarak benimsemektedirler. Hanefîlerin bu yaklaşımlarının temelinde dini, kesin delil ve kaynaklara dayandırma düşüncesi yattığı aşikardır.

Cessâs'ın ortaya koyduğu sünnet tanımı ve anlayışıyla ilgili son bir hususa daha dikkat çekmek kaçınılmazdır. Onun, sünneti tarif ederken sahâbe ya da başka birisinin sünnetinden bahsetmemesi önemlidir. Zira ondan sonraki bütün Hanefî usulcüler, sünneti, Rasulullah'ın ve ondan sonra gelen sahâbenin takip ettikleri yol olarak tanımlamıştır.

⁵⁵ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve M.S. Câde'l-Hakk, Âlemu'l-kitâb, 1414/1994, I-V, I, 81.

⁵⁶ Tahâvî, *a.g.e.*, I, 257.

⁵⁷ Cassâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* isimli eseri Hanefî ya da fukaha metoduna göre yazılmış ve günümüze kadar ulaşan ilk ve en hacimli fıkıh usûlü eseri kabul edilmektedir.

⁵⁸ Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt, 1414/1994, 2.bs., III, 235.

⁵⁹ Cessâs, *a.g.e.*, III, 236.

⁶⁰ Cessâs, *a.g.e.*, III, 113.

Nitekim Hanefîlerin önemli ilk usulcülerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî (v.430/1038) de: “Sünnetten maksat Rasûlullâh (s) ve sahabenin sünnetidir. Sa'îd b. el-Müseyyeb'in kavli değildir, çünkü o tâbiündandır” sözü ile, sahâbe söz ve uygulamalarını sünnetin muhtevasına dahil etmektedir.⁶¹ Buna sebep olarak ise, Hz. Peygamber'e ittisalde arada başka kuşak olmaması ve sahabenin söz ve uygulamalarının Hz. Peygambere ait olabileceğini göstermektedir. Ancak Debûsî'ye göre Hz. Peygamber'in sünneti, sahâbenin sünnetinden önceliklidir.⁶²

Debûsî, sahâbenin re'yelerinin dinde delil olduğuna ve kıyasa tercih edileceğini de ifade etmektedir. Sahabenin icihatlarının dini bir delil ve sünnet muhtevasına dahil olduğuna dair delillerini sıralamaktadır.⁶³

Hanefîlerin sünnet tanımını tam manasıyla yansıtan eserlerden birisi şüphesiz Serahsî (v.490/1096)'nin *el-Usûl*'üdür. Serahsî'nin bu eserinde kavramların daha oturmuş ve konuların daha gelişmiş bir sistematik içerisinde ele alındığı muhakkaktır. Sünnet konusunu müstakil bir konu başlığı altında ve yaklaşık 110 sayfada detaylı bir şekilde ele alan Serahsî, bu kavramın tanımını ve kapsamıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Sünnet, dinde gidilen, edilen yol anlamındadır. Bize göre sünnet, dini bir kavram olarak Hz. Peygamber'in ve ondan sonra gelen sahabenin âdet haline getirdiği şeydir. Oysa Şâfi'î, sünnet deyince sadece Rasûlullâh (s)'in sünnetini almaktadır ve sahâbeyi taklidi, caiz görmemektedir.”⁶⁴

Serahsî, Hanefî anlayışa uygun bir şekilde, mutlak manada sünnet denildiğinde, “*Mine's-sünne kezâ/Şu husus sünnettendir*” ya da “*Ümirnâ bi kezâ/Şöyle emrolunduk*” veya “*Nühînâ min kezâ/Şundan nehyolunduk*” gibi ifadeler kullanıldığında, bunlarla Hz. Peygamber'in sünnetinin kast edilmiş olması gerekmeğe görüşündedir.⁶⁵

Serahsî, Hanefîlerin sünnetin sadece Hz. Peygamber'e hasredilemeyeceği görüşünü izah ederken, bu hususta dayandıkları delillerden birinin “men senne sünneten haseneten...”⁶⁶ rivayeti olduğunu ifade etmektedir. O, bu konuda selefin “*Sünnetü umereyn/Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in sünneti*” tabirini kullandığını da delil olarak zikretmektedir.⁶⁷

Ayrıca Serahsî, sahabenin görüşlerinin (fetva/kavil/re'y) de dini bir delil olma bakımından değer taşıdığına ve bunların sünnet kabul edildiğine dair âyet, hadîs ve âsardan deliller nakletmektedir.⁶⁸ Neticede de şöyle demektedir: “Sünnetin hükmü ittibadır. Delille sabit olmuştur ki Peygamber (s), kavlen ve fiilen din yolunda sülûk ettiği hususlarda tabî olunandır. Kendisinden sonraki sahabe de böyledir.”⁶⁹

Bu hususta Serahsî'nin ve diğer Hanefîlerin, delil olarak ileri sürdükleri hadîs şudur: “Siz, benim sünnetime ve doğru yola iletilmiş (raşid) halifelerin sünnetine, azı dişlerinizle ısırıcasına sımsıki sarılın.”⁷⁰

Buna göre Hanefî alimler, sünnet kavramını Ehl-i hadîs ve Şâfi'î'nin tarifinden çok daha geniş bir kavram olarak kullanmaktadırlar. Ehl-i hadîsi de bu kavramı sadece Hz. Peygamberin sünnetine hasrettikleri için eleştirmektedirler. Sünnetin tespitinde uygulamaya, alimler tarafından bilinen, yaygın ve yaşayan bir gelenek olmasına büyük önem vermektedirler. Hadîslere ise, ‘sünnetin, râvîler tarafından haber verilmesi’ olarak

⁶¹ Debûsî, *el-Esrâr*, V, 1408-1409'dan nakleden Tuzcu, Recep, *Hanefî Usulünde Hadîs-Debûsî Örneği*, İstanbul 2014, 63.

⁶² Bkz. Tuzcu, *a.g.e.*, 63-64.

⁶³ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edillefi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin, Beyrût, 1421/2001, 256-259.

⁶⁴ Serahsî, I, 113.

⁶⁵ Serahsî, *a.g.e.*, I, 115.

⁶⁶ Müslim, İlim, 12.

⁶⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, 114, 115.

⁶⁸ Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, II, 133-135.

⁶⁹ Serahsî, *a.g.e.*, I, 114.

⁷⁰ Serahsî, *a.g.e.*, I, 114; Tahâvî, *a.g.e.*, I, 257. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, Sünnet, 5; Tirmizî, İlim, 16; İbn Mâce, Mukaddime, 6.

bakmaktadırlar. Hadîslerin, sünnet ile eş manalı ele alınmasına taraftar gözükmemektedirler. Bunun yerine hadîslerin sıhhat değerlendirmesi ve sağlamalarının yapılması gereken haberler olarak değerlendirmektedirler. Bunun için de Ehl-i hadîsin karşı çıktığı bir takım metotlar ve ilkeler benimsemişlerdir. Bu ilkeler doğrultusunda, sened açısından sahih olsa bile bu kesin delillere (Kur'ân'a, sabit sünnete (mütevâtir ve meşhur haberle tespit olunan sünnete) aykırı olan bir rivayet şaz/garib sayılarak reddedilmektedir.⁷¹

Hanefiler ahad haberlerin yukarıda zikredilen Kur'ân'a, meşhur sünnete, umum-ı belva'ya aykırılık ve başta sahâbe olmak üzere ilk dönem alimlerinin amel etmemesi gibi kesin delillerle çelişmesi halinde reddedilmesine gerekçe olarak, inkita'ı göstermektedirler. Bu durumdaki inkita'ı ise, Ehl-i hadîsin usulünde yeri ve anlamı olmayan “*Manevi inkita*” olarak kavramlaştırmışlardır. Bu delillere aykırı gelen bir haber, senedi (zahiren ve sureten) muttasıl olsa manen munkatı sayılır ve reddedilir. Mesela en önemli Hanefî usûlcülerden Serahsî (v.490/11096), bu konuda şöyle demektedir: “Şayet hadîs (rivâyeti) Allah'ın kitabına muhalif olursa, o ne makbuldür ne de amelde huccettir.” Bu görüşüne delil olarak ise yine bir hadîsi göstermiştir: “Allah'ın kitabından olmayan her şart bâtıldır. Allah'ın kitabı (her şeyden) daha doğrudur (ehakku).”⁷²

Buradan hareketle Hanefiler, birçok bid'atın, haber-i vahidlerin Kur'an ve meşhur sünnetlere arzının terk edilmesinden ortaya çıktığını söyleyerek,⁷³ bir anlamda Ehl-i hadîsi eleştirmişlerdir. İşte Hanefilerin inkıtayı çeşitlerinden birisini bu şekilde tarif edip haber-i vahidi muhteva açısından tenkide tâbi tutmaları, Ehl-i hadîs ile usul konusundaki en önemli ayrılık noktalarından birini teşkil etmektedir.

Burada Hanefî sünnet anlayışıyla ilgili son bir hususa da değinmek gerekirse, o da sünnetin bağlayıcılığı konusu olmalıdır. Hanefî usulcülere göre Hz. Peygamber'in bağlayıcı nitelik taşıyan fiillerinin yanında beşeri yönü ile ilgili fiilleri gibi bağlayıcı nitelik taşımayan fiilleri de vardır.⁷⁴ Bu tanım ve ilkeler başta metin tenkidi ve diğer sahîh delillere arz gibi başka hanefî metotlarının ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir.

5. Hadîs ve sünnet tanımına farklı yaklaşımların tahlil ve değerlendirilmesi

* Ehl-i hadîs ıstılahında hadîs kavramı sünnet ile eş manalı bir mahiyette ele alınıp tanımlanınca, sünneti bütün özellikleri sanki hadîs rivayetleri için de söz konusuymuş gibi bir algı oluşmuştur. Bunun sonucu olarak isnadı sağlam olan bir hadîs, bir konuda hüküm koymada yeterli görülür hale gelmiş ve o konudaki sünneti tespit eden bir konuma oturtulmuştur.

Ancak Hanefî gelenekte hadîsler, sünneti bize aktaran haberler hüviyetinde görülmeye devam etmektedir. Hatta bunlar sıhhatleri kesinleşinceye kadar Hz. Peygamberin değil, bunu haber olarak bize ileten ravinin sözleri olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bunun sonucu olarak hadîslerin sıhhati için isnad yeterli görülmemekte, kesinliği müsellemlen olan diğer delillerle uyumluluğu da sorgulanmaktadır.

* Hanefî hadîs anlayışındaki hadîs ve sünneti farklı olgular olarak tanımlama biçimi, hadîslerin tenkidinde bir genişlik ve kolaylık sağlamaktadır. Şöyle ki, Ehl-i hadîsin hadîs ve sünneti müteradif gören anlayışıyla hareket edilip "hadis" ve "tenkid" kelimeleri bir arada zikredildiğinde Hz. Peygamber'e ait olan bir bilginin tenkit edildiği gibi yanlış bir anlama ortaya çıkabilmektedir. Halbuki Hanefilerin tanımındaki "hadis" ile Hz. Peygamber'e kesin ait olduğu tespit edilen değil; ona nispet edilen bir haber kastedilmektedir. "Tenkid" ile de bu nispetin doğru olup olmadığının araştırılması ifade edilmektedir. Dolayısıyla sünnetin ya da Hz. Peygamberin tenkit edildiği bir yanlış çıkarıma sebep verilmemiş olmaktadır. Bu açıdan,

⁷¹ Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, I, 368.

⁷² Serahsî, *age.*, I, 364.

⁷³ Serahsî, *a.g.e.*, I, 367.

⁷⁴ Bkz. Serahsî, *a.g.e.*, I, 114.

hanefî hadîs ve sünnet tanımından hareketle "Hadis Tenkidi" yerine "Rivayet Tenkidi" ifadesi daha isabetli bir kullanım olacaktır.

Nitekim bu hususla bağlantılı olarak, hadîs tenkidi ilminde kullanılan sahîh veya zayıf hadîs tabirleri, bizatihi sünnetin sahîhliğini veya zayıflığını değerlendiren ifadeler değil, teknik olarak sünneti bize ulaştıran râvîlerin sözlerinin sıhhatini ortaya koyan ifadelerdir. Zira sünnet için zayıf ya da buna benzer bir başka nitelme düşünülemez. Dolayısıyla Hanefî hadîs usulündeki hadîs ve sünnet kavramlarının farklı anlamda kullanmalarının bu açıdan da daha doğru olduğu sonucu çıkmaktadır.

* Hanefîlerin sünnet ve hadîs kavramlarını farklı muhtevada ele alıp tanımlamaları, rivayetlerin bizatihi kendisinin değil, manasının ve maksadının eksen alınmasının hem bir gereği hem de sonucudur. Ya da bu tanım, bir bakıma sonraki nesiller için rivayetlerin bizatihi lafızlarının değil, mana ve maksatlarının önemli olduğunun vurgulanmasıdır.

*Yine bu bağlamda Hanefîlerin sünnet tanımlarında sahâbe görüş ve uygulamalarına da yer verilmiş olması, rivayete değil uygulamaya ve yaşayan geleneğin gücüne önem verdiklerini göstermektedir. Ayrıca bu, vahyin ve Hz. Peygamber'in ilk muhataplarının dini yaşama ve anlama biçimlerinin önemli olduğuna dair yapılmış bir vurgudur. Bunun, daha sonraki nesillerde ortaya çıkabilecek yanlış anlama ve mana kaymalarına karşı önemi bir tedbir olması bakımından önemi büyüktür.

Oysa Ehl-i hadîsin hadîs/sünnet tanımında rivayetin bizatihi kendisi esas alınmakta ve kutsanmaktadır. Bu sebeple de her bir rivayet tek başına bir değer ve hüküm kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu durum rivayetin uygulanabilirliğini ve yaşanan hayatla ilişkisini önemli ölçüde göz ardı edilmesine sebep olabilmektedir.

* Binâenaleyh Ehl-i hadîsin hadîs tanımında isnad, râvî ve râvînin rivayeti öne çıkmıştır. Bunun sonucunda Ehl-i hadîse göre her bir rivayet kendi başına bir delil olarak kabul görmüştür.

Oysa Hanefî anlayışta rivayetlerin mana ve maksadı da en az isnadı kadar önem arz etmektedir. Bu sebeple metin, isnadla birlikte değerlendirilmekte; ravinin durumu, ilmi birikimi, sahabiliğinin derecesi ve fakihliği gibi özellikleri yanında, rivayetin uygulamayla ilişkisi, Kur'ânla uyumu vs. gibi hususlara da önem verilmektedir. Dolayısıyla rivayetin değeri de, bu unsurlara bağlı olarak değişmekte, metin özellikleri kimi zaman isnaddan da öncelikli bir konuma sahip olmaktadır.

*Ehl-i hadîs ve Hanefîlerin sünnet ve hadîs tanımlarındaki farklılık, her iki ekolün bütün ilim sistematiklerinde etkili olmuştur. Zira Ehl-i hadîs din ve ilim anlayışının rivayet; buna mukabil Hanefî ilim anlayışının fıkıh merkezli olmasının temelinde, sünnet ve hadîs tanımlarındaki farklılığın önemli bir etkisi olduğunu düşünmek gerekir. Mesela Hanefî ilim anlayışında rivayetin kabul olabilmesi için ravinin bile fıkıh sahibi olması şarttır. Oysa hadîs taraftarlarının böyle bir düşüncesi ve kailesi bulunmak bir tarafa, âdil bir ravinin rivayeti tek başına bir huccettir.

*Aynı şekilde Hanefîler lafız, mana ve maksad üçlüsünden hasıl olan bilgiye göre bir sünnet anlayışı geliştirmişlerdir. Bu durum, mesela Osmanlılar gibi Hanefî ekolün etkisinde bir dindarlık geliştiren kültür ve medeniyet çevrelerinde, ilmî rekabetin hareket noktasını hadîs/rivayetlerin değil, fıkıhın almasında etkili olmuştur. Bu hususun ilmi ve kültürel hayatta yansımaları ise Anadolu'da hadisçiliğin ve hadîs taraftarlarının diğer bölgelere nisbetle eser ve statü bakımından zayıf kalmasına sebep olmuştur.

* Ehl-i hadîs ve hanefîlerin hadîs ve sünnet kavramlarındaki tanım farklılıkları, hadîs rivayetlerinin reddi veya kabulünde de farklı değerlendirmeye sebep olmuştur.

Ehl-i hadîsin anlayışında Allah Rasûl'nün beyan vazifesini esas alarak her hadisi Kur'ân dışı vahiy ürünü olarak kabul eden bir anlayış geliştirilmiştir. Dolayısıyla 'hadîsler Kur'ân üzerinde hakim konumdadır'⁷⁵ anlayışıyla hareket edilmektedir. Hadîsleri ne anlamak

⁷⁵ el-Evzâî'nin Yahya b. Ebî Kesîr (v.129/746)'den şöyle nakletmektedir: "Sünnet, Kitâb üzerine hâkim (kâdî) konumdadır; oysa Kitâb sünnet üzerinde hâkim konumda değildir." Hatîb, *Kifâye*, 14.

ve ne de sıhhatlarını tespit etmek üzere Kur'ân'a ya da başka bir delile başvurmayaya gerek yoktur. Bilakis Kur'ân, açıklanmak ve anlaşılacak için hadîse muhtaçtır.⁷⁶ Bu anlayışın bir neticesi olarak Ehl-i hadîsin, “haber varsa başka bir şeye bakılmaz” düşüncesi üzerine bir usûl geliştirdikleri görülmektedir.

Hanefiler ise, Kitab'a, sabit sünnete, icmaa ve akla aykırı ya da umumu'l-belvâda varid olan haberleri, ravileri en üst güvenilirlik mertebesinde olsa bile kabul etmemişlerdir. Onlar için râvinin özellikleri, daha çok haber-i vâhidlerin kıyas ile çelişmesindeki tercihte söz konusu edilmiştir.

Hanefilerin bu konudaki yaklaşımları, hadîs rivayetlerinin sağlam delillerin hakemliğinde subutunu sağlamak ve anlamak için önemli bir ilkedir. Buradan hareketle Hanefî mezhebinin sünnet anlayışında ve hadîs usûlünde en önde gelen hususun, “kesinlik” anlayışı ve vurgusu olduğunu söylemek mümkündür. Râvinin fakihliği ve hadîsin alimler tarafından uygulanmış olması gibi ilkeler de bu esasa dayanmaktadır. Böylece dinin uygulanmasında sağlam kaynaklara dayanılmış olacaktır.

Binâenaleyh Hanefilerin hadîs tanım ve anlayışları, uydurma ve yalan haberlere karşı tedbirlere öncelik verilerek oluşturulmuş bir sistemdir. Dini sahih olmayan haber/hadîslere karşı korumayı amaçlayan ve bu sebeple haberlerin mutlaka sağlam delillere (Kitab, mütevâtir ve meşhur sünnet gibi) dayanması gerektiğini savunan bir usule sahiptir.

* Rivayetlerin sıhhatini tespitinde Ehl-i hadîs ve Hanefiler arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Hanefilerin önerdiği ve uyguladığı hadîs tenkit metodunda özellikle Kur'ân'a arz metodunun Kur'ân ve sünnet bütünlüğünü sağlamak ve dini kaynakların aynı maksada doğru bir anlam birliğini temin etmek bakımından dikkate değer bir usûl olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s)' ve sahâbenin rivayet usulünde de bu metoda işaretler bulunmaktadır.⁷⁷ Dolayısıyla dini deliller hiyerarşisinin korunması ve bütünlüğü bakımından, rivayetlerin Kur'ân'ın ışığında değerlendirilmesi doğru bir usûl olsa gerektir.

Nitekim daha önceleri hadislerin değerlendirilmesinde hadisçiler tarafından eleştirilen bu Hanefî yaklaşım, günümüz akademik hadisçiliğinin üzerinde yoğunlaştığı metin tenkidi yöneliminde bir ilke olarak revaç bulmaktadır.

*Ehl-i hadîs ve hanefilerin sünnet ve hadîs tanımlarındaki farklılıkları, bu ekollerin hadislerin anlaşılması konularında da farklı metotlar geliştirmelerinde etkili olduğu söylenebilir. Hadîslerin anlaşılmasında Hanefilerin yaklaşımının konu esaslı; Ehl-i hadîsin yaklaşımının ise daha çok rivayet esaslı olduğu görülmektedir.

Bununla ilintili olarak şu da ilave edilmelidir. Ehl-i hadîs Rasûlullâh (s)'tan duyup gördüğü herşeye "sünnet" deme eğilimindeyken; Hanefilerin mana ve fıkıh merkezli anlayışlarının bir gereği olarak Rasûlullâh (s)'ın her sözüne ve fiiline “sünnet” anlamı yüklenmemektedir. Nasların zâhiri ile yetinmeyi gerekli gören bazı Ehl-i hadîs, genelde uygulamaları da şekli olarak benimseyip takip etmişlerdir. Sahâbeden günümüze kadar her iki zihniyetin de temsilcileri bulunmaktadır.

Netice itibarıyla Ehl-i hadîsin ve Hanefilerin hadîs ve sünnet kavramlarındaki farklı tanımları, bu ekollerin hadîs rivayetlerinin Kur'ân ile ilişkisini tespitten, peygamber tasavvurlarına; sünnetin dindeki konumundan onun bağlayıcılığına; hadislerin taksim ve delaletlerinden onların subutunu tespit usûlüne; şekilci ve lafızci bir dindarlıktan fıkıh ve makasid esaslı bir din tasavvuruna kadar varan geniş bir alanda farklılaşmalarına ve ihtilaflarına sebep olmuştur denilebilir.

⁷⁶ Bkz. Ebû Zehre, *Ahmed b. Hanbel*, 212–213.

⁷⁷ Geniş bilgi için bkz. Özpınar, Ömer, *Hz. Peygamber (s)'i ve Hadislerini Anlamak (Fıkhu'l-hadîs İlmî)*, İstanbul, 2012, 262 vd.

Sonuç

Sahâbe zamanında var olan sünnete zahiri ya da fikhî yaklaşım farkı, zaman içinde daha sistematik bir usulle kendisini Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y olarak adlandıran ekollerde yaşamaya devam etmiştir. Bu iki hadîs anlayışı özellikle hicrî ikinci asrın yarısından itibaren İslâm düşünce tarihindeki yerlerini almaya başlamışlardır.

Re'y ekolünün temsilcisi kabul edilen Ebû Hanîfe ve taraftarlarının, başta sünnet ve hadîsin tanımındaki yaklaşımları ve hadîsleri birer haber olarak ele alıp onların subut, taksim ve delaletlerini tespit ettikleri yöntemlerindeki farklılık, Hadîs Taraftarları'nın hiç de kabul edebilecekleri hususlar olmamıştır. Bu sebeple başta hadîs karşıtlığı olmak üzere pek insafa sığmayacak nitelemelerle onu ve taraftarlarını tenkit etmişler hatta işi bir nevi itibar suiskatine vardırılmışlardır. Ehl-i hadîs böyle yaparak, sünneti ve bununla özdeşleştirdikleri hadisleri savundukları ve sahip çıktıklarını iddia etmiştir. Ancak doğru olan burada bir hadîs veya sünnet inkarcılığından değil, bir metot farkından söz etmek ve olayları buna göre değerlendirmek daha insafli ve ilmî olacaktır.

Bu çalışmamızda ortaya konan bilgilerden de anlaşıldığı üzere Ehl-i hadîs ile Hanefiler arasındaki bir çok ihtilafın hem sebebinin hem de sonucunun, hadîs ve sünnet tanımlarındaki yaklaşım farkları olduğu anlaşılmaktadır. Burada elde edilen verilerden çıkan sonuçları şöyle sıralamak mümkündür.

* Ehl-i hadîs, Hz. Peygamberin sünnetini ifade etmek üzere merfû' hadîs kavramına vurgu yapmaktadır. Bu alimlere göre müsned hadîs ve sünnet aynı manaya gelmektedir ve bu iki kavram, Hz. Peygamber'e izafe edilen her şeyi kapsamaktadır. Sünnet kavramı sadece Hz. Peygamber'e aittir ve sadece onun için kullanılabilir bir kavramdır.

Bu tanımdan hareketle Ehl-i hadîs, daha çok hadisleri isimlendirme ve sınıflandırma işiyle meşgul olmuşlar, isnada ve râvîlerin durumu ile ilgili hususlara ağırlık vermişlerdir. Sened araştırmalarına büyük önem vermişlerdir. İsnadı sağlam her bir hadîs rivayetini müstakil hüküm kaynağı olarak görmüşler ve bunların Kur'ân'a ya da başka bir delile arz edilmelerine karşı çıkmışlardır. Daha çok rivayetlerin zahirine göre hareket etme yoluna gitmişlerdir.

* Hanefilerin, sünnet ve hadîs kavramları başta olmak üzere hadîs usûlü konularına yaklaşımlarının, Ehl-i hadîs'e mensup hadis usûlcülerinin yukarıda özetlenen yaklaşımdan oldukça farklı olduğu görülmektedir. Hanefiler, tarihi ve ilmi sürece uygun olarak hadîs ve hadîse ilişkin konuları "haber" başlığı altında ele alıp değerlendirmektedirler. Hadîs kavramını ise neredeyse hiç kullanmamaktadırlar. Hanefilere göre "hadîs", muhtelif seviye ve derecelerde bize Hz. Peygamber'in sünnetini ulaştıran "haber" in adı olmaktadır. Burada kendi mesleklerine uygun olarak haberleri daha çok bilgi değeri, bağlayıcılığı, delil olma yönü ve kabulünde gerekli şartlar açısından ele almakta ve bunları sünneti taşıyan yazılı ya da sözlü malzeme olarak değerlendirmektedirler.

Hanefiler sünnet kavramını ise, Hz. Peygamber (s)'e ve sahâbeye aidiyeti kesin olan uygulamalar ile başta Kur'ân olmak üzere sabit delillere uygunluğuna göre kesinleşen haberlerin bildirdiği öğretiler olarak bakmaktadırlar. Burada sünnet kavramına sahâbe görüşlerini ve uygulamalarını da dahil etmeleri, Ehl-i hadîs ile en önemli ayrışma noktalarından birisini oluşturmaktadır. Sonuçta Hanefiler sünneti farz, vacib ve mendup hükümleri ihtiva eden dini bir delil çerçevesinde incelemektedirler. Hz. Peygamber'in fiilleri konusunu geniş bir değerlendirmeye tâbi tutmakta, bağlayıcılık ve teşrii değeri açısından fikhın konusu olarak ele almaktadır.

Binâenaleyh Ehl-i hadîs, hadisleri zayıf-sahih ayrımında isnad ve râvi merkezli bir değerlendirmeye tâbi tutarken, Hanefilerin, mana ve metin merkezli bir değerlendirmeye tâbi tuttuğu görülmektedir. Buna göre de hadîslerin sıhhat değerlendirmesinde farklı bir metot ve ilkeler geliştirmişlerdir ki, Ehl-i hadîs bütün bu hususlara karşıdır.

*Ehl-i hadîs ile özellikle Hanefî fakihler arasında hadîs usûlü ile ilgili farklı kavramlar kullanılmaktadır. Bazen de ortak kullanılan kavramlara farklı mana yüklendiği görülmektedir. Mesela *batînî inkîta'* hadisçiler tarafından kullanılmamaktadır. *Şâz* kelimesine yüklenen mana da iki kesim arasında çok farklıdır. Buradan anlaşılmaktadır ki, şayet farklı disiplinlerin aynı kavrama verdikleri anlamları bilmeden okuma yapılırsa, okunanı anlamlandırmada zorluk çekilebilir veya kast edilen şey yanlış anlaşılabilir. Şu halde tarihi olduğu gibi anlamaya çalışmak, her kesimin metodolojisini bilmek ve sadece birini esas almamak gerekir, diye düşünüyoruz.

*Şâfi'î ve daha sonra Ehl-i hadîsin sünnet ve hadîsi eş manalı gören tanımları ve buna bağlı din anlayışının gelişmesinde, halku'l-Kur'ân mihnesinden sonra Mütevekkil ile başlayan ve adına "Sünnî devrim" denilen sürecin etkisi olduğunu düşünmek gerekir. Aynı durum daha sonraki tarihi süreçte Nizamiye Medreseleri'nin bu anlayışı geliştirip yerleştirmesiyle devam etmiş; Hanefî kitleler bile kendi mezheplerinin hadîs anlayışlarından ziyade bu akımın ya da projenin etkisinde kalmışlardır. Kalmaya da devam etmektedirler. Bunun sebebi, Hanefîler'in hadîs usûlüne ilişkin meseleleri genellikle fıkıh usûlü kitaplarında ele almaları ve ayrıca müstakil olarak bir hadîs usûlü çalışmasını kaleme almamış olmalarında aranmalıdır. Dolayısıyla bu husus, Hanefî hadîs anlayışının hanefî bölgelerde bile tanınıp öğretilmemesindeki önemli etkenler birisi olmalıdır.

Binâenaleyh Hanefîlerin hadîs ve sünnet anlayışlarından yola çıkılarak hazırlanacak kapsamlı ve sistematik bir hadîs usûlüne ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Zira hadisleri anlama ve oradan hüküm istinat etmede genelde fukaha özelde ise Hanefîlerin usulünden yararlanmanın da önemli olduğunu değerlendiriyoruz.

Son olarak ifade etmek gerekirse, hadîs/sünnet alanındaki Ehl-i hadîs veya Şâfi'î sisteminin hakimliğine rağmen, Hanefî anlayışın da önemli katkıları göz ardı edilmemelidir. Bu iki sistemin karşılaştırmalı olarak ele alındığı bir hadîs/sünnet eğitime geçilmesinin faydalı olacağını değerlendirmekteyiz. Hatta bu iki sistemin ortak ürünü olan yeni bir hadîs usûlü anlayışı geliştirilmesinin, hem tarihi ihtilafların bertaraf edilmesine hem de hadîs usulünün daha sağlıklı bir sisteme kavuşmasına katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

ABDÜLMECÎD, Mahmûd, *el-İtticâhât el-Fıkhiyye Inde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî, Kâhire, 1399/1979.*

el-A'ZAMÎ, Muhammed Mustafa, *İslâm Fıkhu ve Sünnet, Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, çev. Mustafa Ertürk, İstanbul 1996.

APAYDIN, H. Yunus, "Meşhur", *DİA*, XXIX, 368-371.

BARDAKOĞLU, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-21.

el-AZÎMÂBÂDÎ, Şemsü'l-hakk Ebu't-Tayyib Muhammed, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (İbn Kayyim el-Cevziyye'nin şerhiyle birlikte), Medîne, 1388/1968, 2.bsk., I-XIV.

el-CESSÂS, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt, 1414/1994, 2.bs.,

ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadîs Edebiyatı, Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, İstanbul, 1989, II. bsk.

ed-DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edillefi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin, Beyrût, 1421/2001.

EBÛ HANÎFE, Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır, 1368.

EBÛ YÛSUF, Ya'kub b. İbrahim (v.182/798), *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut, ty.

EBÛ ZEHRE, Muhammed (v.1394/1974), *Ahmed İbn-i Hanbel, (Hayatı-Görüşleri-Fıkhta Yeri)*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara, 1404/1984.

ERUL, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999.

el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail (v.324/935), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Beyrût, ty.

FAHRUDDÎN er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer (v.606/1209), *Menâkıbu'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrût, 1413/1993, 1.bsk.

GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997.

HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm Hukuku Etüdlere, Makaleler Külliyyatı*, çev. Komisyon, İstanbul, 1984.

el-HATİB, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v.463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., I-XIV

_____, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Suverkî-İbrahim Hamdi el-Medenî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medîne, ty.

İTR, Nureddin, el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetü beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn, Beyrût, 1408/1988.

İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yusufen-Nemerî (v.463/10710), *Câmi'u Beyânî'l-İlm ve Fadlih*, tashîh: Abdurrahman M. Osmân, Kâhire, 1388/1967, I-II.

İBN EBÎ HÂTİM ER-RÂZÎ, Ebû Muhammed Abdurrahmân (v.327/938), *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkıbuh*, thk. Abdülğanî Abdülhâlık, Kâhire, 1421/2001.

İBN KAYYIM, el-CEVZİYYE, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî (v.751/1253), *İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrût, 1973, I-IV,

KANDEMİR, M. Yaşar, "Hadîs", DİA, XV, 27-64.

EL-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid (v.1371/1952), *Te'nibu'l-Hatîb*, Mısır, 1361/1942.

KIRBAŞOĞLU, Sünni Paradigman Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü, Ankara, 2000.

_____, *'İmam Şâfiî'nin Risâlesi'nin Hadis İlmine Etkisi'*, İslâmi Araştırmalar Dergisi –Hadis-Sünnet Özel Sayısı, c. 10, sayı 1, Ankara 1997, s. 87-99.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadîs İstılahları*, Ankara, 1985.

KUTLU, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Hadîs Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, 2000.

MÂLİK b. Enes (v.179/795), *el-Muvatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-II.

MUHAMMED AMMÂRA, *Teyyârâtü'l-Fikrî'l-İslâmî*, Dâru's-Şarûk, 1411/1991.

en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref (v.676/1277), *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lugât*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1996, 1. bsk., I-III.

ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek, Fikhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara, 1998.

ÖZEN, Şükrü, "İsâ b. Ebân", DİA, XXII, 480-481.

ÖZPINAR, Ömer, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, Ankara, 2013.

_____, *Hız. Peygamber (s)'i ve Hadislerini Anlamak (Fıkhü'l-hadîs İlmi)*, İstanbul 2012.

es-SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl (v.490/1096), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrût, ty., I-II.

SUBHÎ es-SÂLİH, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, Ankara 1986.

es-SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v.911/1505), *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâci bi's-Sünne*, Medîne, 1409/1988, 3.bsk.

_____, *Tedribü'r-Râvî Şerhu Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Beyrût, 1417/1996, I-II.

eş-ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris (v.204/819), *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1393/1973, 2. bsk., I-VIII.

_____, *er-Risâle*, thk. A. Muhammed Şâkir, Kâhire, 1358/1939.

_____, *İhtilâfu'l-Hadîs*, thk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrût, 1405/1985.

eş-ŞÂTİBÎ, İbrahim b. Musa (790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli'sh-Şerîa*, thk. Abdullah Dıraz, Mekke, ty., I-IV,

eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerim (v.548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrût, 1410/1990, I-III.

et-TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve M.S. Câde'l-Hakk, Âlemu'l-kitâb, 1414/1994, I-V.

TUZCU, Recep, *Hanefî Usulünde Hadîs-Debûsî Örneği-*, İstanbul 2014.

ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, Ankara, 1994.

WATT, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981.

YÜCEL, Ahmet, *Hadîs İstilahların Doğuşu ve Gelişimi- Hicri ilk Üç Asır*, İstanbul, 1996.

CANDAROĞLU İSMAİL BEY'İN HANEFİ MEZHEBİNE GÖRE TELİF ETTİĞİ “HULVİYYÂT” ADLI ESERDE “SÜNNET” ALGISI

Şemsettin KIRIŞ¹

Özet

Siyaset adamı kimliğinin yanı sıra ilim adamlığı ile de temayüz etmiş bulunan Candaroğlu İsmail Bey, 1419- 1479 yılları arasında yaşadığı kısa ömründe kalıcı eserler bırakmıştır. Kastamonu ve Filibe’de cami ve külliye inşa ettirip vakfetmekle kalmamış, “Hulviyyât” ismini verdiği günümüze kadar da çok sayıda nüshasıyla gelmiş bulunan Hanefî mezhebine göre bir ilmihâl te’lif etmiştir. İlmihâl tarzında yazılmış olan Hulviyyât, sadece bir fıkıh kitâbı değildir. 15. Yüzyıl kültür hayatı hakkında da ipuçları taşımaktadır. Kullandığı Türkçe ile telif edildiği asrı tam olarak yansıtan eser, sünnete yüklediği anlam ve misyon ile de dikkat çekmektedir. Gündelik dini hayatın şekillenmesinde ifa ettiği rolün dışında fıkıh ile de oluşturduğu bütünlük, dönemin sünnet algısında yer tutar. Sünneti Hz. Peygamber’in işlediği, emrettiği ashâb-ı kirâmın da işlemeye devam ettiği şey olarak tarif eden eser, bidatı kişinin kendi kendine yaptığı sünnete muhalif iş olarak tanımlamıştır. Eser 15. Yüzyılda entelektüel düzeyde ve halk nezdinde sünnet algısının nasıl olduğu konusunda önemli veriler taşımaktadır. Müellifin sünnete yaklaşımı geleneksel yaklaşımı ifade etmekle kalmamış, bu yaklaşımın gerekçelerini de yansıtmıştır.

Hulviyyat’da sünnet birbirine yakın birkaç anlamda kullanılmıştır. Bu kullanımlardan bazıları “dinde meşru kabul edilen iş”, “dini usul ve yöntem”, “farz olmayan dini davranış” , “farz kadar kuvvetli olmayan ibadet” olarak zikredilebilir. Eserde bazı sünnet davranışlar verilirken, o sünnet davranışla ilgili Ehl-i sünnetin itikadi görüşüne de işaret edilmiştir. Bütüncül bir bakışla ele alındığında eser, önceliklerini bilme ve dînî hayatını bu önceliklere göre planlamayı da sünnet kabul etmesiyle dikkat çekmekte ve sünnetin bugüne bakan yönünü ve aktüel değerini anlamamıza katkı sunmaktadır.

The Conception of Sunnah in Candaroğlu İsmail Bey’s Treatise “HULVİYYÂT” Which was Written According to the Hanafî School of Law.

Abstract

Candaroğlu İsmail Bey (1419-1479), an important scholar and a politician, penned many influential treatises in his short life. He built not only a mosque and a complex in Kastamonu and Filibe (which he dedicated to be used by others), but also he wrote a treatise called “Hulviyyât” which contains the major rulings of the Hanafî school of law in Islam. That said, Hulviyyât is not only a book about Islamic law. It also provides information about the cultural life of the 15. Century. The Turkish that the treatise employs reflects completely its age and the treatise is also interesting with respect to the way it conceptualizes the meaning and role of the Sunnah. According to that age’s conception of Sunnah, Sunnah plays a role in shaping everyday life and it is an indispensable complementary of Islamic law. According to the treatise, Sunnah refers to what Prophet Muhammad did and what his companions continued to do after him. And according to treatise, bidah refers to those actions that contradict Sunnah. The treatise provides important information regarding how Sunnah was understood by elites and masses in the 15. Century. Candaroğlu’s approach to Sunnah not only reflected the traditional conceptions but it also provided justifications for its approach.

¹ Yrd. Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi, semsikiris@hotmail.com

In Hulviyyât, the term Sunnah is used in a couple of different ways. According to the treatise, Sunnah refers to the following meanings: “lawful things according to religion,” “religious method and approach,” and “those actions that are not obligatory (fard).” The treatise mentions some of the Sunnah actions and it also gives Ahl al-Sunnah’s views regarding those actions. In general, the treatise considers knowing one’s priorities and planning one’s religious life according to these priorities as part of the Sunnah. And accordingly, it also helps us understand the contemporary significance and relevance of Sunnah.

SAHİH SÜNNET ALGISINA OLAN İHTİYAÇ

Ontolojik olarak sünnet, meşru bir uygulama² anlamına gelmektedir. Meşru uygulamalar kendilerine mahsus bir gelenek içinde mevcudiyetlerini sürdürür. Bütün peygamberlerin de temel amacı öncelikle tarihe metinler bırakmak değil, görevlendirildikleri toplumlarda yeni bir gelenek ve hayat tarzı oluşturmaktır³. Toplumlar zamana uyarlanabilen ama ana damarı ve karakteristiği bozulmadan sürdürülebilen geleneklerle ayakta kalabilirler⁴. Hz. Peygamberin, gerçekleştirdiği ma'nevi inkılapta, bir taraftan münkerin yerine ma'rufu ikame etmesi, diğer taraftan "bizden öncekilerin, atalarımızın sünneti" diye nitelendirilen geleneklerin bir kısmını revize ederek uygulaması⁵ görülür. Hz. Peygamber sadece bir elçilik görevi yapmamış aynı zamanda değil dînî gelenek kurmuştur. Bu dini geleneği omuzlayacak nesil olan sahabe neslini yetiştirmiştir. Tabiin ve Tebe-i Tabiin nesilleri de Hz. Peygamberle birlikte ortaya çıkan İslâmî örf ve adetleri; gelenek ve görenekleri yaşatmış ve devam ettirmişlerdir⁶. Modernleşme sonrası dönemde Müslüman dünyanın sadece gelenekle ilişkisi kopmamış, sünnet ile ilişkisi de tartışmalı hale gelmiştir. Çünkü sürüp giden gelenek içinde sünnet, taşıdığı normlar ile yaşamıştır. Sünnetin sürdürülebilirliğinin önündeki engeller, sahih sünnet algısına ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur.

“Sünnet algısı” kavramsallaşmasını “sünnet yaklaşımı” yerinde de kullanabiliriz. Sünnet algısı sünnete olan muayyen bir yaklaşımın dışı yansımasıdır. Günümüzde medyada “unutulan sünnetler”, “terk edilmiş 80 sünnet”, uygulanması gereken 4000 sünnet şeklinde yayınlar dikkati çekmektedir. Bu yayınların bir kısmında bir dindarlaşma refleksinin sünnet algısına yansımaları da görmek mümkündür. Çünkü dini bir bozulmuş zamanında “sünnete sarılarak” bir dindarlaşma hamlesini teşvik eden rivayetler bulunmaktadır. Mesela şu hadis buna örnektir:

التمسك بسنتي عند فساد أمتي له أجر شهيد

“Ümmetimin fesadı zamanında sünnetime sarılana şehid sevabı vardır”⁷ İnsanlar Hz. Peygamber’in sünnetini arayarak hem kendi dindarlıklarına hem de toplumun dindarlığına katkı sağladıklarını düşünebilmektedirler. Bu yayınlarda “yumurtayı yıkayarak yemek”, “tatlıyı yemekten sonra yemek” gibi ilginç örneklere rastlamak bile mümkündür. Modern zamanlarda karşılaşılan tıbbî tavsiyeler, Hz. Peygamber şu an yaşasaydı “koruyucu hekimliği ve tıp uzmanlarının tavsiyelerini dikkate alırdı anlayışıyla sünnet olarak algılayabilmektedir. Bu da sünnet algısının da zamanın değişmesiyle değişebildiğini gösterir. Hz. Peygamber zamanında “dini olanın” tespitinde hiçbir sorun yaşanmamıştı. Çünkü vahiy, dînî olanın ne

²Bkz. Köktaş, Yavuz, Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar (İddialar ve Gerçekler), İstanbul 2015, s. 167.

³Polat, Salahattin, Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu* 2001., 2003, s. 15.

⁴Polat, Salahattin, Sünnetin Hayata İntikalindeki Gerilim Noktaları, Açmazlar ve Problemler, *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü -Sempozyum-*, 11-12 Mayıs 2007, Meram/Konya, Konevi Kültür Merkezi, 2008, s. 189.

⁵Şeker, Necmettin, İslam Kültürü ve Değişim Bağlamında Sünnet Algısı, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 15, s.178.

⁶Ünal, İsmail Hakkı, Gelenek Sünnet İlişkisi, Samsun 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı: 11, s. 79.

⁷Taberânî, Mu'cemu'l- evsat, V, 315. (hadis no: 5414); Heysemî, I, 172; Ebu Nuaym İsfahânî, Hilyetü'l- evliyâ, VIII, 200.

olduğunu belirliyordu. Gelişen olayları değişen şartlarda da vahiy dini olanı belirleme fonksiyonunu gösteriyordu. Hz. Peygamber'in vefatından sonra dini olanın ne olduğunu anlamada sorun yaşandı. Hadis ve fıkıh ilimleri birlikte doğdu. Vahyin inkıtamından sonra günlük hayat ve ibadet hayatı nasıl detaylandırılacaktı? Hayatın içindeki her unsurun dini açıdan bir adlandırılmaya tabi tutulması gerekiyordu. Bütün bunlar dini olanın arayışı çabalarından doğdu. Burada ulema, içtimai bir rol oynadı. Dini olanı aradı ve halka yol gösterdi. Mesela cemaatle namaz kılınacaktı ama sıralama nasıl olacaktı? Önce erkekler, sonra erkek çocuklar, sonra kadınlar denildi. Erkekler ile erkek çocukların bu sıralamaya uyması sünnet, erkek ve kadınların bu sıralamaya uyması ise farz kabul edildi. Bu konu ile ilgili şu cümleyi ele alalım:

“Cemaat farklı şahıslardan ibaret olunca imamın arkasında evvela erkekler, sonra erkek çocuklar, sonra kadınlar saf bağlarlar. Bu tertibe erkekler ile erkek çocukların riâyeti sünnet, erkekler ile kadınların riâyetleri ise farzdır”⁸. Burada şu soru akla gelmektedir? Erkekler ile erkek çocukların bu tertibe riâyeti neden sünnet oluyor da erkekler ile kadınların riâyeti farz oluyor? Kadınların mescide gelmeleri ve cemaate katılmaları ile ilgili hadis malzemesi bulunuyor. Ancak önce erkekler, sonra erkek çocuklar sonra kadınlar şeklinde bir düzenleme içeren hadis bulunmuyor. Kadının erkeğin önünde namaza durmasının erkeğin namazında yapacağı olumsuz etki hesap edilmek zorundaydı. Erkek ve kadının şehvet riski altında ibadete yönelmelerinin doğuracağı sonuçlar hesap edilmek zorundaydı. Böyle bir düzenlemenin yapılması için muhakkak bir ayet bir hadis bulmak lazım şeklinde bir tutuma da gidilemezdi. Müslümanların cemaatle ibadet hayatının detayları belirlendi. Müslümanların birey olarak 24 saatinin nasıl şekilleneceği belirlendi. Mutlak zorunluluklar farz(vücup)çatısı altında toplandı. Bu zorunlulukları tamamlayan eylemler de sünnet(müstehab, mendub) çatısı(çerçevesi) altında toplandı. Ömer Nasuhi Bilmen'in namazın sünnetleriyle ilgili şu tespiti anlamlıdır: Namazın bir kısım da sünnetleri vardır. Bu sünnetler namazın vaciplerini tamamlar, onlardaki kusurları gidermeye ve fazla sevaba vesile olur⁹.

İlmihal mantığında sünnetler vacipleri, vacipler farzları tamamlamakta ve onlara destek olmaktadır.

I.DİNİ OLANIN BİLGİSİ ANLAMINDA SÜNNET

Sünnetin bazı tanımlarında “dinde meşru olan” ve “dini olan” anlamı bulunmaktadır. Mesela Abdülfettah Ebû Gudde'ye göre sünnet, dinde tabi olunan meşru fiildir¹⁰. Bu tanıma göre her dönemde “dini olan” her şey sünnettir. İtikat, ibadet, muamelat, ahlak, âdâb ve diğerlerine şamildir¹¹. Usul-ü fıkıhçılar sünneti, “Kur'an'ın dışında Hz. Peygamber'den sâdır olan söz, fiil ve takrir” olarak nitelerken fıkıhçılar”Hz. Peygamber'in farzın dışında yaptığı ibadet ve davranışlar” şeklinde nitelemişlerdir. Bütün bunlardan şu değerlendirme yapılabilir:

- 1- Sünnetin tanımı aynı zamanda “dînî olanın”, “dinde meşru olanın” da tanımıdır.
- 2- Farz, vâcib, sünnet ve müstehab kavramlaşmaları dînî olanın kuvvetlilik derecesinin ne olduğu arayışından doğmuştur.
- 3- Geleneksel ilmihal kitaplarındaki sünnet algısını şekillendiren en önemli faktör de “dînî olanın bilgisinin” ortaya konulma arzusudur.

Mezheplerin sünnete yaklaşımlarına baktığımızda iki şeyi görürüz:

- 1- “Dini olanın” bilgisi
- 2- “Dini olanın” kuvvetlilik derecesinin bilgisi

⁸ Bilmen, Ömer Nasuhi, Büyük İslam İlmihâli, s. 113.

⁹ Bilmen, Ömer Nasuhi, Büyük İslam İlmihâli, s. 101.

¹⁰ Ebu Gudde, Abdülfettah, Hadislerde Geçen Sünnet Kelimesinin Anlamı, (çev.: Yavuz Köktaş), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*[www.dinbilimleri.com], 2002, cilt: II, sayı: 1, s. 135.

¹¹ Ebu Gudde, Abdülfettah, a.g.m., s.136.

Malikilere göre sünnet Şâri Teâlâ'nın yapılmasını kuvvetle emrettiği ancak vacip olduğuna bir delil bulunmayan işlerdir. Malikiler sünneti, dini olanın kuvvetlilik derecesinde vâcib ile mendub arasına oturturken Hanefiler, müekked sünnet, gayri müekked sünnet ayrımını yapıp, müekked sünneti vacibe eşdeğer kuvvetlilikte “dini olan” olarak görmüşlerdir. Mesela vitir namazı müekked bir sünnettir ve vacibe eşdeğer kuvvetliliğe sahiptir. Hanefî mezhebinde sünnet vâcibi ve mendubu kapsayabildiği için sünnet ile mendubu birbirinden ayrı görme yoktur. Sünnet ile mendubu birbirinde ayrı gören tek mezhep Malikî mezhebidir. Sünnet ile mendub birbirinden ayrı şeylerdir. Şafiiler ve Hanbelilere göre de sünnet, yapılması kesin olarak istenmeyen işlerdir ve sünnet ile mendub aynı şeylerdir.

İsmail Bey'in Hulviyât adlı eseri Hanefî mezhebine göre yazıldığı için Hanefîlerin sünnet yaklaşımını biraz detaylandırarak inceleyelim:

II.HANEFİ MEZHEBİNDE SÜNNET ALGISI

Hanefî mezhebinin sünnet algısı Hanefî mezhebine göre yazılmış ilmihallerde açıkça görülür. Örnek bir ilmihal olarak Ömer Nasuhî Bilmen'in Büyük İslam İlmihalini ele almak istiyoruz. Çünkü bu ilmihal Hanefî mezhebinin sünnete ilişkin tutumunu, vazıh biçimde ortaya koymuştur. Bu ilmihalin sünnet algısını şöyle özetleyebiliriz:

Sünnet, Peygamber(s.a.)'in farz dışında yaptığı işlerdir. Müekked sünnet ve gayr-i müekked sünnet kısımlarına ayrılır. Sünnet-i Müekkede, Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı ve terk etmediği ibadetlerdir. Sabah, öğle ve akşam namazlarının sünnetleri gibi...Bizatihi ibadet diyemeyeceğimiz ezan, ikamet ve cemaate devam gibi işlere "Sünen-i Hüda" denir. Bunlar da birer müekked sünnet kuvvetindedir, ama aralarında nüans vardır. Sünnet-i müekkede ibadetler için kullanılır. "Sünen-i Hüda" ise ezan, ibadet, cemaat gibi bizatihi ibadet olmayan davranışlar için kullanılır. Hz. Peygamber'in bazan yaptığı bazan terk ettiği ibadetlere gayri müekked sünnet denir. İkinci ve yatsı namazlarının ilk sünnetleri gibi...Hz. Peygamber'in yiyip içmeleri, giyinip kuşanmaları, oturup kalkmaları gibi, kendi öz hallerine ait işlere de, "Sünen-i Zevaid" adı verilmiştir. Bunlar da birer gayr-i müekked sünnet kuvvetindedir, ama aralarında nüans vardır. Sünnet-i gayri müekkede ibadetler için kullanılır. "Sünen-i zevâid" ise Hz. Peygamber'in yiyip içmeleri, giyinip kuşanmaları, oturup kalkmaları gibi davranışları için kullanılır. Müekked sünnetlerin yapılmasında sevap vardır. Unutarak terkinde bir şey lazım gelmez. Kasden terk edilmesi azaba müstehak olmayı gerektirmez. Kasden terkine ayıplama ve kınanma vardır. Gayri müekked sünnetlerin yapılması sevap kazandırır. Terkedilmesi, azabı gerektirmediği gibi ayıplanmayı ve kınanmayı da gerektirmez.

Müstehab Hz. Peygamber(s.a.)'in bazan yaptığı bazan terk ettiği ibadetlerdir. Kuşluk namazı gibi. Müstehab gayr-i müekked sünnet kuvvetindedir. Bununla birlikte gayri müekked sünnet ile müstehab arasında nüans vardır. Gayr-i müekked sünnet farz ibadetleri tamamlayıcı olarak gelir. İkinci ve yatsı namazlarının ilk sünnetleri gibi...Kuşluk namazı gibi müstehab ibadetler ise farzları tamamlayıcı olarak değil, bütün ibadetlerde elde edilen feyz ve ruhaniyeti “destekleyici” olarak gelir. Müekked sünnet ile sünen-i hüda Allah'ın kesin emirleri anlamında farzları “tamamlayıcı” eylemlerdir. Gayr-i müekked sünnet ve sünen-i zevaid ise Allah'ın kesin emirleri anlamında farzları “destekleyen” fiillerdir.

Bütün bu anlatılardan şu sonuçlar çıkarmak mümkündür: klasik fıkıh mantığı bir öncelikler fihidir. İlmihal kitaplarında da bu mantık hakimdir. Bir Müslümanın 24 saati ve 365 günü zorunluluklardaki kuvvet derecesine göre sıralanarak dînî hayat inşâ edilmiştir. Zorunluluklar sıralamasında farz ve vacip en önde iken, sünnet ondan sonra gelen ve “tamamlayan”, “destekleyen” konumundadır.

III. “HULVİYYÂT” ADLI ESERDE “SÜNNET” ALGISI

İsmail Bey sünnet tanımını muhaddislerin sünnet tanımına yakındır. Şöyle tanımlamıştır:

Sünnet şol nesnelere ki Peygamber (as) işlemiş ola ve buyurmuş ola. Ashâb dahi anun üzerine olmuş olalar¹². Bu tanım biraz inceleyelim. Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini kapsaması nedeniyle hadisçilerin sünnet tanımına benzemektedir. Hz. Peygamber'in farzın dışında yaptığı işlerdir denilmemektedir. Tanım bu yönüyle aslında Hanefîlerin sünnet tanımından bir miktar uzaklaşmaktadır. Çünkü Hanefî fıkıh kitapları sünneti “Hz. Peygamber'in farzın dışında yaptığı iş ve davranışlar”¹³ olarak tanımlamaktadır. İsmail Bey'in tanımının sonunda “ashab dahi onun üzerine olmuş olalar” ibaresi anlamlıdır. Hanefî usulünde ashâbın bütün uygulamaları sünnet kapsamında değerlendirilmektedir¹⁴. İsmail Bey bu ibare ile Hanefî usulcülerıyla bütünleşmektedir.

İsmail Bey “sünnetin karşıtı” anlamında bid'atı da şöyle tanımlamıştır:

Bid'at oldur ki kişi kendünden bir iş işleye ki sünnete muhâlif ola¹⁵.

İsmail Bey'in bu tanımını geleneksel sünnet anlayışı yansıtıcı niteliktedir. İsmail Bey bid'atı itikadi konularla sınırlı görmemiş, sünnete uymayan bütün davranışlara teşmil etmiştir.

Hulviyyât'da “bid'at” kavramıyla ilgili “hasene”, “seyyie” ayrımı kabul edilmiştir. Bütün bid'atler ayındır ve kötüdür gibi bir yoruma gidilmemiştir. Mesela bir yerde cemaatle nafilâ namaz kılmayı “bid'at-ı hasene” olarak nitelemiştir:

Eğer terâvîhi tenhâ kıldukdan sonra cemâ'at bulsa iktidâ itmeye. Eğer iderse kılduğu sünnet, sonrağı bid'at olur. Amma bid'at-i hasene olur¹⁶. İsmail Bey'in burada teravihi cemaatle kılmayı sünnet olarak vasıflaması da anlamlıdır. Bu yönüyle Hanefî mezhebi alimlerine uymuştur. Çünkü Hanefî alimler cemaatle teravih namazı dahil ashâbın bütün uygulamalarını “sünnet” saymıştır.

İsmail Bey, eserinin aşağıda zikredilen yerlerinde de sünneti “dinî olan, dinde meşru olan iş” anlamında kullanmıştır:

Namaz-ı kûsûf için gusûl itmek ve mescid-i câmi'de kılmak sünnetdür ki zîrâ bu namazda hem cemâ'at hem hutbe meşrû'dur ve sünnetdür¹⁷.

Hitâbe tamâm olıcak otururken ellerin kaldurub du'â ideler ki du'âda el kaldurmak sünnetdür¹⁸.

Yukardaki ibarelerden üç şey çıkarmak mümkündür:

1. Kûsuf namazını camide cemaatle kılmak ve hutbe okumak meşru bir iştir.
2. Kûsuf namazından sonra dua için elleri kaldırmak meşrudur.

Şu ibarede de sünnet, hakkında düzenleme yapılmış meşru iş anlamında kullanılmıştır:

Haçan kim bir hastanun ölmesi yakîn ola, ideler ki vasiyyet it ki vasiyyet itmek Peygamber sünnetidir¹⁹.

İsmail Bey'in bu yorumu sahih hadis metinleriyle de uyumludur. Mesela Sahîh-i Buhârî'de “vasiyyetler ve Hz. Peygamber'in kişinin vasiyyeti yanında bulunmalıdır” sözü bâbında²⁰ da vasiyyetin dinde meşru olan bir iş olduğuna işaret edilmiştir. Vasiyyetin Hz. Peygamber'in fiilî bir sünneti olup olmadığı Ehl-i sünnet ve Şîa mezhepleri arasında tartışma

¹² İsmail Bey, Hulviyyât, varak 165a.

¹³ Bilmen, Ömer Nasuhi, Büyük İslam İlmihâli, İstanbul 2013, s. 46.

¹⁴ et-Tertûrî, Hüseyin Mutâvi', Fıkıh Usûlcülerinin Sünnet'le İlgili Bazı Meselelere Yaklaşımları, (Çev: Ramazan Özmen), İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2006, sayı: 8, s. 304.

¹⁵ İsmail Bey, Hulviyyât, varak 27a.

¹⁶ İsmail Bey, Hulviyyât 298a.

¹⁷ İsmail Bey, Hulviyyât, varak 314a.

¹⁸ İsmail Bey, Hulviyyât 316a.

¹⁹ İsmail Bey, Hulviyyât 325a.

²⁰ Buhârî, Vesâyâ, 1.

konusudur. Sahihân'da geçen müttefekun aleyh bir hadis, Hz. Peygamber'in Allah'ın kitâbını vasiyyet ettiğini bildirmektedir²¹.

Hulviyat'da cenaze yıkama usul ve erkânı Cebrâil (a.s.)'in Hz. Peygamber'e öğrettiği ve “Yâ Benî Âdeme! Hâzâ sünnetü mevtâküm ilâ yevmi'l-kıyâme.”²² dediği belirtilmektedir. Yaptığımız araştırmada bu ibarenin kaynağına ulaşamadık. Ancak bu ibarenin işaret ettiği sünnet algısını belirtmemiz gerekir. Bu ibarede sünnet, dinde meşru olan usul âdâb, erkân ve gelenek anlamında kullanılmıştır. Gelenek algısını “ilâ yevmi'l-kıyâme” ibaresinden çıkarıyoruz.

SONUÇ VE ÖNERİLER:

Yaptığımız araştırmadan şu sonuçları elde etmek mümkündür:

1- İlmihal kitapları dini hayatı inşa eden metinlerdir. Bir Müslümanın 24 saatinin ve 365 gününün nasıl şekillenmesi gerektiğini belirleyen metinlerdir. Bu metinlerde bize yol gösterici kavramlar olan “farz” ve “sünnet” gibi kavramlar salt dini metinler üzerinden elde edilmiş çıktılar değildir. Hayatın her detayı ile ilgili “düzenleyici metin” arayışına girer ve standartlarımıza uymayan metinleri elersek, ilmihal mantığından uzaklaşmış oluruz. İlmihal mantığında asıl gözetilen şey Müslüman mükellefin Allah rızasını kazanmasıdır. Bunu elde edebilmesi zorunlulukların doğru sıralanmasıyla ilgilidir. Farzları yapıp haramlardan sakınmak en kuvvetli öncelik olarak yer alır. Sünnet bu önceliği destekleyen ve tamamlayan iş ve eylemler için kullanılır.

2- Hulviyat adlı eserde sünnet bir açıdan dinin meşru bir dayanağı anlamında kullanılmış iken bir başka açıdan da iyi bir Müslüman olmamız için yapmamız gereken zorunlu eylemler olan farzları destekleyen ve tamamlayan iş ve eylemler olarak vasıflanmıştır. Müslümanlar karşılıklarına çıkan sorunlarla başa çıkmada ilmihal mantığından yararlanabilir. Modern zamanlar kapalı toplum olma imkanını ortadan kaldırmıştır. İlmihallerin de açık toplum şartlarında yeniden ele alınması gerekir. İlmihali yeniden düşünürken öncelikler sıralaması yapan yöntemi de ihmal etmemek gerekir.

3- Modern dünyada Müslümanlar için sahih sünnet algısının oluşması, salt rivayet metinlerine değil, sünnetin bize öğrettiği ma'rûfu fark etme bilincinin toplum sathında karşılık bulmasına da bağlıdır.

²¹ Buhârî, Vesâyâ, 1; Müslim, Vesâyâ, 5.

²² İsmail Bey, Hulviyat, varak 326a.

CERH VE TA'DÎL İLMİ BAĞLAMINDA İMAM EBÛ HANÎFE'YEYÖNELTİLEN ELEŞTİRİLERİN ANALİZİ

The Analyses of the Critiques about Imam Abu Hanifa in the
respect of Carh and Ta'dil Method

Fikret ÖZÇELİK¹

Özet

İslam düşünce tarihinde Re'y Ehli ile Hadis Ehli arasında var olan tartışmalar bilinen bir gerçektir. Yapılan bu tartışmalar içerisinde en dikkat çeken, Re'y Ehlinin öncüsü kabul edilen Ebû Hanîfe'nin, hadis konusundaki yetersizliği ve hadis rivayeti hususunda tenkit edilmesidir. Bu bağlamda temel ricâl edebiyatı eserler tahkik edildiğinde, mutekaddimûn münekkidler genel olarak Ebû Hanîfe'yi tenkit etmişlerdir. Aksine müteahhirûn münekkidler ise Ebû Hanîfe'yi güvenilir kabul etmiş ve birçok alanda öncü olarak görmüşlerdir. Mütakaddimûn âlimlerin değerlendirmelerinin daha çok mezhep taassubundan kaynaklandığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Ebu Hanife, tenkit, cerh-tadil, rivayet.

Abstract

It's known that there are so many discussion themes between Ahl al-Ray and Ahl al-Hadith in the history of Islamic thought. The most attractive discussions of them is the criticism of Abu Hanife, which is seen the pioneer of Ahl al-Ray, with the respect to his inadequacy in Hadith and Hadith narration/Rivayat. From that point, the early reviewers, known as Mutakaddimun, had generally criticized Abu Hanifa according to main biographical/Recal literature. Despite that, the later reviewers, known as Mutaahhirun, had accepted Abu Hanifa as reliable and precursor in many fields. It can be said that the evaluations of Mutakaddimun scholars mostly originated from sectarian bigotry.

Key Words: Abu Hanifa, criticism, carh and ta'dil, narration.

GİRİŞ

İslam düşüncesinde bilgi ve bilgelik övülen ve kendisine teşvik edilen iki husustur. Zira Allah (c.c.); "...*Bilen ve bilmeyen bir olur mu?*", (Zümer, 39/10) "...*Eğer bilmiyorsanız bilginlere sorun*"(Nahl, 16/43) buyurarak toplumu ilme ve bilgiye yönlendirmiştir. Ancak İslam düşüncesinde bilgi ne kadar önemli ise onun doğruluğu ve kesinliği de o derece önemlidir. Bu sebeple Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: "*Ey iman edenler! Şayet bir fasık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük ederseniz de sonra yaptığınızda pişman olursunuz*" (Hucurât, 49/6). Görüldüğü üzere Allah (c.c.) bu ayette, herhangi bir haber veya olayla ilgili kesin sonuca varmadan önce muhakkak araştırılmasının gerekli olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Başka bir ayette de; "*Hakkında bilgin bulunmayan şeyin peşine düşme. Zira kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur*" (İsrâ, 17/36) buyurarak bilginin, sahibine bir sorumluluk yüklediğini bildirmektedir.

Hız. Peygamber (s.a.s)'in hayatında tenkit zihniyetinin varlığına işaret eden bir takım olaylar yaşanmıştır. Bilindiği gibi Hız. Peygamber (s.a.s.) Medine'ye geldiğinde Evs, Hazrec kabileleri ile Yahudiler birlikte yaşamaktaydılar. Hız. Peygamber'in de Medine'de sosyal hayatı belli bir düzene sokmak için tarihte "Medine Vesikası" olarak geçen meşhur taahhüt nameyi hazırladığı bilinmektedir. İşte bu taahhütnamede şu ifadeler yer almaktadır: "*Muttaki Müslümanların, Müslümanlar arasında fesatlık çıkaran veya zulümde bulunan kişilerin*

¹ Arş. Gör. Dr., Mardin Artuklu Üniv. İslami İlimler Fakültesi; ozcelik.21@hotmail.com

karşısında olmaları gerekmektedir. Zulüm eden kişinin oğulları da olsa hep birlikte onun karşısında durmaları gerekmektedir” (İbn Hişâm, 1955). M.S. Hatipoğlu bu rivayetle ilgili şöyle demektedir: “İslami tenkid zihniyetinde hâkim olması gereken ruhun bu sözlerde mündemiç olduğu görülmektedir. Müslümanlar, hak ve hakikat adına kimseden korkmayarak tenkitlerini yapacak ve icabında kimseden korkmayarak, doğru yoldan sapan kim olursa olsun, onu haksız tasarrufundan alıkoyacaklardır. Nitekim hicrete takaddüm eden ‘Akabe biatında da Ensar böyle hareket edeceklerine yemin etmişlerdi” (Hatipoğlu, 2015, s. 259). Aynı şekilde Ubâde b. Sâmit’in şu sözü de o günkü Müslümanların duruşlarını ortaya koymaktadır. “Biz Hz. Peygamber (s.a.s.)’e, bolluk ve darlıkta, nerede bulunursak bulunalım hakkı söyleyip yerine getirmek ve Allah yolunda kınacının kınamasından korkmamak üzere biat ettik” (Buhârî, 1422, el-Ahkâm, 42).

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) döneminden sonra da tenkit geleneği devam etmiştir. Buna bağlı olarak bazı şahsiyetler/râviler güvenilir kabul edilmiş ve getirdikleri haberlere itimat edilmiştir. Bazıları da zayıf telakki edilmiş ve getirdikleri haberler reddedilmiştir. Hayati öneme haiz olan bu uygulamanın, bir takım ilke ve prensiplere bağlı olma zorunluluğu net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ancak ictihadın bir ürünü olan râvi değerlendirmelerinde, bütün münekkitlerin ittifakından söz etmek mümkün değildir. Buna bağlı olarak da kimlerin güvenilir veya zayıf olduğu meselesinde de ihtilaf bulunmaktadır. Mesela mezhep taassubundan kaynaklanan yaklaşımlardan dolayı birçok âlimin haksız yere tenkide uğradığını ve kendilerinden hadis rivayetinin terk edildiğini söylemek mümkündür. Özellikle bazı ehl-i re’y âlimleri ve halku’l-Kur’an konusunda tenkit edilen bazı râviler hakkında objektif davranılmadığı söylenebilir. Biz de bu çalışmamızda cerh ve ta’dîl alanında ön plana çıkan, görüş ve eserleri diğerleri tarafından kabul edilen münekkitlerin, Ebû Hanîfe ile ilgili yapmış oldukları değerlendirmeleri analiz edeceğiz.²

I. İmam Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) Yapılan Tenkitler

İslam tarihinde hakkında en çok konuşulan, lehinde ve aleyhinde en çok görüş beyan edilen şahsiyetlerden birisi İmam Ebû Hanîfe’dir. Bu da, onun İslam düşünürleri içerisinde ulaştığı şöhrete ve Müslümanlar arasındaki değerine işaret eden bir göstergedir (Ünal, 2010, s. 257).

Râvilerin durumunu ele alan temel eserler tahkik edildiğinde, Ebû Hanîfe ile ilgili şu değerlendirmeler yapılmıştır:

1. Buhârî’nin (ö. 256/870) et-Târîhu’l-Kebîr: Buhârî, eserinde Ebû Hanîfe ile ilgili şu kısa bilgiyi vermektedir: “Numân b. Sabit Ebû Hanîfe el-Küfî, Benî Teymillah b. Sa’lebe’nin mevalisi. Abbâd b. Avvâm, İbn Mubârek, Huşeym, Vekî’, Müslim b. Hâlid, Ebû Muâviye ve Mukrî’den rivayet etmiştir. Mürciî olduğu için onun görüşü ve hadisi alma konusunda sükût (سكتوا عنه) ettiler” (Buhârî, 2008, VII, 385). Buhârî’nin, “Seketû Anh” lafzını, metrûk râviler için kullandığı bilinmektedir (Bkz. Zehebî, 1412, s. 83; Yücel, 2015, s. 109). Buhârî’nin, Ebû Hanîfe’den hadis alınmamasına dair görüşünü, Ebu Hanife’nin mürciî olmasına bağladığı görülmektedir. Halbuki aşağıda açıklayacağımız üzere Ebû Hanîfe’nin Mürciî olup olmadığı meselesi, ulema arasında tartışmalıdır.

2. İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) el-Cerh vet-Ta’dîl: İbn Ebî Hatim, el-Cerh vet-Ta’dîl adlı eserinde Ebû Hanîfe’nin biyografisini verirken onu zem eden şu rivayetlere yer vermiştir: “İbn Mubârek ondan hadis rivayet etmeyi terk etmiştir. Ebû Hanîfe, Yahyâ b. Saîd’in komşusu olmasına rağmen Yahyâ b. Saîd ona hiçbir soru sormamıştır. Ebû Abdirrahman el-

² Bu çalışmamızda temel alacağımız kaynaklar şunlardır: Buhârî’nin (ö. 256/870) et-Târîhu’l-Kebîr, İbn Ebî Hâtim’in (ö. 327/938) el-Cerh vet-Ta’dîl, İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) Kitâbu’l-Mecrûhîn, İbn Adî’nin (ö. (ö. 365/976) el-Kâmil fî Duafâi’r-Ricâl, el-Mizzî’nin (ö. 742/1341) Tehzîbu’l-Kemâl, Zehebî’nin (ö. 748/1348) Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ ve İbn Hacer el-Âskalânî’nin (ö. 852/1449) Tehzîbu’t-Tehzîb adlı eseridir.

Mukrî onunla ilgili şöyle demiştir: 'Ebû Hanîfe bize hadis rivayet eder, sonunda da, bu duyduğunuz şeylerin hepsi boş ve batıldır derdi.' Câbir el-Yemâmî'ye göre Ebû Hanîfe, Hammâd'ın kitaplarını çalmıştır. İbn Mubârek de aynı iddiayı dile getirmiştir. Ahmed b. Hanbel de, Ebû Hanîfe'nin görüşünün mezmum ve onun hadis ilminde miskin olduğunu söylemiştir" (İbn Ebî Hâtim, 2010, VIII, 514).

Görüldüğü İbn Ebî Hâtim, Ebû Hanîfe'yi övecek herhangi bir rivayete yer vermemiş, aksine onu zem eden nakilleri toplamıştır. İbn Ebî Hâtim, *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkibuhû* adlı eserinde de Ebû Hanîfe'nin aleyhinde olan rivayetlere yer vermiştir (İbn Ebî Hâtim, 2003, s. 119-129).

İsmail Hakkı Ünal, İbn Ebî Hâtim'in bu tutumunu mezhep taassubuna bağlayarak şöyle demiştir: "*Hadisçilerin ileri gelen simalarından biri olmakla beraber mezhep taassubuyla, hiçbir ciddi gerekçeye dayanmadan Ebû Hanîfe'yi cerh eden İbn Ebî Hâtim'in bu tutumu, aynı yolu takip eden diğer muhaddisler için de bir örnek teşkil etmektedir*" (Bkz. Ünal, 2010, s. 289). Ayrıca Ünal'a göre, Ebû Hanîfe, sadece yukarıda ismi geçen âlimler tarafından tenkit edilmemiş, Ehl-i Sünnet'in diğer âlimleri tarafından da eleştirilmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Ünal, 2010, s. 271-310).

3. İbn Hibbân'nın (ö. 354/965) Kitâbu'l-Mecrûhîn: İbn Hibbân bu eserinde isminde de anlaşıldığı gibi hadis münekkidleri tarafından cerh edilen râvilere yer vermiştir. İbn Hibbân bu eserinde yaklaşık on iki sayfada Ebû Hanîfe'yi anlatmıştır. Ona göre Ebû Hanîfe hadis âlimi değildir. Zira onun iddiasına göre Ebû Hanîfe sadece yüz otuz hadis rivayet etmiş; bunlardan yüz yirmi tanesinde ya isnadı ya da metni değiştirerek hata yapmıştır. Hataları doğrularını geçince terk edilmeyi ve naklettiği rivayetlerin delil alınamayacağı anlaşılmıştır. Ayrıca İbn Hibbân'a göre Ebû Hanîfe mürciî olup insanları ircâ düşüncesine davet ettiği için de rivayetleriyle delil getirilemez. Belki de İbn Hibbân'ın, Ebû Hanîfe ile ilgili en ilginç yorumu şu olmuştur: "*Belli başlı bütün şehirlerde ve diğer yerlerde, imamlar ve din konusunda vera sahibi olunan kişilerin tamamı onu tenkit etmişlerdir.*" Yine İbn Hibbân'ın iddiasına göre Sufyân es-Sevrî şöyle demiştir: "*Ebû Hanîfe, iki kere küfürden dolayı tövbeye davet edildi*" Aynı şekilde İbn Hibbân'ın nakline göre Ca'fer b. Muhammed es-Sâdik (ö. 148/765) Ebû Hanîfe'yi tel'in etmiştir.

İbn Hibbân, daha sonra Ebû Hanîfe'nin bazı hadislere itiraz edip bazılarını da hafife aldığına dair bir takım nakiller sunmaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin rivayetlere ters düşen bazı fetvalarını zikretmektedir.

İbn Hibbân, bu nakillerden sonra hadis münekkidlerinin Ebû Hanîfe ile ilgili kanaatlerini zikretmektedir. Ona göre Süfyân es-Sevrî şöyle demiştir: "*Ebû Hanîfe, sika ve güvenilir değildir.*" Aynı şekilde Abdullah b. Mubârek, Ebû Hanîfe'yi hadiste yetim olarak tavsif ettiği ve İbn Mubârek ömrünün sonunda ondan hadis almayı terk ettiğini belirtmektedir. Ahmed b. Hanbel de ondan hadis rivayet etmeyi hoş karşılamamıştır.

İbn Hibbân'ın, Ebû Hanîfe ile ilgili hiçbir insaf sahibinin kabul edemeyeceği şu görüşleri de aktarmıştır:

- Ebû Hanîfe şöyle demiştir. "*Hişâm b. Urve hariç, karşılaştığım her Şeyh'e, hadisinden olmayan bir takım şeyleri ekledim.*"

- Ebû Hanîfe'ye, domuz etinin yenilmesi soruldu. Kendisi: "*Bir sakıncası yoktur*" şeklinde cevap verdi.

- Ebû Hanîfe şöyle demiştir: "*Herhangi bir kişi, Allah'a yakın olmak ümidiyle bu katıra (البعل) ibadet ederse bundan bir beis görmüyorum*" (İbn Hibbân, 1396, III, 64-73).

Herhangi bir akli selimin, Ebû Hanîfe'nin böyle söylediğini düşünmesi mümkün değildir. Ayrıca bu rivayetin senedinde yer alan Mahfûz b. Ebî Tевbe'nin, Ahmed b. Hanbel tarafından zayıf kabul edilmiştir (İbn Ebî Hâtim, 2010, VIII, 423). Aynı şekilde râvi, Ukaylî tarafından da zayıf olarak nitelenmiştir (Ukaylî, 1984, VIII, 488). Nitekim Kevserî de; "*Dünyada katıra ibadet eden birisi var mı, ta ki Ebû Hanîfe bunu tasvip etsin? Ümmetin*

yarısı dini konularda kendilerine imam kabul ettiği Ebû Hanîfe'nin, katıra ibadet etmeye davet etmesi mümkün mü?" diyerek bu rivayeti tenkit etmektedir. Kevserî'ye göre bu rivayeti nakledenlerin tavrı mezhep taassuptan kaynaklanmakta ve Ebû Hanîfe ve arkadaşları hakkında yazdıkları bu hezeyanları bir gün karşılıklarına çıkacaktır. Zira din ve akıl onların bu yaklaşımları kabul etmesi mümkün değildir (Kevserî, 1998, s. 79).

Görüldüğü gibi İbn Hibbân, Ebû Hanîfe'yi hem Mürciî hem de ona davet etmekle suçlamaktadır. Halbuki Buhârî sadece onun Mürciî olduğunu savunmuş; İbn Ebî Hâtim ise onun Mürciî olup olmadığına hiç değinmemiştir. Biraz sonra zikredeceğimiz üzere Ebû Hanîfe'yi en ağır ifadelerle eleştirenlerin başında İbn Âdî gelmektedir. O da Ebû Hanîfe'nin mürcie düşüncesine davet ettiğine dair herhangi bir ifadede bulunmamaktadır. Eğer Ebû Hanîfe'nin böyle bir yaklaşımı olsaydı muhakkak diğer tüm münekkitler tarafından da dile getirildi.

4. İbn Adî'nin (ö. (ö. 365/976) el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl: Ebû Hanîfe'nin hayatını geniş bir şekilde ele alan âlimlerden birisi de İbn Adî'dir. Onun açıklamaları tahkik edildiğinde, daha çok Ebû Hanîfe'nin aleyhindeki nakillere yer vermiştir. Kendisi Ebû Hanîfe'nin nesebi ile ilgili kısa bilgileri verdikten sonra, Süfyân es-Sevrî'nin, Ebû Hanîfe'yi لا تقتولا مأمون، (sika ve güvenilir olmadığı) tabirlerle nitelediğini aktarmıştır (İbn Adî, 1997, VIII, 236).

Yahyâ b. Maîn genel olarak Ebû Hanîfe'yi sika kabul etmiştir. Ancak İbn Adî'nin rivayetine göre Ebû Hanîfe'nin durumu Yahyâ b. Maîn'e sorulmuş, o da; "Onun hadisi yazılmaz" demiştir. İbn Adî'nin bu nakli tenkide açık olduğunu belirtmek isteriz. Zira Muhammed b. Sa'd el-Avfi'nin, Yahyâ b. Maîn'in şöyle dediğini iştmiştir: "Ebû Hanîfe sika birisidir, ancak ezberlediği hadisleri rivayet etmektedir" (Mizzî, 1980, XXIX, 423). Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yahyâ b. Maîn'in; "Ebû Hanîfe'nin hadisleri yazılmaz" sözü sadece İbn Adî'nin eserinde yer almaktadır. Hâlbuki Ebû Hanîfe'nin aleyhindeki bütün nakilleri bir araya getiren İbn Hibbân bile bu ifadeye yer vermemiştir. Bu da İbn Adî'nin bu nakli zayıf olduğunu söyleyebilir.

İbn Adî, Ebû Hanîfe'nin isnadı pek önemseydiğini iddia etmektedir. Delil olarak da Süfyân b. Uyeyne'nin şu sözünü nakletmektedir: "Ben Kûfe'ye gittim, onlara Amr b. Dînâr'dan o da Câbir Zeyd'den rivayet ettiği bir hadis rivayet ettim. Kûfe halkı bana Ebû Hanîfe, bu hadisi Câbir Abdullah'tan rivayet ettiğini söylediler. Ben de bu hadis, Câbir b. Zeyd'den rivayet ettiğini biliyorum. Bu durum Ebû Hanîfe'ye soruldu. O da: "Önemli değil, ister Câbir Abdullah'a, isterseniz Câbir Zeyd'e nispet edin" (İbn Adî, 1997, VIII, 236). İbn Adî, Süfyân b. Uyeyne'nin naklettiği hadis metnini vermemektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe hangi bağlamda bu sözü söylediğini tespit etmek mümkün değildir. Ancak Amr b. Dînâr'ın, hem Câbir Zeyd, hem de Câbir Abdullah'tan rivayet ettiğin belirtmek isteriz (İbn Ebî Hâtim, 2010, II, 494; VI, 231; İbn Hibbân, 1973, V, 167).

Abdullah b. Yezîd'in nakline göre, Ebû Hanîfe şöyle demiştir: "Size rivayet ettiğim hadislerin çoğu hatalıdır." Ebû Hanîfe gibi, sadece ezberlediği hadisleri rivayet eden bir şahsiyetin, bilerek hata ve yanlış rivayetlerden bulunması düşünülemez (İbn Adî, 1997, VIII, 236).

İbn Adî'nin, Ebû Hanîfe ile ilgili en ilginç nakli şu rüya olsa gerektir: "Bir adam rüyasında Hz. Peygamber'i (s.a.s) görmüş ve şu soruyu sormuştur: Ya Resûlullah kimden hadis alalım? Hz. Peygamber (s.a.s) ona: "Süfyân es-Sevrî'den alın" demiştir. Adam ya Ebû Hanîfe? diye sormuş. Hz. Peygamber (s.a.s): "O, kendisinden hadis alınacak makamda değildir" demiştir (İbn Adî, 1997, VIII, 237).

İslam düşüncesinde rüyanın, herhangi bir meselede delil olunamayacağı bilinmektedir. Ayrıca cerh-ta'dîl gibi önemli bir konuda rüyanın delil olarak sunulması ilmi kriterlerle

açıklanması mümkün değildir. Özellikle İbn Adî gibi bir münekkit tarafından dile getirilmesi ve kullanılması düşündürücüdür.³

İbn Adî'nin nakline göre Ebû Hanîfe'nin, namazı Farsçayla başlanmasından herhangi bir sıkıntının olmadığını belirtmiştir. Ayrıca İbn Adî'nin rivayetine göre Nesâî, Ebû Hanîfe'yi cerh ifadesi olan leyse bikaviy tabiriyle nitelemiştir.(İbn Adî, 1997, VIII, 237) Ancak Nesâî Sünen'inde ondan rivayette bulunmuştur (Bkz. Nesâî, 2001, VI, 486). Bu durumda ya İbn Adî'nin nakli problemlidir veya Nesâî, zayıf kabul ettiği bir râviden rivayet edip kendisiyle çelişmiştir.

İbn Adî'nin, Ebû Hanîfe ilgili en ilginç nakli Fadl b. Abdullah'tan rivayet ettiği şu nakildir: “Doğu ve Batı arasında fakih kabul edilen âlimlerin tamamı, Ebû Hanîfe'yi kınamışlardır.”Başka bir rivayette de Ebû Dâvud'dan şu nakli rivayet etmektedir: “Ebû Hanîfe'yi tenkit etme konusunda âlimlerin icmaı vardır. Çünkü Basra'nın İmamı Eyyüb es-Sahtiyânî, Kûfe'nin imamı Süfyân es-Sevrî, Hicâz'ın imamı Mâlik, Mısır'ın imamı Leys b. Sa'd, Şam'ın imamı Evzâî, Horasân'ın imamı Abdullah b. Mübârek onun aleyhinde konuşmuşlardır” (İbn Adî, 1997, VIII, 241).

Görüldüğü gibi İbn Adî de İbn Hibbângibi Ebû Hanife'nin tenkidi üzerinde âlimlerin icmaı olduğunu iddia etmektedir. Hâlbuki daha sonra temas edeceğimiz gibi başta İmam Şâfiî, Abdullah b. Mübârek ve Yahyâ b. Maîn gibi birçok âlim Ebû Hanîfe'yi övmüş ve özellikle fıkıhta öncü olarak kabul etmişlerdir.

İbn Adî bir adım daha ileri giderek Hammâd b. Seleme'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Ebû Hanîfe bir şeytandı. Hz. Peygamber'in (s.a.s) hadislerini alır re'yi reddederdi.”

İbn Adî'nin, Ebû Hanîfe'nin aleyhinde olan birtakım nakilleri sunduktan sonra, bazı rivayetlere yer vermiştir. Kendisi bu rivayetler üzerinde Ebû Hanîfe'yi tenkit etmektedir. Mesela “İmamın kıraatı, kendisine tabi olanların kıraatı yerine geçer” anlamına gelen hadisi zikretmiştir. Bu rivayeti yedi farklı senedle aktarmıştır. Beş senesinde Ebû Hanîfe yer almış veEbû Hanîfe'nin yer aldığı bu beş sened, sahâbî olan Câbir b. Abdullah (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet etmiştir. Dolayısıyla hadis, merfu/mütassıl olarak kabul edilmiştir. İki senedle de mürsel, yani tabîî doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) naklettiği şeklinde gelmiştir. Mürsel olan rivayetlerin senesinde Süfyân b. Uyeyne ve Leys gibi meşhur tâbîiler yer almıştır. İbn Adî'ye göre bu rivayet aslında mürsel olarak nakledilmiştir. Sadece Ebû Hanîfe'nin yer aldığı varyantlar Câbir, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet etmiş ve hadis, merfu/mütassıl olarak gelmiştir. Onun iddiasına göre Câbir (r.a.), Ebû Hanîfe tarafından senede eklenmiştir. Delil olarak da Ebû Hanîfe'den rivayet eden el-Mukrî'nin şu sözünü zikretmiştir: “Ben Câbir b. Abdullah'ın Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet ettiğini söylemiyorum, Ebû Hanîfe söylüyor, ben onun bu iddiasından da beriyim.” Ayrıca Hasan b. Ammâra'ya göre Ebû Hanîfe, bu hadisle delil getirmesi için Câbir'i (r.a.) eklemiştir.(İbn Adî, 1997, VIII, 242). Dolayısıyla İbn Adî'ye göre bu hadis, sadece Ebû Hanîfe'nin yer aldığı senedlermerfu/mütassıl gelmiş, diğerleri ise mürsel olarak nakledilmiştir. Ancak İbn Mâce'ninSünen'inde yer alan bu rivayet İbn Adî'nin iddiasını çürütmektedir. Zira İbn Mâce bu rivayeti, Ebû Hanîfe'nin yer almadığı bir senedleCâbir b. Abdullah'ın, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) naklettiği şeklinde merfuolarak rivayet etmiştir. (İbn Mâce, 20102, I, 463, hadis no: 850)

İsmail Hakkı Ünal İbn Adî'nin bu yaklaşımını şu ifadelerle tenkit etmektedir: “Ebû Hanîfe'nin hiç ele alınır tarafını bırakmayan İbn Adî'nin derlediği haberler arasında, Ebû Hanîfe'ye şeytan yapanlar olduğu gibi, cerhine kabul edilebilirlik unsuru katmak için Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet edenler de vardır. Ne gariptir ki İbn Adî'nin Ebû Hanîfe'yi kötülüme hususunda ulemanın icmaı vardır diye naklettiği ve her beldenin imamının ayrı ayrı

³ Ricâl kitaplarında rüya kullanımı ile ilgili bkz. Kuzudişli, **The Use Of Dreams in Rijal Books**, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, say. 15, 2007, s. 273-300.

zikredildiği haber, tam tersine çevrilerek, işte bu âlimlerin takdirkâr ifadeleri karşısında Ebû Hanîfe'nin lehinde bir icma hâsıl olmuştur demek de mümkündür ve bekli doğrusu da budur. Zira Ebû Hanîfe'nin muasırı veya talebesi olan bu âlimlerin, onun hakkındaki övgü dolu ifadeleri birçok kaynakta yer aldığı gibi, onlardan günümüze intikal eden ve aralarındaki fikhî tartışmaları ihtiva eden eserler, onların birbirlerine yönelttikleri tenkidlerde ilmî edep ve anlayışın dışına çıkmadıklarını göstermektedir." (Ünal, 2010, s. 292.)

Muhammed Zâhid Kevserî, İbn Adî'nin bu yaklaşımını mezhep taassubuna bağlamıştır. Ayrıca Kevserî İbn Adî'yi şu ifadelerle tenkit etmektedir: "İbn Adî, fıkıh, nazar ve Arapça ilimlerinden uzak olmasına rağmen Ebû Hanîfe ve arkadaşları hakkında dili uzatan birisiydi. Daha sonra Ebû Ca'fer et-Tahâvî ile buluştu ve ondan ilim aldı. Bu buluşmadan sonra durumu biraz düzeldi. Öyle ki, Ebû Hanîfe'nin rivayetlerini ihtiva eden bir "Müsned" telif etti" (Kevserî, 1998, s. 169). Kevserî, İbn Adî'nin mezhep taassubu ile hareket ettiğini gösteren şu nakli de aktarmaktadır: "İbn Adî, Şâfiî'nin hocası İbrahim b. Muhammed b. Yahyâ el-Eslemî hakkında şöyle demiştir: 'Onun hadislerinin çoğunu gözden geçirdim, ancak onlar arasında münker bir hadise rastlamadım.' Halbuki Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibbân gibi hadis münekkitleri onu tenkit etmişlerdir. İclî onu râfızî, cehmî ve kaderî olmakla suçlamış ve 'hadisi yazılmaz' demiştir. Birçok münekkit onu yalancılıkla suçlamıştır" (Kevserî, 2002, s. 83).

5. el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) Tehzîbu'l-Kemâl: el-Mizzî, Ebû Hanîfe'nin künyesi ile ilgili bir takım bilgileri vermekte ve Ebû Hanîfe'nin, ehl-i re'y imamı olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca el-Mizzî, Ebû Hanîfe'nin kimden rivayette bulunduğunu ve ondan kimin rivayet ettiğine dair uzun bir isim liste sunmaktadır.

El-Mizzî'nin eserinde Ebû Hanîfe'nin şöyle dediği rivayet edilmektedir: "İlim talep etmek istediğimde ilimlerin sonuçlarını araştırarak bir seçim yaptım. Bana; 'Kur'an'ı öğren' denildi. Ben de şayet Kur'an'ı öğrenirsem (hıfz edersen) bunun sonucu ne olur diye sordum. Bana şöyle denildi: 'Sen mescitte oturursun, çocuklar senin yanında Kur'an okurlar, senden daha hafız veya en azında senin seviyende çocuklar çıkacaktır ve bu konuda senin önderliğin son bulacaktır.' Peki ben hadisleri rivayet edip yazsam ne olur diye sordum. 'Sen büyüüp yaşlandığında çocuklar ve gençler senin yanına gelecek ve senden hadis rivayet edeceklerdir. Ancak onlar senin adına yalan uydurmayacakları konusunda emin olamazsın. Dolayısıyla onların uydurmaları senin için bir kusur olacaktır' dediler. Ben de buna gerek yok dedim. Dil bilgisi ve Arapçayı öğrensem sonuç ne olur diye sordum. Bana: 'Sen bir öğretici olarak oturursun ve rızkın çoğalır' dediler. Bunun sonu yok dedim. Şayet şiire yönelsem ve en meşhur şair olursam ne olur dedim. Bana: 'Sen birisini översin, o da sana bir takım hibelerde bulunacaktır. Eğer sana bir şey vermezse onu kötülersin ve sen suçsuz olanları sövmüş olursun' dediler. Buna gerek yok dedim. Eğer kelim ilmiyle meşgul olsam sonuç ne olur diye sordum. Bana: 'Kelim ilmiyle meşgul olan tenkitlerden salim kalması mümkün değildir. Ya zındıklıkla suçlanıp öldürülsün veya teslim olursun, o zaman da kınanmış birisi olursun' dediler. Peki fikhî öğrensem sonuç ne olur diye sordum. Bana: 'Sorarsın, insanlara fetva verirsin, genç de olsan kadılığı talep edersin' dediler. Ben de bu ilimden daha yararlı bir ilim yoktur dedim ve fıkıh ilmine sarıldım."

Yukarıdaki rivayete bakıldığında Ebû Hanîfe'nin, dünya şöhreti için fıkıh ilmine talip olduğu söylenebilir. Ancak bu rivayet tahkik edildiğinde hem sened hem de mana açınsındangüvenilir olmadığı görülecektir. Bu rivayetin senedinde Muhammed b. Şucâ' yer almaktadır. Bu şahıs hadis bazı münekkidler tarafından cerhin en ağır ifadesi olan kezzâb/yalancı tabiriyle nitelenmiştir. Mana açısında ise şu şeklide tenkit edilebilir: Ebû Hanîfe'nin döneminde çocukların gelip hadis dinlenmelerine dair herhangi bir gelenek bulunmamaktaydı. Ayrıca o dönemde kelim ilmi müstakil bir disiplin olarak teşekkül etmemişti. Dolayısıyla sorunlu olan bir rivayet üzerinde bir algının oluşturulması doğru olmadığını belirtmek isteriz.

Mizzî, İbn Hibbân'ın aksine Ebû Hanîfe'yi öven rivayetlere yer vermiştir. Yahyâ b. Maîn'nin, Ebû Hanîfe'nin, hadiste sika olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Yahyâ b. Maîn'ınla ilgili şöyle demektedir: “Ebû Hanîfe, sadece ezberlediği hadisleri rivayet ederdi, ezberlemediği hadisleri rivayet etmezdi. Yahya b. Maîn başka bir sözünde de şöyle demektedir: “Bizim nezdimizde Ebû Hanîfe doğru olanlardandır, yalancılıkla itham edilmemiştir, kendisine kadılık teklifi yapıldı, ancak o reddetti.” Rûh b. Ubâde'nin nakline göre Ebû Hanîfe'nin ölüm haberi, İbn Cureyc'i çok üzmüştür. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin fakih oluşu hem Yezîd b. Hârûn hem de Süfyân es-Sevrî tarafından dile getirilmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, Süfyân es-Sevrî'yi övdüğünü, onun da Ebû Hanîfe'yi övdüğüne dair rivayet bulunmaktadır. Abdullah b. Dâvud ise, Müslümanların, Ebû Hanîfe'ye dua etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'yi öven âlimlerden birisi de Şâfiî'dir. Ona göre İnsanlar, fıkıh konusunda Ebû Hanîfe'ye borçludur. Cerh ve ta'dîl ilminde Yahyâ b. Saîd el-Kattân önemli bir şahsiyettir. Kendisi Ebû Hanîfe ile ilgili şöyle demiştir: “Ebû Hanîfe'nin görüşünden (re'y) daha güzel bir görüş işitmedik ve biz onun birçok sözünü aldık.” Ayrıca Yahyâ b. Maîn'e göre Yahyâ b. Saîd el-Kattân birçok konuda Kûflerin görüşüyle etmiştir. Bu da gösteriyor ki, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını güvenilir kabul etmiştir. Ebû Hanîfe ile ilgili belki de en sağlıklı yorum Yezîd b. Hârûn'dan gelmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin hataları diğer insanların hataları, sevapları da diğer insanların sevapları gibidir. (Bkz. Mizzî, 1980, XXIX, 417-444).

6. Zehebî'nin (ö. 748/1348) Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ: Zehebî, bu eserinde Ebû Hanîfe'nin hayatını geniş bir şekilde anlatmıştır. Onu imam, milletin fakihî Irak'ın âlimi olarak tanıtmıştır. *Tezkiratu'l-Huffâz* adlı eserinde ise onu “en büyük imam” anlamına gelen الامام الاعظم, Irak'ın fakihî, âlim, vera sahibi, çok ibadet eden ve şanı yüce olan tabirlerle nitelmiştir (Zehebî, 1998, I, 126).

O da Mizzî gibi hocaları ve ondan hadis rivayet edenlerin isimlerini uzun bir liste şeklinde vermiştir. Zehebî, Ebû Hanîfe'yi öven nakilleri ele almış, onu zemmeden herhangi bir rivayette yer vermemiştir. Bu da İbn Hibbân'ın ve İbn Adî'nin, Ebû Hanîfe'nin aleyhinde zikrettikleri rivayetlerin sıhhatine gölge düşürdüğü söylenebilir. Özellikle İbn Hibbân'ın; “*Belli başlı bütün şehirlerde ve diğer yerlerde, imamlar ve din konusunda vera sahibi olunan kişilerin tamamı Ebû Hanîfe'yi tenkit etmişlerdir*” sözünün, ne kadar dayanaksız olduğu ortaya koymaktadır.

Zehebî'ye göre Ebû Hanîfe, Enes b. Mâlik'i görmüş, ancak sahâbeden herhangi bir rivayette bulunmamıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe, rivayetlere önem vermiş ve onlarla ilgili yolculuk bile yapmıştır.

Mizzî'nin eserinde geçtiği üzere Ebû Hanîfe'nin, ilim talep ederken bir seçimde bulunduğunu ve özellikle ilimlerin sonuçlarına göre bir alan seçtiğini ifade eden rivayete yer vermiştir. Zehebî de bu rivayeti nakletmiş ve mevzu olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ona göre eğer bir insan, dünya makamları için bu ilimleri talep ederse, böyle düşünebilir. Ancak Allah rızasını arzulayan hiç kimse, Kur'an eğitimini küçümseyip terk edemez. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Sizin en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğreteninizdir*” buyurmuştur. Ayrıca İslam düşüncesine göre Mescitler en üstün mekânlar olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde çocukların eğitimi kendisine teşvik edilen bir eylemdir. de. Dolayısıyla Ebû Hanîfe gibi bir şahsiyetin bütün bunları göz ardı etmesi mümkün görünmemektedir. Bu çerçevede düşünüldüğünde bu rivayetin mevzu olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca rivayetin senedinde güvenilir olmayan râviler de yer almaktadır. Ayrıca Zehebî'ye göre o dönemde çocukların hadis dinlemeleri ile ilgili herhangi uygulama bulunmamaktaydı. Daha çok büyük âlimler hadisleri talep etmekteydi. Çocukların hadis dinleme geleneği hicri üçüncü yüz yıldan sonra ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde o dönemde Kur'an'dan başka herhangi bir ilim de yoktu. Fıkha dair hiçbir kitap tedvin edilmemişti. Ayrıca Zehebî, o dönemde Kelam ilminin de olmadığını vurgulamıştır.

Zehebî, Ebû Hanîfe'nin "hilim sahibi ve fakîh olduğunu ifade eden nakillere yer vermiştir. Ayrıca onunşu meşhur sözünü de aktarmıştır: "Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelenleri baş göz üstüne kabul edeceğiz. Sahâbeden gelenlerin arasında tercih yaparız. Bunun dışındakilerden gelenlere gelince; onlar da adam, biz de adamız." Ebû Yûsuf'tan gelen şu nakil ise Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet etme metodunu net bir şekilde ortaya koymaktadır: "Rivayete bulunan kişinin, hadisi duyduğu andan itibaren rivayet edeceği zamana kadar ezberlemesi gerekmektedir." Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, râvinin zabtına çok önem vermiştir.

Zehebî, Abdullah b. Mubârek, İmam Şâfî ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın, Ebû Hanîfe'yi övdüğü nakillerden farklı olarak şu rivayetlere yer vermiştir:

- "Ebû Hanîfe'nin aleyhinde, ancak cahil ve haset sahibi konuşabilir."
- "Ebû Hanîfe'nin, fıkıhla ilgili sözleri, şiirden daha çok derin anlamları içermektedir."
- "Ebû Hanîfe'nin yanında otur ve ondan fıkıh öğren, eğer İbrahim en-Nehaî hayatta olsaydı ondan fıkıh almak için onunla beraber otururdu."

- "Ebû Hanîfe, insanların en fakîhidir."

Zehebî, Ebû Hanîfe'nin, özellikle kâdılık görevini kabul etmediğini ve bundan dolayı cezaevine düştüğünü vurgulamaktadır (Zehebî, 2014, VI, 390-403).

7. İbn Hacer el-Âskalânî'nin (ö. 852/1449) Tehzîbu't-Tehzîb: İbn Hacer, Ebû Hanîfe'nin nesebi ile ilgili bir takım bilgileri vermektedir. Daha sonra Ebû Hanîfe'nin kimden hadis rivayet ettiğini kimin ondan rivayette bulunduğunu belirtmektedir. O da, Zehebî gibi Ebû Hanîfe'nin güvenilir olduğunu ifade eden şu nakillere yer vermektedir.

- Abdullah b. Mubârek şöyle demiştir: "Ebû Hanîfe, insanların en fakîhidir. Fıkıhta onun gibisini görmedim. Eğer Allah (c.c.) Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî ile bana yardım etmeseydi ben de diğer insanlar gibi olurdu."

- Yahyâ b. Saîd el-Kattân şöyle demiştir: "Allah'a yalan söyleyemeyiz, Ebû Hanîfe'ninre'yinden daha güzel bir şey işitmedik ve biz onun birçok sözünü aldık (amel ettik)."

- İmam Şâfî şöyle demiştir: "İnsanlar fıkıh konusunda Ebû Hanîfe'ye boçludur."

İbn Hacer, Zehebî'nin de yer verdiği bazı nakilleri aktarmakta ve Ebû Hanîfe'nin menkıbelerinin çok olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca İbn Hacer, Ebû Hanîfe'nin aleyhinde olan herhangi bir rivayeti aktarmamaktadır (Bkz. İbn Hacer, h. 1326, X, 449-452).

II. Eleştirilerin Analizi

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, tabakât ve menâkıb kitaplarında Ebû Hanîfe'yi öven ve yeren nakilleri bulmak mümkündür. Bazılarına göre Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) övgüsüne mazhar olan bir kişidir. Bazılarına göre de Ebû Hanîfe bit'atçı ve tekfir edilmesi gereken bir şahsiyettir. Bu da söz konusu kaynaklardaki bilgilerin ihtiyatla karşılanmasını zorunlu kılan bir husustur (Yavuz, 1994, s. 139). Âlimlerin bu yaklaşımının hicri ikinci asırdan itibaren gittikçe sertleşen fırka ve mezhepler arası mücadelelerden kaynaklandığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin, bu kötülüme kampanyasına en çok maruz kalan isimlerden olmasının arka planında mezhep taassubuyla beraber siyasi çıkarların da etkili olduğu söylenmektedir. (Sinanoğlu, 2012, s. 53).

Buhârî ve İbn Hibbân başta olmak üzere hadis münekkitleri, Ebû Hanîfe'yimürceî olmakla suçlamaktadırlar. Ancak Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem ile daha sonraki dönemlerde mürceî tanımı ile ilgili bir ittifaktan söz etmek zor görünmektedir. Nitekim Yusuf Şevki Yavuz konuyla ilgili şu açıklamaları yapmaktadır: "Âlimler arasında Ebû Hanîfe'nin mürceî'ye nisbet edilmesini, bu mezhebin mensuplarından Gassân el-Kûfî tarafından yapılan bir rivayete bağlayanlar bulunduğu gibi bunu Ebû Hanîfe'nin iman görüşüyle irtibatlandırılanlar da vardır. İkinci gruba göre Ebû Hanîfe, günah işleyenlerin mümin olduğunu savunup akıbetlerini âhirete bırakması veya Allah'ın iradesine havale etmesi (ircâ) sebebiyle ilk defa Hâricîlerden Nâfi' b. Ezrâk, daha sonra da Mu'tezile âlimleri tarafından mürceî olarak nitelendirilmiş, bu sebeple mezhep tarihçileri de bunlara uyararak onu Mürceî'den

göstermişlerdir. Gerçi Ebû Hanîfe'nin akaid risâlelerinde ircâ terimi, günah işleyenlerin akabetini ilahi iradeye havale etme anlamında kullanmıştır. (bkz. el-Âlim ve'l-Muteallim, s. 24) Ancak bunun mezhepler tarihi kaynaklarında tarifî yapılan ve iman eden kişiye günah işlemenin hiçbir zarar vermediğini temel görüş olarak benimseyen Mürcie ile bir ilgisi yoktur. Öyle olsaydı âkidesini benimseyip nakleden öğrencileri de aynı görüşü savunurlardı. Hâlbuki onlar Mürcie'yi eleştirmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin, günah işleyenlerin mümin olduğuna dair görüşünün Selefiyye de dahil olmak üzere bütün Ehl-i sünnet'çe benimsendiği dikkate alınırsa onun Mürcie'ye nispet edilmesinin, mezheplerle kavramların o devirde henüz yerleşmemesinden kaynaklandığı ortaya çıkar. Esasen Ebû Hanîfe döneminde yeni teşekkül etmeye başlayan Ehl-i sünnet mezhebi için bu ad henüz kullanılmadığından akaid meselelerinin her biriyle ilgili olarak Ehl-i sünnet âlimlerine farklı isimlerin verildiği de bilinmektedir." (Yavuz, 1994, s. 142-143).

Bu bağlamda İmam Ebû Hanîfe'nin, iman ve amel konusunda Mürcie ile örtüşen bazı görüşlere sahipse de imanın tanımı gibi temel itikadî konularda onlardan tamamen ayrıldığı söylenebilir. Nitekim o, "imanın sadece sözden ibaret olduğu" biçimindeki Mürcie iddiasının aksine, imanın "tasdik ve ikrar" olduğunu ısrarla savunmaktadır. (Ebû Mansûr, 1312, s. 16). Ayrıca Ebû Hanîfe, Osman el-Bettî'ye yazdığı bir risalesinde icrâ hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. O, bazı kesimler tarafından Mürcie'den olmak ya da bir Mürciî olmakla suçlanmasını reddederek kendisini şöyle savunmuştur: "Zikrettiğin Mürcie meselesine gelince; Bid'at ehli, hakkı ve doğruyu söyleyen kimseleri bu isimle adlandırılırsa, hakkı söyleyenlerin bunda ne günahı vardır? Oysa bu şekilde isimlendirilenler adalet ve sünnet ehli kimselerdir. Mürcie ismini de ancak onlara düşman olan kimseler vermiştir." (Öz, 2017, s. 63). Dolayısıyla yukarıda değindiğimiz gibi Ebû Hanîfe'nin, Mürcie olduğu gerekçesiyle hadisleri terk edilmesi yaklaşımının, objektif olmadığını ve mezhep taassubundan kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Hadis münekkitlerinin ortaya koyduğu diğer bir ilke de; bid'at olarak kabul edilen fırkalara mensup olan şahsiyetlerden, mezhep propagandasını yapmadığı sürece kendilerinden hadis rivayet etmekte bir beis görmemeleridir. (Bkz. Bağdâdî, 2006, s. 112). Buhârî'nin ifadesine göre Ebû Hanîfe, Mürciî kabul edilse bile yine ondan hadis rivayet edilebilmelidir. Nitekim bu ilke ehl-i re'y dışındaki mezheplere karşı uygulanmış ve râvi mezhebin propagandasını yapmadığı sürece güvenilir kabul edilmiş ondan hadis rivayet edilmiştir. Mesela İbn Ebî Hâtim, babasının, Hakem b. Eslame'nin hem kaderiyye düşüncesini savunduğunu hem de sadûk olduğunu nakletmektedir (İbn Ebî Hâtim, 2010, III, 127). Yahyâ b. Bestâm el-Asfer de kaderî olduğu halde Ebû Hâtim tarafından şeyh, sadûk olarak nitelenmiş ve hadisinde bir beis olmadığı ifade edilmiştir (İbn Ebî Hâtim, 2010, IX, 162). Aynı şekilde bazı Şii râviler Şiilikte aşırı gittiği için tenkit edilmiştir. İbn Ebî Hâtim *el-Cerh ve't-Ta'dil adlı eserinde* Şiilikte aşırı gidenleri eleştirmiş ve onların bu özelliğine dikkat çekmiştir. Mesela Hakîm b. Cubeyr el-Esedî ile ilgili âlimlerin tenkitlerini aktarmış ve babasının, onun Şiilikte aşırı gittiğini söylemiştir (İbn Ebî Hâtim, 2010, III, 216-217). Abdulvahhâb b. Hemmâm b. Nâfi' ve Amr b. Sâbit de, münekkidler tarafından cerh edilmiş ve Şiilikte aşırı gittikleri ifade edilmiştir (İbn Ebî Hâtim, 2010, VI, 88-286). Sadece Şii olmanın, râvinin cerhine sebep olmadığını gösteren bir örnek; Ali b. Buzeyme el-Cezerî ile ilgili aktarılan nakillerdir. İbn Ebî Hâtim'in nakline göre babası Ebû Hâtim, Ali b. Buzeyme'yi Şia'nın önde gelenlerinden kabul ettiği halde onun için sâlihu'l-hadis tabirini kullanmıştır. Ebû Zur'a da sika olarak kabul etmiştir (İbn Ebî Hâtim, 2010, VI, 225). Eğer sadece Şiilik râvinin cerhine sebep olsaydı Ebû Hâtim ve Ebû Zur'a, Ali b. Buzeyme el-Cezerî adlı râviyi güvenilir olarak kabul etmeyeceklerdi

Ehl-i re'y âlimlerinin bid'at ehli olarak kabul edilmek elbette ki mümkün değildir. Ancak ehl-i bid'at kabul edilse bile hadis münekkitlerinin bu ilkesine göre mezhebin propagandasını yapmadığı sürece güvenilir kabul edilmeli ve onlardan hadis rivayet edilmelidir. Fakat ricâl edebiyatı eserleri tahkik edildiğinde bazı râviler sırf ehl-i re'y olduğu

için tenkit edilmiş ve onlardan hadis alınmamıştır. Mesela İbn Ebî Hâtim'in nakline göre Ahmed b. Hanbel, Ebû Yûsuf hakkında şöyle demiştir: “O, sadûktur. Ancak Ebû Hanîfe'nin arkadaşı olduğu için ondan hadis rivayet edilmemelidir” (İbn Ebî Hâtim, 2010, IX, 249). İbn Ebî Hâtim, bu rivayeti nakletmekte ve herhangi bir yorumda bulunmamaktadır. Aynı durum Esed b. Amr (ö. 190/806) için de geçerlidir. İbn Ebî Hatim, bu zatı tanıtırken rehl-i re'y olduğunu vurgulamıştır. Yezîd b. Hârûn (ö. 206/822); “Ondan hadis almak helal değildir” demiştir. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel onun durumunu babasına sormuş, babası da “Esed b. Amr sadûktur. Ancak Ebû Hanîfe'nin arkadaşı olduğu için ondan hadis almak uygun değildir” demiştir (İbn Ebî Hâtim, 2010, II, 305). Nitekim Buhârî de Ebû Hanîfe ile ilgili “Mürçî olduğu için onun görüşü ve hadisi alma konusunda sükût (سكتوا عنه) ettiler” diyerek onun dâî oldupuna dair herhangi bir ifadede bulunmadığı halde onu tenkit edebilmiştir.

Sonuç

Ebû Hanîfe, daha çok ilk hadis münekkitleri tarafından tenkit edilmiştir. Mizzî, Zehebî ve İbn Hacer gibi müteahhir münekkitler tarafından övülmüş ve birçok konuda öncü kabul edilmiştir. Ayrıca ilk münekkitlerin ileri sürdüğü birçok argümanın, mezhep taassubundan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Aynı şekilde İmam Ebû Hanîfe'nin zemmine işaret eden nakillerin, cerh ve ta'dîl ilminin kriterlerine göre de tenkide açık olduğunu belirtmek isteriz. Bu bağlamda ricâl edebiyatında yer alan İmam Ebû Hanîfe aleyhtarı rivayetlerin çoğu mezhep taassubunun bir neticesi olup kabul görmediğini ve İmam Ebû Hanîfe'nin, bu iddialardan uzak beri olduğunu vurgulamak isteriz. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin tenkit edilmesi, cerh-ta'dîl ilminin bazı ilke ve prensiplerine de ters düştüğü görülmektedir. Özellikle Ebû Hanîfe'nin bazı ağır ifade ve suçlamalara maruz bırakılması, İslam düşüncesinde var olan tenkit geleneğine uymadığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- BAĞDÂDÎ, el-Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, **el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, **et-Târîhu'l-Kebîr** (thk. Mustafa Abdulkadir Ahmed Atâ) Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- EBÛ MANSÛR, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, **Şerhu Fıkhi'l-Ekber**, Matbaatu Meclisi Dâritei Maarif, Haydar Âbâd, 1321.
- KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, **Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ Sâkahû fî Tercemeti Ebî Hanîfemine'l-Ekâzib**, el-Meketebetu'l-Ezheriyyeli't-Turâs, Kahire 1988.
-, **Fıkhu Ehli'l-İrâk ve Hadîsuhum**, Meketebetu'l-Ezheriyyeli't-Turâs, Kahire 2002.
- Kuzudişli, Bekir, **The Use of Dreams in Rijal Books**, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, say. 15, 2007.
- MİZZÎ, Ebû'l-Haccâc Cemaleddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, **Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl** (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1980.
- NESÂÎ, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, **Sunenu'l-Kubrâ**, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2001.
- ÖZ, Mustafa, **İmam-ı A'zâm'ın Beş Eseri**, İFAV, İstanbul 2017.
- SİNANOĞLU, Abdulhamit, **İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ**, : Rağbet, İstanbul 2012.
- UKAYLÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, **ed-Duafâu'l-Kebîr** (thk. Abdulmu'tî Emîn Kala'cî), Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- ÜNAL, İsmail Hakkı, **İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, DİB, Ankara 2010.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Ebû Hanîfe”, **DİA**, İstanbul 1994, X, 138-143.
- YÜCEL, Ahmet **Hadis İlminde Tenkit Terimleri**, İFAV, İstanbul 2015.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Siyerü A'lâmi'n-Nubela** (thk. Şuayb Arnavut), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2014.

....., **Tezkiratu'l-Huffâz**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 126.

....., **el-Mukiza fî İlmi Mustalahi'l-Hadîs** (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), el-Matbûati'l-İslâmiyye, Haleb 1412.

MEMLÜK DÖNEMİ HANEFÎ MUHADDİSLERİ VE ŞAFİİLERLE OLAN MÜNASEBETLERİ¹

Nagihan EMİROĞLU²

Özet

Yaklaşık üç asır hüküm süren (VII-X) ve bir Türk devleti olan Memlûkler dönemi, her ilim dalında olduğu gibi hadis alanında da gerek âlimler gerekse ortaya konan eserler bakımından oldukça zengin bir dönemdir. Bu süreçte sadece Şafii mezhebinde değil ilk defa dört mezhep için ayrı kadılıkudatlar atanarak mezheplere karşı daha dengeli bir politika takip edilmiştir. Her ne kadar Şafii eğitim kurumları ve muhaddisler sayıca daha fazla olsa da bu dönemde bir mezhep olarak Hanefîlik ve Hanefî muhaddisler de oldukça dikkat çekici ve etkin konumdadır. İbn Balabân (ö. 739), İbnü't-Türkmânî (ö. 750), Moğultay b. Kılıç (ö. 762), Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâî (ö. 762), Aynî (ö. 855), İbn Kutluboğa (ö. 879) gibi Hanefî muhaddisler eserleri ve fikirleriyle İslâm düşüncesinin şekillenmesine önemli katkı sağlamışlardır. Ancak Hanefî muhaddisler bazen mezhep taraftarlığı yaparak Şafii muhaddislerle akademik rekabet halinde olurken bazen de birbirleriyle olumlu düzeyde bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Bu tebliğ söz konusu dönemde yetişen Hanefî muhaddisleri ve bu muhaddislerin Şafii meslektaşlarıyla olan olumlu-olumsuz münasebetlerini örneklerle göstermeyi amaçlamaktadır.

HANAFİ MUHADDİTHS OF MAMLUK PERİOD AND RELATIONSHIPS WITH SHAFİİ MUHADDİTHS

Abstract

Mamluk State is a Turkish State and Mamalukes reigned three centruies (VII-X). Period of Mamalukes is rich term as in the field of all science branches also in the field of hadith with regard to scholars and written works. In this time, Qadilqudats (chief qadi) were assigned for the first time for other three Sects as well as Shafii Sect. Thus, balanced policy was provided for four sects. Even though Shafii Educational Institution and Shafii Muhaddiths were too much, Hanafism and Hanafi Muhaddiths were quite effective position. İbn Balabân (d. 739), İbnü't-Türkmânî (d. 750), Moğultay b. Kılıç (d. 762), Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâî (d. 762), Aynî (d. 855) ve İbn Kutluboğa (d. 879) of Hanafi Muhaddiths made a significant contribution for the shaping of Islamic thought with their works and opinions. This study aims to demonstrate positive-negative relationships between Hanafi and Shafii Muhaddiths.

Giriş

Herhangi bir mezhebin teşekkülü ve geliştirdiği doktrinin benimsenip yayılma süreci uzun yıllar gerektiren ve tek bir sebebe bağlanamayacak kadar girift sosyal, kültürel ve dinî bir olgudur. Bu bağlamda Ebû Hanife ve talebelerinin temsil ettiği İrâk fıkıh ekolünün, Hanefî mezhebî olarak isimlendirilip kemikleşmesi yüzyıllarla ifade edilen bir süreci kapsamaktadır. Hulefâ-yi Râşîdîn ve Emeviler döneminde halife tarafından tayin edilen ve gönderildikleri yerlerde bağımsız olarak faaliyet gösteren müçtehid kadıların, İslâm coğrafyasının genişlemesi ile her bölgeye gönderilme imkânının azalmıştır. Bu durum ve ayrıca yargıda düzen ve istikrarın sağlanması ihtiyacı sebebiyle Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd'in Ebû Yusuf'u kadılıkudat tayin etmiştir. Bu tayinden sonra Irak fıkıh ekolüne (Hanefî mezhebi) mensup kadıların tayin edilmesi Hanefî mezhebinin bölgede tanınıp yayılmasına hizmet etmiştir. Daha çok Irak ve doğusunda yayılan Hanefî mezhebinin, Abbasîler döneminde tayin edilen Hanefî

¹ Bu bildiri, Çukurova Üniversitesi BAP'ın, SBA-2015-4856 ID'li projesi tarafından desteklenmiştir.

² Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, nyanar@cu.edu.tr

kadılar sayesinde giderek Mısır ve çevresinde de tanınması sağlansa da mezhebin Suriye ve Mısır'da yayılışını, bölgede Selçuklu/Türk hâkimiyetinin başladığı V. Yüzyılın ikinci yarısı olarak tarihlendirmek mümkündür. Ancak Suriye ve Mısır'ın Eyyübî hâkimiyetine girmesiyle kadılıkudatların Şâfiî mezhebi mensuplarından atanması ve Şâfiîler'in özel himaye görmesi sebebiyle gerek eğitim kurumları gerekse nüfus itibarıyla Hanefîlik ikinci sırada yer almıştır (Bardakoğlu, 1997, XVI, 1-9). Bu çalışma Memlûkler döneminde Hanefî mezhebinin konumunu, bu dönemde yetişen bazı muhaddisleri ve onların Şâfiî meslektaşlarıyla olan ilişkilerini göstermeyi amaçlamaktadır.

Memlûkler Döneminde Hanefîlik

Bir Türk devleti olan Memlûkler döneminde yeni bir uygulama olarak sadece Şâfiîlerden atanan tek kâdilkudat yerine dört mezhepten ayrı kâdilkudat tayin edildiği görülmektedir. Nitekim 663 (1265) yılında Memlûk Sultanı Baybars, Şâfiî kâdilkudâta ilave olarak atadığı diğer üç mezhepten kadılarla önce Kahire'de kısa süre sonra Dımaşk'da ve zamanla diğer şehirlerde dört mezhep uygulamasını fiilen başlatmış oldu (İbn Kesir, 1998, XVII, 460; Aynî, 2009, I, 407). Her ne kadar Eyyübîlerin son yıllarına doğru el-Melikü's-Salih Necmeddin (637-647/1240-1249) tarafından vakfedilen Sâlihiyye Medresesi'nde dört mezhep fikhının okutulmaya başlanması ve Şâfiî kâdilkudata diğer mezheplerden naibler atanması dört mezhepten kâdilkudat uygulamasına geçişte zemin hazırlamışsa da bu değişimin sebepleri konusunda farklı görüşler ortaya atılmaktadır (Yalçın, 2016, 26-27). Bazı kaynaklar bu uygulamanın sebebi olarak Şâfiî kâdilkudat Taceddin İbn Bintü'l-Eazz'ın kendi mezhebine muhalif olan hukukî kararları uygulama noktasındaki çekincesi ile sultanın görüşlerine değer verdiği Emir Cemâleddin Aydoğdu'nun (ö. 664/12669) diğer üç mezhepten de kadı ataması doğrultusundaki teklifini göstermektedir (İbn Kesir, 1998, XVII, 461; Aynî, 2009, I, 407). Bu durumda uygulamanın temel sebebi Moğol saldırıları sebebiyle Şam ve Mısır'a yapılan göçlerle başta Hanefîler olmak üzere diğer mezhep müntesiplerinin sayısının artmasından doğan bir ihtiyaç olduğudur. Ancak bununla birlikte bu durumun mezhep rekâbetinin bir sonucu olarak Eyyübîler tarafından kurulan ve güçlendirilen Şâfiî ulemanın yargı sistemindeki gücünü kırmak ve böylece Şâfiî mezhebinin etkisini azaltmak olduğu da zikredilmektedir. (Yalçın, 2016, 29-31). Bu iddianın gerekçesi olarak Türklerin kurduğu Memlûk devletinde genel itibarıyla devlet adamları ve askerler arasında Hanefî mezhebinin yaygın oluşu nedeniyle sadece askerî davalara bakacak olan kadının Hanefîlerden atanmasının sorunu çözmeye yeteceği, buna rağmen özellikle Hanbelî ve Malikîlerin nüfus itibarıyla sayısının az olmasına karşın yargıda ihtiyaç olduğu öne sürülerek dört mezhep uygulamasına geçildiği ileri sürülmektedir. Ayrıca bazı kaynaklarda geçtiği üzere dört mezhep uygulamasının sebebi ile ilgili olarak mevcut Şâfiî kadının sert tutumu ve kendi mezhebine muhalif görüşleri uygulamak istememesinin de söz konusu kararın tek sebebi olarak gösterilemeyeceği ifade edilmektedir. Zira sultanın hoşnut olmadığı kâdilkudatı azledip yerine daha itaatkâr ve mutaassıp olmayan bir kadı atayabilecekken hakkında şikâyet bulunan Şâfiî kadısını görevde bırakıp diğer mezheplerden kadı ataması bu sebebin geçerli bir sebep olmadığını göstermektedir. (Tarsûsî, 1992, 15-16). Buradan hareketle esasen Türk Memlûk devlet adamlarının genellikle Hanefî mezhebine mensup olmalarının bu uygulamanın altında yatan gerçek sebep olduğu işaret edilmektedir. Öte yandan bu uygulamanın mutaassıp Şâfiîler tarafından hoş karşılanmadığı da görülmektedir. Zira Taceddin es-Subkî (ö. 771), Şâfiî kadısı İbn Bintü'l-Eazz'ın biyografisini verirken, dört mezhep tayini uygulamasını eleştirmekte ve Şam ile Mısır'ın Allah tarafından Şâfiîlerin hâkimiyetine bırakıldığı, Emevî Camii gibi önemli bir kuruma Şâfiî olmayan bir görevli atanmadığı, diğer mezhepten herhangi bir devlet bu bölgelere sahip olmaya kalktığında ise kısa ömürlü olup yok olmaya mahkûm olduğu ile ilgili ilginç nakiller aktarmaktadır. (Sübki, 1992, VIII, 319-321).

Her ne kadar bu uygulama Şâfiîlere oranla daha az müntesibi olan Hanefîleri memnun edecek bir uygulama olsa da Hanefîler yine de bu uygulama ile tatmin olmamışlar ve

Hanefîliğin devletin resmî mezhebi olmasını arzu etmişlerdir. Bu gayeleri doğrultusunda Memlûk sultanlarını ikna etmek üzere eser telif eden müellifler bile bulunmaktadır. Nitekim Hanefî kâdılkudâtlarından Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758) *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk* adlı eserinde, devletin bekâsı, müesseselerin tanzimi ve korunması, halkın menfaatlerinin muhafazası, Türk saltanatının devamı, sultana bağlılığın sağlanması açısından, o zamana kadar siyasî alanda daha çok tercih edilen Şâfiî mezhebine göre Hanefî mezhebinin çok daha uygun olduğunu ispat etmeye çalışarak Hanefîliğin devletin resmî mezhebi olmasını teklif etmektedir. (Kılıç, 2011, XL, 114; Tarsûsî, 1992, 18). Babası da bir kadılıkudat olan ve babasının kendisi lehine görevden çekilmesiyle vefatına kadar Hanefî kâdılkudâtı olarak görev yapan Necmeddin et-Tarsûsî, Memlûk Sultanını teklifi doğrultusunda ikna etmek için bazı fikhî meselelere dair Hanefî ve Şâfiî yorum farklılığını kullanmıştır. Nitekim bunlar arasında imametın Kureyşiliği meselesi dikkat çekmektedir. Tarsûsî, içlerinde meşhur muhaddis Nevevî'nin de bulunduğu pek çok Şâfiî'nin imametın Kureyşliliğini savunduğu bu nedenle de esasen Türk olan Memlûk sultanlarının emirliğini kabul etmediklerini iddia etmektedir. Hatta bununla da yetinmeyip Şâfiîlerin şer'ın kabul etmedikleri sultanın verdikleri mansıplarda görev yaptığını da kınayarak ifade etmektedir. Buna karşılık Şâfiî yorum ise Kureyşî olmanın devlet başkanlığı için değil imâmet için şart koşulmuş olmasıdır. Memlûk sultanları halife olmayıp, Kahire'deki Abbasî halifesi onları göreve getirmiş ve kendi adlarına ülkeyi yönetmelerini istemiştir. Buna göre Şâfiîlerin Memlûk sultanlarını tanımama gibi bir durum söz konusu değildir. Aynı şekilde Tarsûsî, Hanefîlere göre savaş durumunda sultanın, zenginlerin mallarından -rıızaları gözetilmeksizin- alabileceğini ifade etmekte buna karşın Şâfiî mezhebinde buna izin verilmediğini bildirmektedir. Nitekim Şâfiî âlimler İbn Abdilber ve İzzeddin b. Abdüsselam, Moğol saldırıları esnasında Memlûk sultanları, Seyfeddin Kutuz ve Muhammed b. Kalavun'un zenginlerin mallarından almalarına izin vermemişlerdir. Ayrıca Şâfiîlerin aksine Hanefîlerin cuma ve bayram namazlarının sultanın ya da naibinin izni ile kılınmasını şart koştukları, kimsenin mülkiyetinde olmayan ölü araziye ekerek canlandıran kimsenin ancak sultanın izni ile oraya sahip olabileceği, fethedilen yerdeki cizye ve toprakların devlete kalacağı ifade edilerek Hanefîliğin siyasi otoritenin güçlenmesi adına daha uygun bir mezhep olduğu, Şâfiî mezhebinin devletin yanında olmadığı izlenimi verilerek anlatılmaya çalışılmaktadır (Tarsûsî, 1992, 26-32).

Söz konusu fikhî meseleler esasen mezheplerin yorum farklılığından ileri gelmektedir. Kaldı ki Hanefî mezhebinin de devletin aleyhine yorumlanabilecek hükümleri bulunabilmektedir.³ Ancak burada önemli olan VIII. asır âlimlerinden bir kâdılkudâtın sadece devleti ilgilendiren meselelerde değil pek çok konuda oluşabilecek olan bu yorum farklılığını, Hanefî mezhebinin devletin yanında ve siyasi otoriteye en uygun mezhep gibi gösterirken Şâfiî mezhebinin devletin karşısında olduğunu ima etmesidir. Bu durum esasen Memlûkler döneminde Hanefîliğin durumunu, mezhep farkının âlimler arasında geldiği noktayı ve mezhep taasubunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Hanefî ve Şâfiîler arasındaki tartışmaların, karşılıklı olarak birbirlerine reddiye yazma şeklinde de gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim İmamü'l-haremeyn Cüveynî (ö. 483) Hanefîlere karşı bir risale kaleme almış, Hanefî âlim Sıbt İbnü'l-Cevzi (ö. 654) de Şâfiîlere reddiye yazmıştır. Ayrıca söz konusu reddiyelerin zaman zaman çoğunlukla Hanefî olan Türk sultan ve emirlerden destek gördüğünü söylemek de mümkündür. Zira Emir Sargıtmış en-Nâsırî (ö. 659) Hanefî kadılıkudatı Siraceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî'den (v. 773), Fahreddin er-Razi'nin (ö. 606/1210) Hanefîlere karşı yazmış olduğu risaleye reddiye yazmasını istemiştir (Tarsûsî, 1992, 23-24). Ancak her ne kadar Memlûkler döneminde gerek dört kadılıkudat uygulaması gerekse Memlûk sultanlarının genellikle Hanefî mezhebi mensubu olmaları sebebiyle ayrıcalıklı bir konuma geldiklerini söylemek mümkünse de bu durumu genellemenin de uygun olmayacağını söylemek mümkündür. Zira Makrizî, Memlûk

³ Nitekim Şâfiîlerin aksine yetim mallarından zekât alınmaması, kimsesi olmayanların mirasının devlete değil de yakın akrabalarına kalması gibi bazı hususlar bunlar arasında zikredilebilir. (Tarsûsî, 1992, 35-37).

sultanı, Nâsırüddin Muhammed b. Kalavûn'un mutaassıp bir Hanefî muhaddis ve fakihi İbnü't-Türkmânî'nin emirlerle çok sık bir araya gelmesinden hoşlanmadığını nakletmiştir (Makrizî, 1997, IV, 114). Bu durum bir takım imtiyaza sahip olan Hanefîlerin Memlûk sultanlarının iç içlerine fazlaca karışmasının doğurduğu bir hoşnutsuzluk olarak açıklanabilir. Nitekim J. Nielsen de Hanefîlerin bu tutumu gereği 700 ile el-Melikü'z-Zâhir Seyfüddîn Berkuk'un (ö. 801/1399) tahta çıktığı 784 yılları arasında Şafiilerden sadece sekiz kâdının görev yaptığını buna karşın Hanefîlerden aynı süre içerisinde on dört kâdının göreve getirildiğini belirterek bu duruma işaret etmektedir. Bu süre içerisinde köklü Şâfî İbn Cemâa ailesinden üç ferden 64 yıl gibi uzun bir süre görev yapmasına rağmen Hanefî İbnü't-Türkmânî ailesinden üç neslin sadece 24 yıl görevde kalabilmesi dikkat çekicidir. (Nielsen, 1984, 176).

Bazı Hanefî Muhaddisler

Memlûkler döneminde Şafii muhaddisler sayıca çoğunlukta olmakla birlikte Hanefî muhaddisler de devlet nezdinde son derece etkin konumdadır. Bahri Memlûkler döneminde ilk olarak başlayan dört ayrı kadilkudat uygulaması ile Hanefî muhaddisler de kadı olarak tayin edilerek idarî yapı içerisindeki konumlarını sağlamışlardır. Bu dönem İslâmî ilimlerin genelinde olduğu gibi hadis alanında da pek çok âlimin yetiştiği bir dönemdir. Bunlar arasında İbnü't-Türkmânî (ö. 750), Moğultay b. Kılıç (ö. 762), Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâî (ö. 762), Aynî (ö. 855), İbn Kutluboğa (ö. 879) gibi meşhur Hanefî muhaddisler, kaleme aldıkları telif, tahriç, ihtisar ve şerh türü eserlerde dönemin âlimleri arasında hatırı sayılır bir mevki teşkil etmişlerdir.

Alâeddin İbnü't-Türkmânî (ö. 750)

İlmî bir muhitte 683 yılında dünyaya gelen Ali b. Osman b. İbrahim el-Mardînî, aslen Mardinli olup ailesi Kahire'ye göç etmiştir. Mardin'den Mısır'a giden Türkmen soyundan oldukları için (Dölek, 1992, 17) ailesinin diğer fertleri gibi kendisi de İbnü't-Türkmânî nisbesiyle tanınmıştır. İlimle meşgul olan bir ailede yetişen İbnü't-Türkmânî'nin babası Fahreddin Osman b. İbrahim (ö. 731) meşhur Mısır Hanefî fakihi ve müderristir. Nitekim o, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-kebîr* adlı eserine şerh yazmış ve bu eserini Mansuriyye Medresesi'nde okutmuştur (Safedî, 2000, XIX, 306). İbnü't-Türkmânî'den iki yaş büyük olan kardeşi Ahmed b. Osman da (ö. 744) hadis, fıkıh, nahiv, edebiyat, mantık gibi çeşitli ilim dallarıyla meşgul olmuş bir âlimdir. Dimyâtî, İbnü's-Şihne, İbnü's-Savvâf gibi muhaddislerden hadis dinlemiş kendisi de hadis rivayetinde bulunmuştur. Kendisinden rivayette bulunan muhaddisler arasında Zehebî de bulunmaktadır. Mısır kâdî'l-kudât naibliği de yapan ve babasının Mansuriyye Medresesi'ndeki müderrislik görevini üstlenen (İbn Kesir, 1998, XVIII, 340-341) Ahmed b. Osman'ın pek çok eseri bulunmaktadır (Zehebî, 1990, 56-57; Safedî, 2000, VII, 121-122; İbn Kesir, 1998, XVIII, 340-341; İbn Hacer, 1993, I, 198; Süyûtî, 1967, I, 469).

Kardeşi Ahmed ile birlikte tahsiline babasından fıkıh okuyarak başlayan İbnü't-Türkmânî (Safedî, 2000, XIX, 326) Dimyâtî, İbnü's-Savvâf, Şehâbeddin el-Muhsinî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim es-Serûcî ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlerden istifade etmiş; tefsir, hadis, fıkıh, feraiz, arap dili ve şiirle meşgul olmuş, özellikle hadis, fıkıh ve aklî ilimlerde asrının önde gelen âlimlerinden sayılmıştır. (İbn Tağriberdî, 1992, X, 193; Polat, 2000, XXI, 234-235). Zeylâî (ö. 762/1320) ve Abdulkadir el-Kureşî (ö. 775/1373) gibi Hanefî fakih ve muhaddislerin yanında Irâkî (ö. 806/1403) gibi Şafii muhaddislere de hocalık yapmıştır. Nitekim Irâkî'nin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserini İbnü't-Türkmânî'den sema ettiği nakledilmektedir. (İbn Fehd, ts, 126). Çeşitli yerlerde müderrislik yapan İbnü't-Türkmânî, 748 yılında Zeynüddin el-Bestâmî'den boşalan Mısır Hanefî kadilkudatlığına getirilmiş ve vefatına kadar bu görevini ifa etmiştir. (Safedî, 2000, XXI, 206; İbn Hacer, 1993, III, 84; İbn Tağriberdî, 1992, X, 193). İbnü't-Türkmânî'nin oğulları İzzeddin Abdülaziz

ve Cemaleddin Abdullah da ilimle özelde hadisle meşgul olmuş İzzeddin b. Cema, Abdullah için, Kamiliyye Medresesi'ndeki müderrislik görevinden feragat etmiştir. Babasının vefatından sonra da Mısır Hanefî kadılıkudatlığı görevini de üstlenen Abdullah'ın Memlûk sultanları nezdinde hatırı sayılır bir mevki olduğu ve Şafii olan İbn Hacer'in, kendisinden sonra Hanefîlerden onun gibisinin gelmediği övgüsünden (İbn Hacer, 1993, II, 276) hareketle de Şafiiilerle olumlu münasebetlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Pek çok eser telif eden İbnü't-Türkmânî'nin Beyhâkî'nin *Sünenü'l-Kübra* adlı eserine yönelttiği eleştirilerin yer aldığı *el-Cevherü'n-nakî fi reddi ale'l-Beyhâkî*, İbnü's-Salah'ın *Ulûmu'l-hadis* adlı eserinin muhtasarı niteliğinde olan *el-Müntehâb fi ulûmi'l-hadis*, *Tahrîcu ehâdisi'l-Hidâye*, *Behcetü'l-erîb fi beyâni mâ fi Kitâbillahi mine'l-garîb* bu eserlerinden sadece bir kaçıdır. *el-Kifâye fi muhtasari'l-Hidâye* ismiyle Merginânî'nin (ö. 593/1196) meşhur eseri *el-Hidâye*'nin şerhine başladığı ancak vefatı sebebiyle bitiremediği eserini oğlu Abdullah'ın tamamladığı da nakledilmektedir. (Safedî, 2000, XXI, 206; Kureşî, 1993, II, 582-583; İbn Kutluboğa, 1992, 211; Polat, 2000, XXI, 234-235).

Babası, kardeşi, oğulları ve torununun çeşitli yerlerde müderrislik ve kadılık görevlerini üstlendikleri göz önüne alındığında İbnü't-Türkmânî ailesinin yaşadığı dönemde etkin bir Hanefî ailesi olduğunu söylemek mümkündür.

Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâî (ö. 762)

Doğum yeri ve tarihi hakkında fazla bilgi olmamakla birlikte nisbesinden anlaşıldığı üzere Zeylâî, aslen Somali bölgesinde Aden körfezi sahilinde bir liman şehri olan Zeylâ'dandır (Sifil, 2013, XXXIV, 352-354). Suyutî'nin *Tabakâtü'l-huffâz* adlı eserinde Zeylâî'nin biyografisini 723-749 (1323-1348) doğumlu kişilerin oluşturduğu bir sonraki tabakada zikretmesi gerektiği halde vefatı sebebiyle bir önceki tabakada zikrettiğini ifade etmesi (Süyûtî, 1994, 535) ve babası Yusuf ez-Zeylâî'nin 720 yılından önce vefat ettiği bilgisinden hareketle (Kureşî, 1993, III, 645) Zeylâî'nin 720'li yıllarda doğduğunu söylemek mümkündür (Sifil, 2013, 352). Osman b. Ali ez-Zeylâî, Alaeddin İbnü't-Türkmânî, Bahaeddin İbn Akîl ile dönemin meşhur muhaddisleri Zehebî ve Mizzî'den ders alan Zeylâî, hadis, fıkıh, arap dili ve nahiv gibi çeşitli ilimler tahsil etti. Fetva veren, ders okutan ve eser telif eden Zeylâî'nin en meşhur eseri *el-Hidâye*'nin hadisleri üzerine yapmış olduğu tahriç çalışmasıdır. *Nasbü'r-râye li tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* adını verdiği ve üzerine İbn Hacer ve Kasım b. Kutluboğa tarafından tekmil ve ihtisar yapılan bu eser, tahriç türünün en güzel örneklerinden kabul edilmektedir. Zeylâî eserinde sadece tahriç yapmamış, râvîlerin künye ve nisbelerine ve cerh ve tadil açısından durumlarına, rivayetlerdeki gizli kusurlara işaret ederek rical, hadis usûlü ve illet bilgisini, rivayetler arasında tercihte bulunarak da nâsih mensuh, muhtelifu'l-hadis ve fikhü'l-hadis alanlarındaki yetkin konumunu da ortaya koymuştur.⁴ Ayrıca Zeylâî, *Nasbü'r-râye*'de, *el-Hidâye* üzerine çalışması bulunan hocası İbnü't-Türkmânî'nin eserde yapmış olduğu hatalara da dikkat çekerek tenkit etmiştir (Acar, 2011, 77-99). Ahkâm hadisleri konusunda Zerkeşî, İbnü'l-Mülakkın, İbn Hacer ve Süyûtî gibi âlimler *Nasbü'r-râye*'den çokça istifade etmişlerdir. Zeylâî'nin, Zerkeşî'nin *Keşşâf* adlı tefsirindeki hadislerin tahririni yaptığı *El-İs'âf bi ehâdisi'l-Keşşâf* adlı eseri ile *Muhtasaru Şerhi Me'âni'l-âsâr* kaynaklarda zikredilen diğer eserlerindedir. Zeylâî 762 yılında Kahire'de vefat etmiştir. (İbnü'l-İrâkî, 1989, 56; Makrizî, 1997, IV, 258; İbn Tağriberdî, 1992, XI, 9; Süyûtî, 1967, I, 359; Tuğlu, 1996, 1-10).

İbn Hacer, hocası Irâkî'nin, Hanefî mezhebine mensup Zeylâî ile dostluğundan ve birbirleriyle olan yardımlaşmalarından bahsettiğini nakletmektedir. Buna göre Irâkî, Gazalî'nin *İhyâ* adlı eserindeki hadisler ile Tirmizî'nin ilgili bablarda başka rivayetlerin de olduğunu beyan ettiği yerlerin tahririnde Zeylâî'den; Zeylâî de *el-Hidâye* ve *Keşşâf* üzerine yaptığı tahriç çalışmalarında Irâkî'den istifade etmiştir. (İbn Hacer, 1993, II, 310; Süyûtî,

⁴ Zeylâî'nin *Nasbü'r-râye* isimli eserinden hareketle hadis ilmindeki yetkinliğinin ortaya konulduğu bir çalışma için bk. (Tuğlu, 1996).

1994, 535; Şevkânî, t.s., I, 402). İbn Hacer'in bu hususu ayrıca ifade etmesinden farklı mezhep mensubu bu iki âlimin dostluğu ve yardımlaşmalarının ilgisini çektiği anlaşılmaktadır.

Moğultay b. Kılıç (ö. 762)

689 yılında⁵ Kahire'de dünyaya gelen Ebû Abdullah Alâeddin Moğultay b. Kılıç b. Abdullah, Türk asıllıdır. Küçük yaştan itibaren ilme meraklı olan Moğultay, babasının kendisini ok talimi yapması için göndermesine rağmen kaçıp ilim halkalarına katılmıştır.⁶ 700'lü yıllardan itibaren ilim tahsiline başlayan Moğultay, 715 yılında da hadis eğitimi almaya başlamıştır (İbn Fehd, ts., 135). İbn Dakiku'l-id, Dimyâtî, Yusuf b. İbrahim ed-Debûsî (ö. 729/1328), Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ömer el-Vânî (ö. 735), Mizzî, İbn Seyyidunnâs gibi pek çok hocadan ders almış, ensap, Arap dili, şiir ve hadis ilimlerinde öne çıkmıştır. Bazı kaynaklarda ensap ilminde mahir olduğu ancak hadis ilminde behresinin az olduğu, yeteri kadar ilim tahsil etmediği de söylenen (İbn Rafi', 1982, II, 244; İbn Fehd, ts., 141; Süyûtî, 1994, 538; İbnü'l-İmad, 1992, VIII, 337; Şevkânî, ts., II, 312-313). Moğultay, Hanefî muhaddis ve tarihçi olan İbn Kutluboğa tarafından asrının imamı ve hafız olarak nitelendirilmiştir. (İbn Kutluboğa, 1992, 304).

Moğultay b. Kılıç, hocası İbnü's-Seyyidinnâs'ın (ö. 734/1333) vefatıyla boşalan Zahiriyye Medresesi'ndeki hadis kadrosuna atanmıştır. Hatib el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) dönemin sultanı ile görüşüp rica etmesi ile almış olduğu bu görev dolayısıyla Moğultay, tepkileri üzerine çekmiş, çokça tenkit edilmiştir. Bu görevi dışında Moğultay, Nâsiriyye, Ebû Huleyfe ve Sargıtamış medreseleri, Rükneddin Baybars Hankahı, Sâlihiyye Câmii, yine aynı zâtın tavassutu ile Kal'a Camii' gibi pek çok kurumda ders okutmuştur (İbnü'l-İrâkî, 1989, 72; İbn Kutluboğa, 1992, 305).

Moğultay, dil ve hadis üzerinde çalışanları için bir kaynak olarak nitelen yüzden fazla eseri kaleme almıştır. En büyük meşgalesi okuduğu eserlerdeki hataları bulup düzeltmek olan Moğultay'ın ikmâl, ıslah, zeyl, zevaid, cem türü pek çok eseri bulunmaktadır. En önemli eserlerinden biri Mizzî'nin Tehzîbü'l-Kemâl adlı eserindeki hatalara işaret ederek ikmâl ettiği İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl adlı eserinden pek çok muasırı ve talebesi istifade etmekle birlikte Moğultay'ın tenkitlerinde sert olduğu, aşırıya gittiği ve bazı yerlerde de haksız yere eleştirdiği gibi nedenlerle eser tenkit de edilmiştir. Hz. Peygamber'in siretine dair kaleme aldığı *ez-Zehrü'l-bâsim fî sireti Ebi'l-Kâsım*, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadis* adlı eseri üzerine yazdığı *Islâhu İbni's-Salâh fî Ulûmi'l-hadîs, el-İlâm bi sünnetihi aleyhisselâm* gibi çalışmalarını kaynaklarda belirtilen onlarca eserden⁷ sadece birkaçıdır (İbnü'l-İrâkî, 1989, 72; İbn Hacer, 1993, II, 353; Kandemir, 2005, XXX, 229-231).

Moğultay'ın aşka dair yazmış olduğu *el-Vâdihu'l-mübîn fî men üstüşhide mine'l-muhibbîn* adlı eseri ise onun çağdaşları arasında eleştiri ve alay konusu olmasına, bir süreliğine hapse girmesine ve kitaplarının piyasadan toplatılmasına sebep olmuştur. Eserde aşka dair kullandığı rivayetlerin sıhhat bakımından tenkit edilmesi ve Hz. Aişe ile Hz. Peygamber'in aşkı hakkında içerdiği bilgiler nedeniyle döneminde Moğultay, hadis bilgisi ve kişilik olarak zafiyet içinde olduğu eleştirilerine maruz kalmıştır. Onun bu zor duruma düşmesine neden olan esasen Türk asıllı Şamli Şafii bir muhaddis olan Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî'dir (ö. 761/1359). 745 yılında oğlu ile birlikte Kahire'ye gelen Alâî, çarşıda satılan kitaplar arasında Moğultay'ın söz konusu eserini görmüş ve eserde kullanılan hadislerin zayıf olduğu ve Hz. Aişe'yi layık olmadığı bir şekilde takdim ettiği gerekçesiyle

⁵ Bazı kaynaklarda doğum yılının 690 veya 690'dan sonra olduğu nakledilmektedir. Bk. (İbn Fehd, ts., 133; İbn Tağriberdî, 1992, XI, 8; Şevkânî, ts., II, 312).

⁶ Babasının bir kılıç ustası olduğu ve oğlu Moğultay'ı küçük yaştan itibaren asker olarak yetiştirmek istemesinden hareketle kendisinin ya da büyük dedelerinin Memlûk olabileceği ile ilgili yorum için bk. (Tozlu, 2011, 37-43).

⁷ Basılı ve yazma tüm eserleri ve muhtevaları için ayrıca bk. (Tozlu, 2011, 89-151).

Moğultay'ı kâdilkudât Muvaffakuddin Ebû Muhammed İbn Ebû Abdullah el-Hanbelî'ye (ö. 769/1367) şikâyet etmiştir. Moğultay'ı suçlu bulan kadı, onun hapse atılmasına ve eserin satışının yasaklanmasına karar vermiştir. Emir Bedreddin Canikli b. Muhammed el-Bâba'nın (ö. 746/1345) araya girmesiyle Moğultay serbest bırakılmıştır (İbn Hacer, 1993, II, 352; İbnü'l-İmad, 1992, VIII, 337).

Moğultay, ders aldığını bildirdiği Fahreddin el-Buhârî, Dimyâtî ve İbn Dakîku'l-îd'den aslında sema'nın bulunmadığı noktasında da bir takım tenkitlere maruz kalmıştır. Özellikle İbn Dakîku'l-îd'den olan semasının tarihi açıdan mümkün olmadığı iddia edilerek yalanlanmıştır. Zira Moğultay 702 yılında Kamiliyye Medresesi'nde İbn Dakîku'l-îd'den semada bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak Irâkî hocası Takıyyüddin es-Sübki'ye bu durumu sorduğunda onun, İbn Dakîku'l-îd'in 701 yılında rahatsızlandığını ve vefatına kadar da evine çekilerek orada yaşamını sürdürdüğünü anlattığını nakletmektedir. Irakî bunun üzerine İbn Dakîku'l-îd'in hizmetinde bulunan Taceddin Abdürrezzâk'a bu durumu sorarak hocanın naklini teyid etmiştir (İbn Hacer, 1993, II, 353; İbn Fehd, ts., 136-137).

Bulkînî, Irâkî, İbnü'l-Mülakkin gibi VIII. asrın meşhur muhaddislerine hocalık yapan Moğultay b. Kılıç (İbn Hacer, 2002, VIII, 125) 762 yılında Kahire'de vefat etmiş cenaze namazını Şâfiî muhaddis ve kâdilkudat İzzeddin b. Cemâa (ö. 767/1366) kırdırmıştır (İbn Kesir, 1998, XVIII, 633; İbn Fehd, ts., 141).

Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451)

762 yılında Gaziantep'de dünyaya gelen meşhur Buhârî şarihi Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-Aynî, ilimle meşgul olan bir aileye mensuptur. İlk eğitimini Gaziantep kadısı olarak da görev yapan babasından alan Aynî, kendi beldesinde çeşitli hocalardan sarf, nahiv, fıkıh, mantık, feraiz gibi çeşitli ilimleri tahsil etti. Bir süreliğine babasının yerine kadılık da yapan Aynî babasının vefatından sonra Halep'e ilim tahsili için yolculuk yaptı. Orada Cemaleddin Yusuf b. Musa el-Malâtî ve diğer bazı hocalardan ders aldı. 788/1386 yılında Halep'ten Kudüs'e geçen Aynî, orada Zahiriyye Medresesi ve Hankâhî'nin şeyhi Alâeddin Ahmed b. Muhammed es-Sîrâmî ile tanıştı. Aynî'nin Sîrâmî'den ders alması ve hocasının beğenisini kazanması, onun Kahire akademik çevresine dahil olmasına, tanınmasına ve ilmî hayatında önünün açılmasına imkân sağlamıştır. Zira Sîrâmî üst düzey yöneticilerle sıkı ilişkisi olan etkin bir âlimdi. Hocası ile birlikte Kahire'ye giden Aynî, burada tasavvufa intisap etti ve Zahiriyye sufilerinden biri oldu (İbn Tağriberdî, 1992, X, 286; Sehâvî, ts., X, 131; Broadbridge, 1999, s. 87)

Kahire'de adını duyurmaya başlayan Aynî, yöneticiler nezdinde de itibar kazanarak çeşitli idari görevlerde bulundu. 801 yılında Makrizî yerine Kahire mühtesipliğine getirildi. Aynî'nin talebesi İbn Tağriberdî'nin de işaret ettiği gibi bu tayin sebebiyle Aynî vefatına kadar, muasırı meşhur tarihçi Makrizî ile olumsuz, düşmanca bir tavır içinde olmuşlardır. Aynî zaman zaman bu görevinden alınsa da tekrar göreve getirilmiş ayrıca evkâf nazırlığı ve başkadılık gibi görevlerde de bulunmuştur. (İbn Tağriberdî, 1992, X, 286-287; Koçkuzu, 1991, IV, 271-272)

Aynî'nin iyi derecede Türkçe ve kısmen Farsça bilmesi sultanların teveccühünü kazanmasına imkân tanımıştır. Nitekim Aynî Arapça yazmış olduğu tarihini el-Melikü'l-Eşref Barsbay'a okuyup Türkçe açıklamasını yapmıştır. Sultan gerek tarih ile ilgili gerekse dinî konularda merak ettiği konuları Aynî ile müzakere etmiş hatta "Aynî olmasaydı İslâm adına hiçbir şey öğrenemezdik." diyerek Aynî'ye taltifte bulunmuştur. Barsbay'ın vefatından sonra görevinden azledilen Aynî evine çekildi ve 855 yılında Kahire'de vefat etti. Aynî'nin meşhur Buhârî şerhi *Umdetü'l-kârî* ve dönemin tarihi olaylarını anlattığı eseri *İkdü'l-cümân* başta olmak üzere pek çok eseri bulunmaktadır. (İbn Tağriberdî, 1992, X, 287; Sehâvî, ts., X, 131-135)

Memlükler dönemindeki Hanefî âlimler yukarıda geçen isimlerle sınırlı değildir. Biyografisi verilen âlimler dışında İsmâil b. İbrâhim Mecdüddin el-Belbîsî (ö. 802/1399), Bedreddin el-Aynî (ö 855/1451), Takıyyüddin Ebû'l-Abbas eş-Şümunnî (ö. 872/1468), Kâsım

b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Abdurrahman b. Ebû Bekir Zeynüddin el-Aynî (ö. 893/1487) gibi pek çok âlimi saymak mümkündür. Söz konusu âlimler hadis ilminin pek çok alanında eser telif etmiş, Memlûk medrese ve darulhadislerinde hocalık yaparak hadis ilmine katkı sağlamışlardır.⁸

Muhaddislerin Birbirleriyle Olan İlişkilerinde Mezhep Farklılığı

Memlûkler dönemi farklı mezheplere mensup çok sayıda âlimin ilmî ve idarî mevkiî açısından bir âlimin gelebileceği en üst düzeye erişebilme arzusu içinde olmaları söz konusu dönemde ciddi bir akademik rekâbet ortamı oluşturmuştur. Bu ortam içinde âlimler gerek telif eserleri vasıtasıyla gerekse bir araya geldikleri ilim meclislerinde birbirlerini tenkit etmekten, tartışmaktan geri durmamışlardır. Esasen ilmî tartışmalar, durağan bir ilmî çevreden ziyade fikir hareketliliğinin ve canlılığın olduğunun en önemli göstergesidir. Ancak insanî bir duygu olan daha iyi olma arzusuna mezhep taassubu da eklenince söz konusu âlimlerin hayat hikâyeleri arasında, muasırlarıyla olan münasebetlerinde istihfaf ve müstehzi bir tavrın sergilendiği bazı olumsuz örnekler de bulunmaktadır (Aynî, 1989, 22-23).

Daha önce bahsi geçen Moğultay b. Kılıç'ın yazmış olduğu eserden dolayı yaşadığı tatsızlığın temelinde mezhep farklılığı olduğu akla gelmektedir. Zira Moğultay'ın yazdığı eserinde zayıf ve asılsız rivayetler ile Hz. Aişe'ye yakışmayan bir üslup kullandığı gerekçesiyle kadıya şikâyet eden, Şâfiî bir muhaddis Ebû Saîd Halil b. Keykeldî el-Alâî'dir. Bu zât Moğultay'ı bazı hocaları ile karşılaşmadığı halde onlardan semasının bulunduğunu iddia ederek de eleştirmektedir (İbn Hacer, 2002, VIII, 125). Buradan bu iki âlimin aralarında bir çekişme olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kevserî Moğultay'ın Hz. Aişe'ye yakışmayan bir söz söylemesinin mümkün olmadığını düşünen ve onu hapisten kurtaran emirden söz ederken bu gibi anlaşmazlıkların akranlar arasında sıkça yaşandığını bunun temel sebebinin mansıp kavgası ve mezhep farklılığı olduğunu ifade etmektedir. Üstelik Kevserî Moğultay'ın, Zahirîye Medresesi'ndeki hadis kadrosuna atanmamış olması durumunda belki de bu tür tatsız bir olayın hiç yaşanmayacağına dair kanaatini de açıkça dile getirmektedir. Bununla birlikte Moğultay'ın bazı hocalarından seması bulunmadığını iddia eden Alâî, Irâkî ve diğer âlimlerin öne sürdükleri delillerinin kuvvetli olmadığını dile getiren Kevserî, bir âlimin eleştirilere maruz kalmasıyla kıymetinden hiçbir şey kaybetmeyeceğini de ekleyerek, Moğultay'ı gerek söz konusu kitabı gerekse bazı hocalarından seması bulunmadığı yönünde eleştirenleri tenkit etmektedir (İbn Fehd, Dimaşk ts., 137-140).

Birbirine muasır olan iki büyük muhaddis Aynî ve İbn Hacer bu tür bir rekabet ortamının izini sürmek adına önemli iki âlimdir. Zira eserleriyle ilim dünyasına büyük katkıları olan ve sonraki asırlarda, çalışmaları kaynak eser olarak kullanılan söz konusu âlimlerden Aynî mutaassıb bir Hanefî, İbn Hacer ise Şafii mezhebine mensup bir muhaddistir. Bu iki âlimin ayrı mezheplerden oluşu, aralarındaki rekâbetin artmasının en önemli sebeplerinden biridir. Bu âlimlerin farklı bakış açıları ve görüşleri telif ettikleri eserlerine de yansımış, birbirlerini telifâtları üzerinden tenkit etmişlerdir. Nitekim İbn Hacer'in meşhur Buhârî şerhi, *Fethu'l-bârî*'de özellikle ahkâm hadislerin şerh ve tevilinde kendi mezhebini desteklemeye çalışması ve yeri geldikçe Hanefileri eleştirmesi, muasırı Aynî'yi eseri hemen temin edip incelemeye sevk etmiş ve akabinde İbn Hacer'e yönelttiği tenkitleri yine bir Buhârî şerhi olan *Umdetü'l-kârî*'nin başında zikretmiştir. İbn Hacer ise Aynî'nin tenkitlerine cevap vermek üzere *İntikâdü'l-i'tirâz* adlı eserini kaleme almıştır (Sakallı, 1996, 137).

Aynî ile İbn Hacer'in birbirlerine karşı sert ve acımasız tutumları birbirlerine karşı ortaya attıkları intihal iddiasında da görülmektedir. Nitekim öncelikle Aynî, İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'sini yazarken Türk âlim Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derârî* adlı Buhari şerhinden isim vermeden istifade ettiğini öne sürmüş hatta Kirmânî'nin şerhi olmasaydı İbn Hacer'in Buhari şerhini tamamlayamayacağını iddia etmiştir (Sakallı, 1996, 85). İbn Hacer ise Aynî'nin tenkitlerine cevap verdiği eseri

⁸ Hanefî muhaddislerin, hadis usûlüne katkılarını görmek için ayrıca bk. (Özben, 2016, 1-31).

İntikâdü'l-i'tirâz'da Aynî'nin eserini 820 yılında, kendi şerhini elde ederek yazmaya başladığını, hatta ilk iki cildi bir yıl gibi kısa bir süre içerisinde yazdığı halde üçüncü cildi on sekiz yıl sonra tamamlayabildiğini ifade etmiştir. Ciltlerin telifi arasındaki bu uzun sürenin ise Aynî'nin kendi yazdığı ciltleri temin edemeyişi olduğunu iddia etmektedir. İbn Hacer'e göre ne zamanki Aynî, İbn Hacer'in talebelerinden istinsah edilmiş bir *Fethu'l-bâri* nüshası ödünç almış o zaman yazmaya kaldığı yerden devam etmiş ve asıl müellifine atıf yapmadan nakilde bulunmuştur (İbn Hacer, *İntikâd*, 1993, I, 10). Başka bir yerde ise İbn Hacer, Aynî'yi öfkesine yenik düşmekle ve anlayışının az olmasıyla itham etmiş ve ondan “gece uykusuz kalan ve bedenini bitkin düşüren bir şârihi hedef alan zâlim” olarak bahsetmiştir (İbn Hacer, *İntikâd*, 1993, I, 10). İbn Hacer yorucu ve uzun süren çalışmalarını çalan Aynî'yi zâlimlikle suçlamakta ve taassubun Aynî'nin gözlerini kör ettiğini ifade etmektedir (İbn Hacer, *İntikâd*, 1993, II, 30). Buna karşın Aynî de Umdetü'l-kârî'yi yazış amacını ifade ederken İbn Hacer'i kastederek sözü kötüleme ve çirkinliğe kadar vardırıarak kitab tasnif edenlere cevap vermek şeklindeki sözlerine yer vermiş ayrıca İbn Hacer'i kibirli olmakla suçlamıştır (Sakallı, 1996, 51, 67).

Aynî ile İbn Hacer arasındaki anlaşmazlık müelliflerin diğer eserlerinde de hissedilmektedir. Nitekim Aynî *İkdü'l-cümânfi tarihi ehli'z-zaman* adlı eserinde Sultan el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın (842-857/1438-1453) oğlu Nâsırüddin Muhammed b. Çakmak'ın (ö. 847) biyografisini aktarırken İbn Hacer hakkında ağır ifadeler kullanmaktadır. Aynî, İbn Hacer ve bazı âlimlerin önemli bir göreve tayin edilmek için söz konusu veliahtın yaşadığı ve uzunca bir merdivenle ulaşılan Kal'atülcebel'e üşenmeden her Cuma günde iki üç kez çıktıklarını bu nedenle de İbn Hacer ve onun gibi görev için emirlere yakın durmaya çalışan âlimlerin halk tarafından “fukahâü'l-atbâk (kışla fakihleri)”⁹ diye isimlendirildiğini alaycı bir üslupla aktarır. Ayrıca Aynî, bu tavırları sebebiyle içlerinde İbn Hacer'in de bulunduğu söz konusu âlimleri ilmin saygınlığını muhafaza etmekten yoksun olmakla itham etmektedir (Aynî, 1989, 25, 616-617).

Bu iki büyük âlim arasındaki çekişme edebiyat alanında da görülmektedir. Şiir ve arap dilinde de eserler veren Aynî, Memlük sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî (1412-1421) ve dönemiyle ilgili *es-Seyfü'l-mühenned fi sîreti'l-Meliki'l-Mü'eyyed* adlı manzum bir eser kaleme almış akabinde İbn Hacer, eserde yer alan 400 kadar beyitteki rekâketi göstermek üzere *Kaza'l-'ayn min nazmi gurâbi'l-beyn* adlı bir eser derlemiştir (Süyûti, 1965, II, 276; Kandemir, 1999, XIX, 528). Ayrıca Aynî Müeyyediyye Medresesi'nde görev yaptığı sırada medresenin minaresi yıkılmış, İbn Hacer ise bu durumu göz değmesine (ayn/العين) bağlayarak yazdığı beyitte Aynî'ye tarizde bulunmuştur (Süyûti, 1965, II, 276).¹⁰ Aynî de İbn Hacer'in bu beytine Allah'ın takdiri ile olan bu olayın göz değmesine bağlanmasının hata olduğunu, ille de bir sebep aranacaksa bunun taşın (الحجر) yerinden düşmesi olduğunu ifade eden bir beyitle karşılık vererek İbn Hacer'in isminden hareketle aynı usulle onun kadılıktan azline işaret etmektedir (Süyûti, 1967, II, 272; Sakallı, 1996, 58-59).¹¹ Nüfûz sahibi bu iki âlimin birbirlerine yaptıkları bu tarizlerden anlaşılabilir ki onları birbirlerine reddiye yazmaya sevk eden unsur sadece ilmî bir hatayı düzeltme arzusu değildir. Onların arasında gerek mezhep farklılığından gerekse aynı dönemde yaşamış olmanın da körüklediği akademik rekabetten kaynaklanan bir anlaşmazlığın olduğu muhakkaktır. Nitekim Süyûtî de iki âlim arasında bir yarış olduğuna işaret etmektedir (Süyûti, 1965, II, 276).

Aynî'nin iyi geçinemediği bir diğer âlim ise Makrîzî'dir (ö. 855). Önceleri Hanefî mezhebine mensup olduğu halde Makrîzî, dedesinin vefatı ile daha titiz olduğunu düşündüğü

⁹ Memlüklerde satın alınan memlükler Kal'atülcebel'deki “tabaka” adlı kışlalarda eğitim görmektedir. Aynî de söz konusu sarayda yetişen askerlerden mülhem saraya sıklıkla giden âlimleri fukahâü'l-atbâk ifadesiyle nitelendiriyor olabilir. Bk. (Ayaz, 2015, 23).

¹⁰ İlgili beyit şu şekildedir:

بجامع مؤلانا المؤيد رونق ... منارته بالحسن تزهو وبالزينة تقول وقد مالت عليهم تمهلوا ... فليس على هدمي أضرب من العين

¹¹ İlgili beyit şu şekildedir:

منارة مكروس الحسن إذ جليت ... وهدمها بقضاء الله والقدر قالوا أصيبت بعين قلت ذا غلط ... ما أوجب الهدم إلا خسة الحجر

ve Mısır toplumunda daha yaygın ve baskın olan Şâfi mezhebine intisap etmiş ve hayatı boyunca Hanefîlere karşı bir tutum sergilemiştir (İbn Tağriberdî, 1984, I, 417; es-Seyyîd, 2003, XXVII, 448; Broadbridge, 1999, 86). Mutaassıp bir Hanefî olan Aynî ile iyi geçinemeyen Makrîzî, 801 yılında el-Melikü'z-zâhir Berkûk tarafından kendisi yerine Kahire mühtesibliğine tayin edilmesini kabullenememiştir. Diğer örneklerde olduğu gibi bu iki âlimin de eserlerinden aralarındaki anlaşmazlığın izleri sürülebilmektedir. Nitekim bir yıl sonra bu kez Makrîzî bu göreve getirildiğinde Aynî, tarihinde 802 olaylarını anlatırken bu tayinden müstehzi bir üslûpla söz etmekte ve daha önce bu göreve Makrîzî yerine kendisinin getirildiğini de vurgulamaktadır (Aynî, 1989, 27). Buna karşılık Makrîzî *Sülûk* adlı eserinde Aynî'nin mühtesib olarak görev yaptığı 828 yılı olaylarını yazarken çarşılarda ekmeğin azaldığını bu nedenle halkın ayaklanıp isyan ettiğini ve Mühtesib Aynî'yi emirlere şikâyet ettiklerini bildirmektedir. Bunun üzerine sultanla arası iyi olan ve her gece sultanla bir araya gelip tarih kitaplarını Türkçeye tercüme ederek okuyan Aynî halk tarafından taşla tutulmaktan korktuğu için kaleye sığınmıştır. Sultan Aynî'yi himaye ederek adamlarıyla halkı yatıştırmış ancak çıkan kavgada halktan yirmi iki kişi tutuklanmıştır. Makrîzî, bir gece hapis edilen ve kötü muameleye tabi tutulan söz konusu kişilerin ertesi gün salındığını ancak bu olayın halk nazarında Aynî'nin kötü anılmasına, kalplerdeki mevkiini kaybetmesine neden olduğunu da ilave etmiştir (Makrîzî, 1997, VII, 123). Makrîzî'nin Aynî'nin düştüğü bu zor durumu onunla olan anlaşmazlığı sebebiyle kasten anlattığı düşünülebilir. Zira bu tür ekonomik kıtlıklar ve halkın tepkisi her mühtesib zamanında olabilecek sıradan olaylardır. Sadece Aynî zamanında meydana gelmiş değildir (Aynî, 1989, 28). Kaldı ki muasır tarihçilerden İbn Tağriberdî de bu olayı naklederek Makrîzî'nin, Aynî'nin taşlanmak istemesine sessiz kaldığını ve esasen bu olayı Aynî'ye olan kını ve öfkesi nedeniyle zikrettiğini bildirmekte ve iki âlim arasında anlaşmazlık olduğunu da ilave ederek hocası Aynî'den yana durmaktadır (İbn Tağriberdî, 1992, XIV, 117-118). Buna karşılık Aynî, tarihinde 845 yılında vefat eden Makrîzî'nin biyografisini yazarken aralarındaki sorunları unutmamış olacak ki Makrîzî gibi önemli âlimlerin biyografilerine yer verdiği şekliyle uzunca bir vefeyat yazmamış üstelik onu küçümseyici tarzda ifadeler de kullanmıştır (Aynî, 1989, 28). Buradan hareketle bu iki âlim arasında da gerek mezhep taassubu gerekse akademik rekabetten kaynaklanan bir anlaşmazlık olduğunu söylemek mümkündür.

Farklı mezhep sahibi bazı âlimlerin arasında bir takım sorunlar yaşandığı açıkça gözükmele birlikte aynı mezhebe mensup âlimler arasında da benzer durumlar söz konusu olabilmektedir. Nitekim Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâî ile Hanefî fâkihi Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî (ö. 775/1373) arasında da benzer bir anlaşmazlık olduğu görülmektedir. Zira Zeylâî, Hidâye üzerine yazdığı *Nasbü'r-râye* adlı meşhur eserinde isim vermeden yine Hidâye üzerine *el-Înâye bi-ma'rifeti ehâdîsi'l-Hidâye* isminde eser telif eden akrânı Kureşî'yi eleştirmektedir. Hocası İbnü't-Türkmânî'yi tenkit ettiği pek çok yerde hatanın esasen hocasından değil taklit ettiği bir cahilden kaynaklandığını ifade eden Zeylâî'nin, kast ettiği kişinin Kureşî olduğu söylenmektedir. Bu durumun sebebi olarak da İbnü't-Türkmânî'nin iki talebesi Zeylâî ve Kureşî arasındaki anlaşmazlık olduğu ifade edilmektedir. İbnü't-Türkmânî'nin talebesi Kureşî'ye Zeylâî'den daha çok güvenmesinin iki talebe arasında bir rekabete dönüştüğü iddia edilmektedir. Bununla birlikte Hanefî tabakât yazarı Kureşî'nin eserinde Zeylâî'nin babasından bahsettiği halde Zeylâî'den hiç söz etmemiş olması söz konusu iddiaları doğrular niteliktedir (Acar, 2011, 77-99). Kaldı ki babası Yusuf ez-Zeylâî'den de birkaç satırla bahseden Kureşî Arapçayı iyi kullanmadığı için öfke ve cedel içinde olduğunu da ifade etmektedir (Kureşî, 1993, III, 645).

Sonuç

Memlûkler dönemi gerek yetişen âlimler gerekse telif edilen eserler bakımıyla İslâm kültür tarihinde ikinci altın çağ nitelemesini hak edecek kadar zengin bir dönemdir. İdarecilerin çoğunlukla Türk ve Hanefî olmasının da etkisiyle bu dönemde, dört mezhepten kâdılkudât tayini gibi bir takım uygulamalarla özellikle Eyyübîlerde yaygın ve siyasi açıdan ayrıcalıklı olan Şafîi mezhebinin etkisi yavaş yavaş azalmaya ve gerek mensuplarının nüfüsü gerekse idari kadrolara sahip olma itibarıyla Hanefîlik lehte bir gelişim süreci takip etmiştir. Bu dönemde her ne kadar bu dönemde mensuplarının sayısının daha fazla olmasına bağlı olarak yetişen Şafîi muhaddisler sayıca Hanefîlere göre çok daha fazla olsa da bazı idarî kadroları ellerinde bulunduran, darülhadis ve medreselerde hocalık yapan, eserler telif eden önemli Hanefî muhaddislerden de bahsetmek mümkündür.

Yukarıda ele alınan örnekler göz önüne alındığında farklı mezhep mensubu mutaassıp bazı muhaddislerin birbirleriyle bir takım husumet ve anlaşmazlık yaşadığı, olayları kendi mezhebi lehine yorumlama eğiliminde oldukları, birbirlerine karşı zaman zaman hakarete varacak kadar ileri gittikleri anlaşılmaktadır. Aralarındaki bu husumet eserlerine de yansımakta ve birbirlerine karşı tarizde bulunma, yok sayma, müstehzi bir tavırla bahsetme, küçük düşürme gibi durumlar da göze çarpmaktadır. Buna rağmen aralarındaki anlaşmazlıkların tek sebebinin mezhep taassubu olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bu anlaşmazlıklar, aynı dönemde yaşamış, başarılı âlimlerin gerek darülhadis ve medrese hocalığı gibi eğitim-öğretim kadrolarında gerekse kâdılkudâtlık, mühtesib, beytülmâl nâzırlığı gibi idarî kadrolara sahip olma ve halk nezdinde tercih edilme arzusundan doğan ve son derece insânî olan akademik rekâbet duygusundan da kaynaklanmış olmalıdır. Kaldı ki benzer olayların aynı mezhep mensupları arasında gerçekleşebileceğini de gözden uzak tutulmamalıdır.

Bununla birlikte farklı mezhep mensubu âlimlerin tamamının birbiriyle iyi geçinmedikleri, sürekli münakaşa halinde oldukları da düşünülmemelidir. Zira farklı mezheplerden olan muhaddislerin, biyografi müelliflerini hususen işaret etmeye sevk edecek şekilde dostluk kurdukları ve birbirleriyle yardımlaşmış oldukları, birbirlerine hocalık-talebelik yaptıkları, zaman zaman yaşadıkları sorunlara rağmen insânî ve sosyal ilişkilerini olumlu düzeyde devam ettirdikleri, eserlerinde birbirlerinden övgü ile söz ettikleri de kaynaklarda yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında herhangi bir genellemeye gitmeden farklı mezhep mensubiyetini ve taassubunu, muasır âlimler arasında mevcut olan rekâbet duygusunu körükleyerek daha da ileri götüren bir unsur olarak değerlendirmek mümkündür.

KAYNAKÇA

ACAR, Yusuf (2011), “Zeylâî'nin İbnü't-Türkmânî ile Kuraşî Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler”, *Marife*, sayı:2, s. 77-99.

AYAZ, Fatih Yahya, (2015), *Memlûkler (1250-1517)*, İsam Yayınları, İstanbul.

AYNÎ, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, (1989), *İkdü'l-cümânfi tarihi ehli'z-zaman*, thk. Abdürrâzık el-Tantavî el-Karmut, ez-Zehra li'l-İlami'l-Arabî, Kahire.

AYNÎ, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, (2009), *İkdü'l-cümânfi tarihi ehli'z-zaman*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Darü'l-kütüb ve'l-vesâikü'l-kavmiyye, Kahire.

BARDAKOĞLU, Ali, (1997), “Hanefî Mezhebi (Kuruluşu ve Yayılması, Doktrinin Gelişimi, Usulü, Genel Karakteristiği)”, *DİA*, İstanbul.

BROADBRIDGE, Anne F., (1999), “Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-'Aynî, al-Maqrîzî, and Ibn Hajar al-'Asqalanî”, *Mamluk Studies Review*, III.

DÖLEK, Âdem, (1992), *İbnü't-Türkmânî'nin Beyhakî ile Hadis Sahasındaki İlişkileri*, Erciyes Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Kayseri.

ES-SEYYÎD, Eymen Fuad, 2003, “Makrîzî”, *DİA*, İstanbul.

ES-SÜBKÎ, Taceddîn (1992), *Tabakâtü'ş-Şafiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhi, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Hicr lit'taba'a ve'n-neşr ve't-tevzi', y.y.

ET-TARSÛSÎ, Necmeddin İbrahim b. Ali (1992), *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk*, thk. Rıdvan es-Seyyid, Dârü't-Talîa, Beyrut.

İBN FEHD, (ts.), *Lafzu'l-elhâz bi zeyli Tabakâtü'l-huffâz*, Dımaşk.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (1993), *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Darü'l-cil, Beyrut.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (1993), *el-İntikâdü'l-i'tirâz fi'r-red ale'l-Aynî fi şerhi'l-Buhârî*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, Subhi b. Câsim es-Sâmirâî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (2002), *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Beyrut.

İBN KESİR, (1998), *el-Bidaye ve'n-nihaye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhisin, Daru'l-hicr, Suudi Arabistan.

İBN KUTLUBOĞA, (1992), *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dârü'l-Kalem, Dımaşk.

İBN RAFİ', es-Sellâmi (1982), *el-Vefeyât*, thk. Salih Mehdi Abbas, Beşşar Avvad Ma'ruf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

İBN TAĞRİBERDÎ, (1984), *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Kahire.

İBN TAĞRİBERDÎ, (1992), *en-Nücûmu'z-zahire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, I-XVI, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut.

İBNÜ'L-İRÂKÎ, Veliyyüddin (1989), *ez-Zeyl ale'l-İber fi haberi men aber*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut.

İBNÜ'L-İMAD, (1992), Abdülhay b. Ahmed, *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, haz. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut, Dâru İbn Kesir, Beyrut

KANDEMİR, Mehmet Yaşar (1999), "İbn Hacer", *DİA*, İstanbul, XIX, 528.

KANDEMİR, Mehmet Yaşar (2005), "Moğultay b. Kılıç", *DİA*, İstanbul, XXX, 229-231.

KILIÇ, Muharrem (2011), "Tarsûsî, Necmeddin", *DİA*, İstanbul, XL, 114.

KUREŞÎ, (1993), *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Daru Hicr,.

KOÇKUZU, (1991), "Aynî, Bedreddin", *DİA*, İstanbul, IV, 271-272.

MAKRİZÎ, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali (1997), *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut.

NIELSEN, Jorgen S. (1984), "Sultan Al-Zahir Baybars And The Appointment Of Four Chief Qadis, 663/1265", *Studia Islamica*, No. 60

ÖZBEN, Zübeyde (2016), "Hanefiler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 36 1-31.

POLAT, Selahattin (2000), "İbnü't-Türkmânî, Alaeddin", *DİA*, İstanbul, XXI, 234-235.

SAFEDÎ, (2000), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaut, Tezkî Mustafa, Daru İhyâi't-türâsil-arabî, Beyrut.

SAKALLI, Talat (1996), *Hadis Tartışmaları (İbn Hacer-Bedruddîn Aynî)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

SEHÂVÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân (ts.), *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, I-XII, Daru'l-Cil, Beyrut.

SİFİL, Ebubekir, (2013), "Zeylaî, Abdullah b. Yusuf", *DİA*, İstanbul.

SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân (1965), *Buğyetü'l-vuat fi tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühat*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan.

SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân (1967), *Hüsnü'l-muhadara*, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyai'l-kütübi'l-arabiyye,.

SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân (1994), *Tabakâtü'l-huffâz*, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut.

ŞEVKÂNÎ, (t.s.), *el-Bedrü't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, Darü'l-kitabi'l-İslâmî, Kahire I, 402.

TOZLU, İbrahim, *Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri*, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2011.

TUĞLU, Nuri (1996), *Abdullah bin Yusuf ez-Zeyla'i (762/ 1360) ve Nasbu'r-Raye Adlı Eserindeki Hadisçiliği*, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya.

YALÇIN, Mehmet Fatih (2016), *Bahrî Memlükler Döneminde Dımaşk Kâdilkudatları*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul.

ZEHEBÎ, (1990), *Mu'cemü Şüyuh*, thk. Ravhiyye Abdurrahman es-Suyûfi, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.

IV. OTURUM
06 MAYIS 2017 CUMARTESİ
AHMED YESEVÎ SALONU
Oturum Başkanı: Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN

11:15-11:30 **Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU**
Azerbaycan'da Hanefilik-Mâturîdîlik

11:30-11:45 **Doç. Dr. Timur KUZUKULOV**
Kırgızistan'da Hanefî-Mâturîdîliği Toplumsal siyaset Açısından Dinî tehlikeye Karşı bir
Değer Olarak ele Alınması

11:45-12:00 **Yrd. Doç. Dr. Habip DEMİR**
Günümüz İran Hanefileri ve İran'da Hanefilik-Mâturîdîlik Çalışmaları

12:00-12:15 **Metin Avcı (Doktora Öğrencisi)**
Büyük Günah Sahibinin Tekfir Edilmesi Sorunu ile İlgili İmâm Mâturîdî'nin Eleştirileri

AZERBAYCAN'DA HANEFİLİĞİN YAYILIŞI

Expansion Of Hanafism In Azerbaijan

Şahin AHMETOĞLU¹

ÖZET

İslam dininin ortaya çıkmasından bir müddet sonra Azerbaycan bölgesi Arap orduları tarafından Müslümanlaştırılmıştır. Azerbaycan uzun yıllar hilafet merkezine bağlı olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu bölge aynı zamanda farklı inanç sistemlerinin yaygın olması hasebiyle zengin bir coğrafyaya sahiptir. İslam'dan önce bölgede Hıristiyanlık ve Zerdüştlük gibi farklı inançların yaygın olduğu bilinmektedir. İslam'ın kabul edilmesinden sonraki dönemlerde, özellikle hilafet merkezindeki iktidar kavgaları ve bunun sonucunda ortaya çıkan siyasi-itikadi tartışmalar bölgeyi yakından etkilemiştir.

Şimdiye kadar yapılan bilimsel çalışmalara bakıldığında Azerbaycan'daki mezheplerin çok sınırlı şekilde incelendiğini tespit ediyoruz. Oysaki dikkatle incelendiğinde bölgede Haricilik, Mu'tezile, Hanefilik, Şafiiik ve Şiiilik gibi birçok İslam mezhebinin mevcut olduğu görülmektedir. Tebliğimizde mezhebi açıdan zengin bir alana sahip olan Azerbaycan bölgesinin mezhebi durumuna kısaca değinilecektir. Özellikle Hanefi mezhebi mercek altına alınarak, Azerbaycan'da ortaya çıkışı, yayılışı, bölgede kurulan devletlerin Hanefiliğe olan bakış açıları ve Hanefi âlimler incelenecektir.

Anahtar kelime: Azerbaycan, Mezhepler, Hanefilik

ABSTRACT

After the birth of Islamic religion, the Azerbaijani territory was made Muslim by the Arab armies. Azerbaijan has continued its existence for many years depending on the center of caliphate. This region also has a rich geography due to the widespread use of different belief systems. Before Islam, it is known that different beliefs such as Christianity and Zoroastrianism are common in the region. After the acceptance of Islam, the quarrels of power in the Caliphate center and the resulting political-theological debates have affected the region.

When we look at the scientific works carried out up to now, we have found that the sects in Azerbaijan have been studied very limitedly. However, when studied carefully, it appears that there are many Islamic sects in the region such as Kharijite, Mu'tazila, Hanafism, Shafiism and Shiism. In our presentation, the sectarian status of the Azerbaijani region, which has a rich area in terms of sectarianism, will be briefly mentioned. In particular, the Hanafi sect will be examined and the birth and expansion of Azerbaijan, the perspectives of the states established in the region and the Hanafi scholars will be examined.

Keywords: Azerbaijan, Sects, Hanafism.

GİRİŞ

İslam dininin ortaya çıkmasından bir müddet sonra Azerbaycan bölgesi Arap orduları tarafından Müslümanlaştırılmıştır. Azerbaycan uzun yıllar hilafet merkezine bağlı olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu bölge aynı zamanda farklı inanç sistemlerinin yaygın olması hasebiyle zengin bir coğrafyaya sahiptir. İslam'dan önce bölgede Hıristiyanlık ve Zerdüştlük gibi farklı inançların yaygın olduğu bilinmektedir. İslam'ın kabul edilmesinden sonraki dönemlerde, özellikle hilafet merkezindeki iktidar kavgaları ve bunun sonucunda ortaya çıkan siyasi-itikadi tartışmalar bölgeyi yakından etkilemiştir.

¹ Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi, Kelâm ve İtikâdî Kelâm Mezhepler Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, sehmetoglu@hotmail.com

Şimdiye kadar yapılan bilimsel çalışmalara bakıldığında Azerbaycan'daki mezheplerin çok sınırlı şekilde incelendiğini tespit ediyoruz. Oysaki dikkatle incelendiğinde bölgede Haricilik, Mu'tezile, Hanefilik, Şafiilik ve Şiilik gibi birçok İslam mezhebinin mevcut olduğu görülmektedir. Tebliğimizde mezhebi açıdan zengin bir alana sahip olan Azerbaycan bölgesinin mezhebi durumuna kısaca değinilecektir. Özellikle Hanefi mezhebi mercek altına alınarak, Azerbaycan'da ortaya çıkışı, yayılışı, bölgede kurulan devletlerin Hanefiliğe olan bakış açıları ve Hanefi âlimler incelenecektir.

A. Azerbaycan Bölgesinin Coğrafi Konumu

İslam mezhepleri tarihinde bir fikrin ortaya çıkış sebebinin ve bu süreçte etkili olan faktörleri tespit etmek önemli bir husustur. Azerbaycan üzerine yapılan pek çok çalışmada, özellikle İslam mezhepleri tarihi alanında yapılan çalışmalarda bunun ne kadar gerekli olduğu daha iyi şekilde anlaşılmaktadır. Azerbaycan'da mezheplerin yayılma sürecini de incelerken öncelikle bölgenin hassas ve farklı kültürel zenginliklerle yaygın bir bölge olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Burada Azerbaycan neresidir sorusuna cevap aramak, aslında çalışma konumuzun hangi coğrafi bölgeleri kapsadığını bilmek açısından kolaylık sağlayacaktır.

Eski dönemlerde Azerbaycan'ın Güney kısmı Azerbaycan, Kuzey kısmı ise Albanya olarak bilinmekteydi. Fakat bununla beraber ilk dönemlerden itibaren Kuzey Azerbaycan bölgesi de Azerbaycan sınırları içerisinde yer alıyordu. Arap coğrafyacıları, Aras nehrinden Derbend'e kadar olan bölgeyi Yukarı Azerbaycan-Arran olarak isimlendirmektedirler. Arran, yerli Türk kökenli, *sıcak mekân*, *kışlak* kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir. Azerbaycan'ın Güney bölgesinin merkezi Tebriz olmak üzere, Erdebil, Hoy, Gilan, Sulduz, Kuzey kısmının merkezi Bakü olmak üzere Şamahı, Arran, Berda, Beylegan, Revan, Borçalı, Derbent gibi şehirleri içine alan coğrafyayı kapsamaktadır. Ortaçağ Arap tarihçisi Yakut el-Hamevî, Azerbaycan'ın sınırlarının Doğu'da Berda'dan, Batı'da Erzincan'a, Güney'de Deylem, Gilan ve Toron vilayetlerine kadar uzandığını belirtir.²

Coğrafyacı Hamidullah Kazvîni *Nüzhetü'l-Kulub* adlı eserinde, Azerbaycan hakkında: "Sınırları Irak-ı-Acem, Muğan, Gürcüstan ve Ermenistan eyaletlerine kadar uzanan Azerbaycan'ın Marağa, Hoy, Salmas, Erdebil, Merend gibi yerleşim yerleri de bölgenin büyük şehirlerinden sayılmaktadır." ifadesini kullanmaktadır.³

Memmedov, Arap tarih ve coğrafyacılarından Belazuri, el-Hamedani, İbn Hurdazbih, İbn Rüste, el-İstahri, Mukaddesi, İbn Havkal ve diğerlerinin Ermeniye kavramı ile etnik Ermenistan'ı değil, Arap emirlerine tabi olan Arran da dahil olmak üzere büyük bir coğrafyayı kastettiklerini ve bu vilayetin merkezinin de Berda olarak kabul edildiğini belirtmektedir.⁴

Bütün bu coğrafi bilgiler ışığında çalışmamız, günümüzdeki Azerbaycan'ın, şu andaki İran sınırları içerisinde yer alan Güney Azerbaycan, Gürcüstan'daki tarihi Türk yurtları, Ermenistan sınırları içerisinde kalan Erivan, Gökçe, şu anda Rusya'nın sınırları içerisinde bulunan Dağıstan'ın büyük bir kısmı ve bu günkü Azerbaycan Cumhuriyeti'ni kapsadığı görülmektedir.

B. Bölgenin Mezhebî Durumu

Hız Peygamber'in vefatından sonra hilafet merkezinde meydana gelen hadiselerin etkisi çevre bölgelerde de hissedilmekteydi. Azerbaycan da merkezdeki hadiselerden son derece etkilenmiştir. Bölgedeki mezhebi durum incelendiğinde birçok fırkanın olduğu görülmektedir. Bu fırkalardan tespit edebildiklerimizi aşağıdaki şekilde açıklamaya çalıştık.

² Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, Mısır 1906, I/183.

³ Kazvîni, Hamidullah, *Nüzhetü'l-Kulüb*, Azerb. SSR, EAREF, b-43, s. 205.

⁴ Memmedov, Rauf, *Nahçıvan Şehrinin Tarihi Oçerki*, Bakü 1977, s. 34

1. Haricîlik

İslam tarihinin ilk dönemlerinde oratya çıkan Haricik fırkası zamanla farklı bölgelere yayılmıştır. Hariciliğin etkileri Azerbaycan'a kadar uzanmıştır. Özellikle, Emeviler'in yönetime hâkim olmasından sonra Azerbaycan'ın birçok bölgesinde isyanlar ortaya çıkmıştır. Arran bölgesinde yönetim, Emeviler'in valisi İshak b. Muslim el-Ukayli'nin yardımcılardan, Beyleganlı "Kassab" lakablı Misafir b. Kuseyr'in elinde olmuştur. İsyanın Irak'ta Emeviler'e karşı çıkan Hariciler'e mensup el-Dahhak b. Kays eş-Şeybani'nin Misafir b. Kuseyr'i kışkırtması sonucunda meydana gelmiştir. Böylece, bu dönemde ilk olarak Harici isyanlarının olduğunu görmekteyiz. İsyan sonucunda Misafir b. Kesir öldürülmüştür. İlk değerlendirmeler ışığında bunu Azerbaycan'daki ilk harici hareketi olarak isimlendirilebilir. Bununla birlikte, Beylegan şehrinde Hariciler adı altında bir diğer isyan hicri 794 yılında vukubulmuştur. Velihanlı'ya göre, isyanın başında bulunan Ebu Müslim'i Arap tarihçileri, "eş-şerî" veya "şer" olarak isimlendirmektedirler. İsyan başlama sebebi yönetici Ebu-Sabbah'ın ağır vergilerine karşı dayanamayıp onun öldürülmesiydi. İsyan Berdeli'ler önderlik etmekteydiler. Halife tarafından isyancılar üzerine gönderilen ordu isyancıları yenerek onların liderleri olan Ebu Müslim ve Musa b. Hayyan el-Beylegani'yi öldürdüler.⁵ Böylece isyan bastırılmış oldu. Bu isyanı Azerbaycan'daki ikinci Harici isyanı olarak isimlendirebiliriz.

2. Mu'tezîle

Mu'tezîle mezhebinin Azerbaycan'da varlığı hakkında kaynaklar çeşitli bilgi vermektedir.⁶ Mu'tezîli alim olarak bilinen Berdeli Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah Berdeî'nin Azerbaycan'da Mu'tezîli düşüncenin temsilcilerinden biri olduğu bilinmektedir. O, kendi döneminin ünlü âlimlerinden biri olmuştur. İbn Nedim onun eserlerinden bazılarının isimlerini zikretmektedir.⁷

Ahmed b. Yahya el-Murtaza Ebu'l-Hasan Ahmed b. Ömer b. Abdullah el-Berdeî ve Ebu Said el-Berdeî isimli Berdeli iki meşhur Mutezîli âlim hakkında bilgi verilmektedir.⁸

3. Şafîlik

Bakü şehri hakkında bilgi veren el-Bakuvî, burada yaşayan Hıristiyanların yanısıra şehir nüfusunun bir kısmının Şafî mezhebine mensup olduklarını belirtir.⁹

Ayrıca bölgede yaşayan bazı Şafii âlimlerden de söz edilmektedir. Bunlardan Cemaleddin Yusuf b. İbrahim el-Erdebîli eş-Şafî (799/1397) XIV. yüzyılda yaşamıştır. Saffet Köse'ye göre o, Şafî mezhebinin görüşlerini özetlediği *el-Envar li-A'mali'l-Ebrar* adlı eseriyle tanınmıştır.¹⁰

4. Hanbelîlik

Azerbaycan'da hadis taraftarlığının çoğalması bu konudaki çalışmalara etki ederek büyük muhaddislerin yetişmesine sebep olmuştur. Bu meşhur muhaddislerden birisi Ebu Bekr Ahmed b. Harun b. Ruh el-Berdici'dir. O, Azerbaycan'ın Berdic köyünde doğmuş, 301 / 914 yılında Bağdat'da ölmüştür. Yakut el-Hamevi, Berdici'yi "Hadis ilminin sütunlarından biri"

⁵ Velihanlı, Naile, *Arab Hilafeti ve Azerbaycan*, Baku 1993, s. 50.

⁶ Azerbaycan'da Mutezile için bkz. Paşazade Allahşükür, *Kafkas'da İslam*, Bakü 1991, s. 80-82.

⁷ İbn Nedim'in Berdeî'ye nispet ettiği eserler: 1. *Kitabu'l-Murşid fi'l-Fıkıh*. 2. *Kitabu'r-Red ala'l-Muhalişin fi'l-Fıkıh*. 3. *Kitabu Tezkirati'l-Garib fi'l-Fıkıh*. 4. *Kitabu el-İhticac ala'l-Muhalişin*. 5. *Kitabu Camiî fi Usuli'l-Fıkıh*. 6. *Kitabu'd-Dua*. 7. *Kitabu'n-Nasih ve'l-Mensuh fi'l-Kur'an*. 8. *Kitabu's-Sunne ve'l-Cemâa*. 9. *Kitabu'l-İmâme*. 10. *Kitabu Nakdi İbnu'r-Ravendî li'l-İmame*. 11. *Kitabu Tahrimi'l-Muskir*. 12. *Kitabu Red ala'l-Men Gâle bi'l-Mut'a*. 13. *Kitabu'l-İman ve'n-Nuzûr*. Bkz., İbn Nedim Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebî Ya'kûb (385/995), *el-Fihrist*, nşr., G. Flugel, Beyrut 1964, s. 17 vd.

⁸ İbn Murtaza, Ahmed b. Yahyâ (840/1437), *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk., S.D. Wilzer, Beyrut 1988, s. 18.

⁹ el-Bakuvî, Abdür-Reşid b. Saleh b. Nuri, *Kitab Telhis el-Âsar ve Acâib el-Melik el-Kahhâr*, çev. Z. Bünyadov, Bakü 1992, s. 117-118;

¹⁰ Köse, Saffet, "Eredbilî, Yusif b. İbrâhim", *DİA*, İstanbul 1995, XI/279-280.

olarak zikretmektedir.¹¹ Sem'ânî, onun, "devrinin eşi bulunmayan hadisçisi" olduğunu yazmaktadır.¹² Modern araştırmalarda da Berdîci ve diğer Arapça yazmış birçok Azerbaycan âlimleri hakkında bilgiler mevcuttur.¹³ Azerbaycan'daki söz konusu hadis âlimlerinin esasen Hanbeli mezhebine mensup olduğu bilinmektedir.¹⁴

5. Şîlik

Şiiliğin Azerbaycan bölgesinde ortaya çıkması ve yayılması hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlere bakıldığında Safevî öncesi Azerbaycan'da Şiiliğin varlığı hakkındaki görüşler genel bir görünüm arzettiğini söylemek mümkündür. Çünkü Şiilik değerlendirilirken günümüzdeki Şiilikten yola çıkılarak Safevi öncesinde bölgede Şiiliğin mevcut olduğu görüşü savunulmaktadır. Örneğin Paşazade'ye göre Azerbaycan'da Şiilik geniş bir alana yayılmıştır. Özellikle Kuzey kısmında çok sayıda Şîi yaşıyordu.¹⁵ Fakat bunun kaynakları hakkında her hangi bir bilgi vermemektedir. Kadı Abdulcabbar da Azerbaycan'ın "Şîi İmami olduğunu" söylemekte¹⁶ fakat bu konuya başka bir açıklama getirmemiştir.

5.1. Hurremiyye veya Babekiyye Hareketi

Bölgedeki Şia'nın gulat fırkalarından biri olarak kabul edilen Hurremiyye veya Babekiyye hareketidir. Bilindiği gibi Abbasiler'in iktidarı esnasında Azerbaycan'da bir çok isyan vukubulmuştur. Bu isyanların en etkilisi 20 yıl süreyle devam eden ve Abbasi iktidarını ciddi zaafiyete uğratan Babek el-Hurremi'nin adı ile bağlı Hurremiyye veya Babekiyye'dir.¹⁷ Hareket geniş halk tabanına sahip olmuş ve bunun neticesinde zamanla genişlemiştir. Babek'in kimliği konusunda kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Başlangıçta efsanevi bir mahiyet arz eden Babek'in 201/816'dan sonraki hayatı tüm ayrıntılarıyla bilinmektedir.¹⁸ Belazûrî de, Babek el-Hurremi'nin Memun'un hilafeti esnasında Bezz'de isyan ettiğini, insanlardan bir çok kişinin kendisine katıldığını ifade eder.¹⁹ İslam mezhepleri tarihi kaynaklarında da bu harekete geniş yer verilir. Mezhepler tarihçiliği Babekiyye'yi Müslüman toplumdaki saymamak konusunda ittifak etmemekle birlikte, çoğunluk onlar hakkında farklı görüşler ileri sürerler.²⁰ Şehristânî, Babekiyye'yi Mazdekiyye fırkasına dayandırır; Babekiyye'nin de diğer Hurremiyye fırkaları gibi, Ebu Müslüm'ün aşırı taraftarları olan Rızamiyye'nin tesiriyle dini vecibeleri yıkmış ve dini, basit bir insana itaattan ibaret saymış olduklarını söyler.²¹ İsyân, Mu'tasım döneminde 223/837-838 yılında Babek'in öldürülmesiyle son bulmuştur.²² Sonuç olarak Safevî öncesi Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde Şiiliğin benimsenmesi yönünde ciddi adımların atıldığını görüyoruz. Ama tüm bunlar kısa vadeli

¹¹ Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, Leibzig 1870, I/556

¹² es-Sem'ânî, Abdulkerîm b. Muhammed b. Mensûr et-Temîmî (562/1166), *el-Ensab*, Beyrut 1988, s. 73.

¹³ Mahmudov, M., *Arapça Yazmış Azerbaycanlı Şair ve Edipler, VII.-XII. Asırlar*, Bakü 1983, s. 25.

¹⁴ Memmedov, Z. C., *Azerbaycan'da XI-XIII Esrlerde Felsefi Fikir*, Bakü, 1978, s. 17.

¹⁵ Paşazade, *Kafkas'da İslam*, s. 91.

¹⁶ Abdulcebbâr b. Ahmed el Hemedani el-Kadı (415), *Tesbitu Delâilu'n-Nübüvve*, thk., Abdulkerim Osman, Beyrut 1966, s. 443.

¹⁷ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 204-206.

¹⁸ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 480-482.

¹⁹ Belazûrî, *Futûhü'l-Buldân*, s. 462.

²⁰ Bağdadi, Hurremiyye fırkasını İbahiyye'den sayarak, İslam'dan olmadığı halde İslamiyete intisap eden fırkalardan on birincisi olarak görüşlerine genişçe yer verir. Bkz. Abdulkaahir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul 1991. s. 206-207.

²¹ Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/248; Henry Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E.R. Fırlalı, İstanbul 1999, s. 112; Abdullah, S. Samarrâî, *el-Guluv ve'l-Firaku'l-Galiyye fi'l-Hadarati'l İslamiyye*, trz., s. 107.

²² Yakubi, *et-Tarih*, II/474.

olmuş ve pek yaygınlık kazanmamıştır. Şiiğin Azerbaycan'da yayılması Safevilerin yönetimi ele geçirdiği 16. Yüzyılın başlangıcından itibaren daha geniş şekil almıştır.²³

Bütün bunlarla birlikte Azerbaycan'da tasavvufi akımların geniş şekilde yayıldığını söylemek mümkündür. Nakşibendilik, Suhreverdilik, Gülşeniyye gibi tasavvufi eğilimler bunlardan bir kaçıdır.²⁴

C. Bölgedeki Devletlerin Mezhebi Yönelimleri

İslam'ın Azerbaycan coğrafyasında yayılmasından sonra bölgede birçok devlet kurulmuştur. Bu devletler bazen bağımsız bazen de hilafet merkezine bağlı şekilde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Biz daha çok Hanefî çizgiyi benimsemiş devletleri mercek altına adık. Bununla birlikte Azerbaycan bölgesindeki Tebriz, Merend, Miyane, Urmiye, Muğan, Aran, Şirvan, Beylegan Şeki, Gabala, Derbend gibi şehirler hilafet merkezinden göç eden farklı aileler tarafından yönetilmeye başladı. Bu da bölgedeki mezhebi yapının şekillenmesinde önemli derecede rol oynadı.

1. Şirvanşahlar Devleti (181-784/799-1382)

Abbasi hilafetinin zayıflamasıyla birlikte Azerbaycan'da ortaya çıkan devletlerden ilki Şirvanşahlar Devleti'dir. Şirvan daha önceleri Azerbaycan'ın kuzeyinde küçük bir şehir olmuştur. Şirvanşahlar devleti 181/784 yılında kurulmuş olup varlığını 799/1382 yılına kadar sürdürmüştür. İslam'ın bölgede yayılmasından sonra Şirvanşahlar devletini arap asıllı Mezyediler yönetmiştir. Bu aile tarihte Şeybaniler ve Yezidiler olarak da bilinmektedir. Mezyedilerin kökleri Rabia kabilesine kadar uzanmaktadır. Hz. Osman (644-656) döneminde Aran bölgesini işgal eden Salaman b. Rabia bu kabilenin önemli temsilcilerinden biridir. Bu ailenin de bu dönemde göç ederek bölgeye yerleştiği bilinmektedir. Mezyedilerin önemli şahıslarından biri olan Yezid b. Mezyed halife Harun er-Reşid zamanında güney Kafkas ve aynı zamanda Şirvan bölgesinin hâkimi olmuştur. Kaynakların verdiği bilgiler ışığında Şirvanşahlar döneminde bölgenin hâkim mezhebinin Hanefilik olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde bölgede yaşamış olan birçok Hanefî âlimin mevcut olduğunu dikkate alırsak bu görüşü kabul etmek doğru olacaktır.²⁵

2. Salariler Devleti (318-371/931-981)

Saciler döneminin son yıllarında Azerbaycandaki iç karışıklıkları fırsat bilen Deylem (Gilan) hakimi Merzban İbn Muhammed sonuncu Saci hükümdarı Deysem'i yenerek (941) başkent Erdebil'i ele geçirdi. Merzban b. Muhammed (941-957) Salariler sülalesinden olduğu için bu devlet Salariler devleti olarak bilinmektedir. Devletin başkenti Erdebil olmuştur.²⁶ Ruslar'ın Azerbaycan'a yürüşleri ile birlikte Salarî devleti iç savaşların etkisiyle zayıflayarak 371/981 yılında son bulmuştur. Salariler döneminde bölgede Hanefiliğin yoğun olduğu, Şafiiliğin de taraftarlarının olduğu gelen bilgiler arasındadır.²⁷

3. Selçuklular

Büyük Selçukluların Azerbaycan (V-VI/XI-XII.yüzyıl) bölgesini ele geçirdikten sonra Tebriz, Erdebil, Şamahı, Gence ve diğer şehirlerde çok sayıda medrese açılmıştır. Yakut el-Hamevî Selçuklular döneminde onlarca alimin yetiştiği hakkında bilgi vermektedir.

²³ Azerbaycan'da Şiiilik için bkz. Ahmadov Shahı, *Azerbaycan'da Şiiiliğin Yayılma Süreci*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2005.

²⁴ Nabiye, Zülfikar, *Azerbaycan'da Tasavvufi Hareketler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2004.

²⁵ Eliyarlı, Süleyman, *Azerbaycan Tarihi*, Bakı: Azerbaycan Neşriyyatı, 1996, s. 204. Şirvanşahlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Aşurbeyli, Sara, *Şirvanşahlar Devleti*, Bakü 1997.

²⁶ Eliyarlı, *Azerbaycan Tarihi*, s. 207-8.

²⁷ *Azerbaycan Tarihi*, II/15.

Bunlardan Şamahı bölgesinden Ebu Bekr Muhammed el-Hüseyni (476/1083) ve Muhammed ibn Abdullah el-Berdei (VI/XII) meşhur alimlerdir.²⁸

Selçuklular Hanefiliğin bölgede yayılması için çaba sarfetmişlerdir. Bu nedenle medreseler açılmış, açılan medreselerde Hanefi geleneğinin eserleri okutulmuştur. Selçukluların Hanefiliğin bölgede gelişmesi için yeni ilim adamlarının yetişmesini teşvik ettikleri görülmektedir. Selçuklu atabeylerinden başkentleri Gence şehri olan Atabeyler devletinde (1136-1225) Hanefi mezhebi ağırlıkta olmuştur.²⁹ Hoy'da el-Ferec el-Huveyye (521/1127), Marağa'da Atabekiyye (605/1208) ve el-Kazı (605/1208) ve Nahçıvan'da Mömine Hatun türbesine bağlı medreseler Atabeyler devletinin meşhur medreselerinden idi.³⁰

Bu devletlerle birlikte bölgede kurulmuş olan Karakoyunlu ve Akkoyunluların da Hanefi mezhebini destekledikleri bilinmektedir.³¹

Yukarıda ismi geçen devletlerin sınırları içerisinde yer alan Tebriz, Erdebil, Şamahı, Bakü, Gence, Berda, Kazvin, Muğan, Marağa,³² Gabala³³, Niyazabad,³⁴ Şeki³⁵ gibi şehirlerde Hanefilik yaygın olmuştur.³⁶

D. Azerbaycan'da Hanefi Geleneğin Bazı Temsilcileri

Azerbaycan'a bağlı Erdebil, Tebriz, Marağa, Berzend, Selmas, Hoy, Berde, Nahçıvan, Gence, Şemkir, Beylegan, Şamahı, Bakü ve Derbent gibi önemli ilim, kültür ve ticaret merkezleri bulunmaktaydı. Bu şehirlerde ilimle uğraşmak isteyenler ilk eğitimlerini kendi şehirlerinde alıyor, daha sonra ise Bağdat, Kufe, Basra, Dimeşk, Kahire ve diğer önemli ilim merkezlerine giderlerdi. Böylece muhtelif alanlarda kendilerini yetiştiren alimler zümresi oluşuyordu. Abdullah b. el-Hüseyn el-Berdei Ebu Said el-Hanefî (317/929), Ebu Bekir Ahmed b. Harun b. Ruh el-Berdici (301/914), Mekki b. Ahmed Sadeveyh el-Berdei (301/914), Ebülula b. Abdullah Ali el-Halili el-Kazvini (446/1054) gibi şahıslar bu dönemin önemli alimlerinden sayılmaktadır.³⁷

Bölgede Hanefi mezhebine bağlı alimlerin özellikle fıkıh alanında ciddi ilerleme kattikleri görülmektedir. Aşağıda tespit ettiğimiz bazı hanefi alimler yaşadığı dönem ve faaliyetleri hakkında bilgi vererek bölgedeki Hanefi çizgiyi belirlemeye çalışacağız.

1. Mevlana Şemsuddin Muhammed el-Hanefi Tebrizi

Şeybaniler döneminde yaşamış Hanefi fakih ve mütekellimlerdenidir. O, Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar el-İcî'nin (680/1281) *Adabü'l-Bahs* adlı eserine şerh yazmıştır. Bu şerh *Risaletü'l-Hanefiyye ala Adabü'l-Adudiyye* adı ile meşhur olmuştur.³⁸ Mevlana Şemsuddin 900/1494'lü yıllarda vefat etmiştir.

²⁸ Naile, Süleymanova, *Orta Esr Azerbaycan Hüquq Mektebi Ve Onun Nümayendeleri*, Bakü: Nurlan, 2011, s. 39.

²⁹ Alizade, Aydın, *I-VII Esrlerde İslam Devletlerinin Tarihi*, trz., s. 332-333

³⁰ Süleymanova, *Orta Esr Azerbaycan Hüquq Mektebi Ve Onun Nümayendeleri*, s. 40.

³¹ Süleymanova, *Orta Esr Azerbaycan Hüquq Mektebi Ve Onun Nümayendeleri*, s. 45.

³² Hamdullah Kazvini Marağa'nın bir dönem Azerbaycan'ın başkenti olduğunu kaydetmektedir. Müellife göre bölgenin nüfusu Türklerden oluşmakta ve çoğunluğu Hanefi mezhebine mensuptur. Bkz. Hamidullah Mustevfi Kazvini, *Nüzhëtü'l-Külub*, London 1919, s. 88,

³³ Gabala, Şirvan'ın kasabalarındandır. Nüfusunun çoğunluğu Sünni, diğerleri ise Şi'i'dir. Bkz. Keremov, H., *Seyyah ve Coğrafiyasınas Zeynelabidin Şirvani*, Bakü: Azernesr, 1958, s. 50.

³⁴ Niyazabad şehri günümüzde Haçmaz şehrinden 14 km doğuda Hazar denizinin kıyısında yerleşmektedir. Eskiden Hazar denizinin batı sahillerindeki en önemli liman şehirlerinden biri olmuştur. Bu şehrin Hanefi mezhebinde olduğu bilinmektedir.

³⁵ Şeki, Şirvan bölgesinde küçük bir şehirdir ve Dağıstan'a yakındır. Nüfusunun çoğunluğu Sünni, diğerleri ise Şi'idir ve hepsi Türklerdir. Yüzleri beyaz ve güzellik bakımından zenginlerdir. Bkz. Keremov, H., *Seyyah ve Coğrafiyasınas Zeynelabidin Şirvani*, s. 49.

³⁶ Süleymanova, *Orta Esr Azerbaycan Hüquq Mektebi Ve Onun Nümayendeleri*, s. 45 vd.

³⁷ Şirinova, Rübabe, *Yusif Dövletoğlunun "Menzum Fiqh" Tercüme Abidesi*, Bakı: Elm ve Tehsil, 2016, s. 94 vd.

³⁸ Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Beyrut 1993, III/349.

2. Muhyiddin Mevlana Muhammed ibn Ali Hanefî el-Karabağî

Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde dünyaya gelen Muhyiddin el-Karabağî, ilk eğitimini Karabağ'da almış, sonralar ise Orta Doğu'daki ilim merkezlerinde eğitimini sürdürmüştür. Muhyiddin el-Karabağî fıkıh ilmi ile birlikte tefsir, hadis, üsul gibi alanlarda önemli bir alim gibi tanınmıştır. Onun Hanefî fikhî hakkındaki *el-Hidâye* ve *el-Vikâye* adlı eserlerin şerhlerine yazılmış haşiyeleri ve *Telviḥ* adlı bir üsul kitabı vardır. Müellif 942/1535 yılında vefat etmiştir.³⁹

3. Seyfuddin Ahmed el-Ebheri⁴⁰

Ahmed el-Ebheri XV. yüzyılda yaşamış Hanefî mezhebine mensub fakih ve mütekellimlerden biri olmuştur. O, fıkıh ve kelim konularında birçok eser kaleme almıştır. *Haşiyeye ala Şerhi Muhtasari'l-Münteha*, *Haşiyeye ala Şerhi Muntehasi Sual ve'l-Amel*, *Şerhu Muhtasar fi İlmi'l-Ahlak*, *Mevahibu'r-Rahman fi Mezhebi'n-Nu'mân*, *Haşiyeye Şerhu'l-İşarat li't-Tüsî* bu eserlerden bazılarıdır. Bu eserlerin nushaları Diyarbakır, Çorum, Manisa ve Ankara Milli kütüphanelerinde bulunmaktadır. Müellifin vefat tarihi 800/1397 yılından sonradır.

4. Mevlana Kemaleddin Hüseyin ibn Abdülhak Erdebili

Azerbaycan'dan olan Mevlana Kemaleddin, Osmanlı devletinde yaşamış ve Hanefî mezhebine mensub fakih ve mütekellimlerdenidir. O, Celaleddin Devvani'nin öğrencilerinden olmuş, hocasının *Risale fi İsbati'l-Vacib* adlı eserine şerh yazmıştır. Bundan başka o, *Haşiyeye ala Tecridi'l-Kelam*, *Haşiyetü'l-Haşiyeye ala Şerhi Metailu'l-Envar*, *Haşiyeye ala Şerhu Müntehaü's-Sual*, *Haşiyeye ala Şerhi't-Tecridi'l-Akaidi'l-Cedid* eserlerini kaleme almıştır. Mevlana Hüseyin Erdebili 950/ 1543 yılında vefat etmiştir.⁴¹

5. Ebu Abdullah Huseyin ibn Ce'fer el-Marağî

Hanefî mezhebine mensub fakih ve mütekellimlerden biridir. O, *Teklif fi Furui'l-Fıkhi'l-Hanefi*, *Hürufü's-Sebe' fi'l-Kelam* gibi eserlerin müellifidir. Ebu Abdullah Huseyin el-Marağî 389/999 yılında vefat etmiştir.⁴²

6. Şeyh Cemaleddin Yusif ibn İbrahim ibn Muhammed ez-Zühri eş-Şirvani

Hanefî mezhebine mensub fakih ve muhaddislerden olmuştur. Döneminin önemli âlimlerden biri olduğu bilinmektedir. O çeşitli alanlardan birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Şerhu ala Mişkati'l-Mesâbih*, *Risale fi Keraheti İktidai'l-Hanefi bi's-Şafii*, *Şerhu Multeki'l-Ebher*. Şeyh Cemaleddin 1134/1722 yılında Medine'de vefat etmiştir.⁴³

7. Nurah Şirvanî

Nurah Şirvani, Hanefî mezhebine mensub fakih, müfessir ve mütekellimdir. O, *Taallukat ale'l-Beyzavi*, *Şerhu-Telhis* ve *Şerhu Fıkhi'l-Ekber* gibi eserlerin müellifidir. Nurah Şirvani 1065/1655 yılında Bursa'da vefat etmiştir.⁴⁴

8. Mevlana Hüseyin ibn Abdullah Şirvani

XVI. yüzyılda Osmanlı imparatorluğunda yaşamış Hanefî mezhebine mensub fakihlerdendir. Azerbaycan'dan Anadolu'ya hangi tarihte geldiği bilinmemektedir. Fakat Şah Tahmasb'ın (1524-1576) Şirvan'ı aldıktan sonra Safevilerin baskılarından kurtulmak için

³⁹ Nesirov, Elnur, *Orta Esrlerde Yaşamış Azerbyacanlı Âlimler*, Bakü 2011, s. 443-4.

⁴⁰ Nesirov, *Orta Esrlerde Yaşamış Azerbyacanlı Âlimler*, s. 125.

⁴¹ Nesirov, Elnur, *Orta Esrlerde Yaşamış Azerbyacanlı Âlimler*, s. 148.

⁴² Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, I/606.

⁴³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I/55-56.

⁴⁴ Nesirov, Elnur, *Orta Esrlerde Yaşamış Azerbyacanlı Âlimler*, s. 276.

vatnını terk ettiği bilinmektedir. Mevlana Hüseyin Şirvani *Ahkamü'd-Diniyye* adlı eserini Osmanlı sultanı Kanuni Sultan Süleyman'a (1520-1566) takdim etmiştir. Yine onun Ankara Milli Kütüphanesinde *Seyfü'l-Kati' fi Beyani-İtikadi'r-Rafizi* ve *Risale fi't-Tasavvüf* isimli iki eseri bulunmaktadır. Müellif, 947/1540 yılında vefat etmiştir.⁴⁵

9. Mevlana Muhyiddin Muhammed Karabaği

Mevlana Muhyiddin Muhammed Karabaği, Kanuni Sultan Süleyman döneminin önemli alimlerinden biri olmuştur. O, Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde dünyaya gelmiştir. Muhyiddin Muhammed X/XVI. asırda yaşamıştır. Muhammed Karabaği, Adudiddin Abdürrahman bin Ahmed es-Sıddîkî el-İci'nin *Edebü'l-Bahs* adlı eserine çok geniş bir şerh yazmıştır. Bu şerh *Şerhü'r-Risale'ti'l-Adudiyye* ve *Şerhu'l-Hanefiyye* adları ile de bilinmektedir.⁴⁶

10. Seyyid Muhammed Rafi' b. Abdurrahman eş-Şirvani Nureddin el-Hanefî (1065/1654)

Azerbaycanlı alimlerinden olan Seyyid Muhammed, Ebû Hanife'nin *Fikhu'l-Ekber* eserine *Şerhu Fikhi'l-Ekber li İmam Ebi Hanefi* isimli şerh yazmıştır.⁴⁷

11. Sadreddinzâde Muhammed Emin eş-Şirvânî

Tam adı Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şirvânî (1036/1627) olan müellifin, doğum yeri hakkında kaynaklarda kesin bir açıklama yer almamakla birlikte, yaşadığı ve nispet edildiği bölge göz önüne alınarak, Azerbaycan'ın kuzeyinde bulunan Şirvan isimli bir Buhara kasabasında dünyaya geldiği kabul edilmektedir. Temel İslâm ilimlerindeki ilk eğitimine babasından ders alarak başlayan Şirvânî, daha sonra Molla Hüseyin Halhâlî'nin (1014/1605) talebesi olmuştur. Yaşadığı bölgenin Safevîlerin eline geçmesi akabinde, Ehl-i sünnet mensuplarına çeşitli baskılar yapıldığı için, ailesiyle beraber önce Halep'e, daha sonrada Diyarbakir'e göç etmiş ve burada Şâfi mezhebinden ayrılıp Hanefî mezhebine geçmiştir.

Aklî ve nakli ilimlerde eşsiz biri olduğu belirtilen Şirvânî'nin tefsir, hadis, kelâm ve mantık dâhil olmak üzere pek çok alanda çeşitli problemleri ele alan bir kısmı risâle niteliğinde muhtelif çalışmaları bulunmaktadır. Bunlar arasında kelâm ve akaid konularında şu eserleri sayılabilir: *Risâle fi tahkiki'l-mebde' vel me'âd*, *Risâle fi mes'eleti'l-îmân*, *Hâşiye alâ dîbâceti Şerhi'd-Devvânî 'ale'l-'Akâ'id*, *Risâle fi işkâli kevnî'l-vahdeh fi Kelimetiş-şehâdeh*, *Tercümânü'l-ümem*. Burada *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* isimli tefsir çalışması ile araştırmacılar tarafından Kâtib Çelebi'nin (1067/1657) *Keşfüz-zunûn*'una örnek ve kaynak olduğu belirtilen 54 ilim dalının tanıtıldığı *el-Fevâ'idü'l-Hâkâniyye* adlı eseri özellikle zikredilmelidir. Yine Osmanlıca yazılmış bir mezhepler tarihi olan *Tercümânü'l-ümem* adlı eserinin Abdülkadir Karahan tarafından Türk ilim dünyasına tanıtıldığı da belirtilmelidir. Daha sonra Ethem Ruhi Fığlalı, hem Şirvânî ve eserini tanıtan bir makale kaleme almış, hem de eserin tenkitli basımını gerçekleştirmiştir. Ayrıca günümüz araştırmacıları tarafından, Şirvânî'nin Fetih sûresi tefsirini yaptığı bir çalışması tahkik edilmiş, ibadet üzerine yazdığı bir risâlesi de sadeleştirilerek yayımlanmıştır.⁴⁸

⁴⁵ Nesirov, Elnur, *Orta Esrlerde Yaşamış Azerbyacanlı Âlimler*, s. 284-5.

⁴⁶ Mehreliyev, E. - Ahundov, E., *Şirvaniler*, Bakü, 1996., s. 60.

⁴⁷ Şirinova, *Yusif Dövlətoğlunun "Menzum Fiqh" Tercüme Abidesi*, s. 61.

⁴⁸ Hülya Alper, "VII. Yüzyü Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Ş ilrilti Otamk Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 21, 59-80; Abdülkadir Karahan, "Tercümânü'l-ümem (İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma)", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, I (İstanbul 1962), s. 4-21. Ethem Ruhi Fığlalı, "İbn Sadru'din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (Ankara 1981), s. 249-276; a. mlf. , "Tercümânü'l-Ümem", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (Ankara 1981), s. 277-335.

Değerlendirme

Azerbaycan bölgesi İslam fırkalarının genişçe yayıldığı bölgelerdendir. Haricilik, Mutezile, Şiiilik, Şafilik ve Hanefilik gibi ameli ve itikadi ekoller ilk dönemlerden itibaren bölgede etkisini göstermiştir. Bazı ekoller zamanla ortadan kaybolursa da bazıları günümüze kadar varlığını sürdürmüşlerdir. Varlığını günümüze kadar sürdüren mezheplerden biri de Hanefiliktir.

Hanefiliğin Azerbaycan'da yayılması konusundaki çalışmaların çok sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Araştırmalarımız sonucunda ve bölgede kurulan devletler, bölgeye göçler ve mezhebi açıdan kaleme alınan eserlere bakıldığında Hanefiliğin hicri üçüncü asırdan sonra yayıldığını görmekteyiz. Bunu hem Şirvanşahlar hem de diğer devletlerin mezhebi eğilimleri ortaya koymaktadır.

Selçuklularla birlikte bölgenin mezhebi eğiliminde önemli değişikliklerin olduğu görülmektedir. Nitekim Selçukluların Ehl-i Sünnet mezheplerine olan olumlu yaklaşımı, Hanefiliğe olan müsbet yaklaşımları bölgede Hanefi yayılışına ciddi şekilde etki etmiştir. Selçukluların Azerbaycan bölgesini elde ettikten sonra bölgede mezhebi faaliyetleri derinleşmiş, Hanefilik bölgenin etkili akımlarından birine dönüşmüştür. Özellikle kurulan medreseler Hanefi itikadının yaygınlaşması açısından ciddi etkide bulunmuştur.

Hanefi bir zümrenin yetiştiği âlimlerin eserlerinden de gözükmektedir. Hanefiliğin yayılmasıyla onlarca Hanefi âlimin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Berdei, Şirvani, Berdici, Karabaği gibi âlimler bunlardan bir kaçıdır.

Ehl-i Sünnet mezheplerinin gerileme süreci Safevilerin bölgedeki mezhebi faaliyetleriyle sekteye uğramıştır. Safevilerin Tebriz'i ele geçirdikten sonra bölgedeki Şiileştirme faaliyetleri Hanefi âlimlerin bölgeden göç etmesine neden olmuştur. Bu âlimlerden bir çoğunun arap ülkerine gittiği bilinmekle birlikte, bir çoğunun da Osmanlı'ya hicret etmişlerdir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki, hicri 3. asrın ortalarından yayılmaya başlayan Hanefilik, bölgede yaygınlık kazanmış, bazı devletlerin resmi mezhebi haline gelmiştir. Zaman zaman Hanefilik üzerine baskılar artsa da mezhep kendi varlığını devam ettirmiş ve günümüzde de varlığını devam ettirmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulcabbar b. Ahmed el-Hemedani el-Kadı, *Tesbitu Delâilu'n-Nübüvve*, thk., Abdulkerim Osman, Beyrut 1966.

Abdülkadir Karahan, "Tercümânü'l-ümem (İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma)", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, I, İstanbul 1962, s. 4-21.

Ahmadov Şahı, *Azerbaycan'da Şiiiliğin Yayılma Süreci*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2005.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333.

el-Bağdâdî, el-İmâm Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: TDV Yayınları, 1991.

el-Bakuvî, Abdür-Reşid b. Saleh b. Nuri, *Kitab Telhis el-Âsar ve Acâib el-Melik el-Kahhâr*, çev. Z. Bünyadov, Bakü 1992.

Eliyarlı, Süleyman, *Azerbaycan Tarihi*, Bakı: Azerbaycan Neşriyyatı, 1996.

es-Sem'ânî, Abdulkerîm b. Muhammed b. Mensûr et-Temîmî (562/1166), *el-Ensab*, Beyrut 1988.

eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/248;

Ethem Ruhi Fığlalı, "İbn Sadru'din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (Ankara 1981), s. 249-276.

Ethem Ruhi Fığlalı, "Tercümânü'l-Ümem", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (Ankara 1981), s. 277-335

Henry Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E.R. Fığlalı, İstanbul 1999.

Hülya Alper, "VII. Yüzyü Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Ş ilirtili Otamk Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012.????

İbn Murtaza, Ahmed b. Yahyâ (840/1437), *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk., S.D. Wilzer, Beyrut 1988.

İbn Nedim Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebî Ya'kûb (385/995), *el-Fihrist*, nşr., G. Flugel, Beyrut 1964.

Kazvini, Hamidullah Mustevfi, *Nüzhëtü'l-Külub*, London 1919.

Keremov, H., *Seyyah ve Coğrafyaşünas Zeynelabidin Şirvani*, Bakü: Azernesr, 1958.

Köse, Saffet, "Eredbîlî, Yusif b. İbrâhim", *DİA*, İstanbul 1995, XI/279-280.

Mahmudov, M., *Arapça Yazmış Azerbaycanlı Şair ve Edipler, VII.-XII. Asırlar*, Bakü 1983.

Memmedov, Z. C., *Azerbaycan'da XI-XIII Esrlerde Felsefî Fikir*, Bakü, 1978.

Nabiyev, Zülfikar, *Azerbaycan'da Tasavvufî Hareketler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2004.

Nesirov, Elnur, *Orta Esrlerde Yaşamış Azerbyacanlı Alimler*, Bakü 2011.

Paşazade, Allahşükür, *Kafkas'da İslam*, Bakü 1991.

Süleymanova, Naile, *Orta Esr Azerbaycan Hüquq Mektebi Ve Onun Nümayendeleri*, Bakü: Nurlan, 2011.

Şirinova, Rübabe, *Yusif Dövletoğlunun "Menzum Fiqh" Tercüme Abidesi*, Bakı: Elm ve Tehsil, 2016.

Velihanlı, Naile, *Arab Hilafeti ve Azerbaycan*, Bakü1993.

Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah er-Rûmi (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, Leibzig 1870.

KIRGIZİSTAN’ DA HANEFİ-MATURİDİLİĞİNİN TOPLUMSAL SİYASET AÇIDAN DİNİ TEHLİKEYE KARŞI BİR DEĞER OLARAK ELE ALINMASI

Hanefi-Maturidism As A Value Against Religious Threat in
Kyrgyzstan

Timur KOZUKULOV¹

Özet

Kırgızistan bağımsızlığını elde ettikten sonra toplumsal dini hayata ve anlayışa oldukça büyük özgürlük tanıdı. Bu özgürlük, Kırgız toplumunda olmayan farklı anlayışların sergilenmesi ve yayılmasına imkan sağladı. Bu imkana dışarıdan gelen dini anlayışları çok hızlı şekilde yaymaya çalıştılar ve bu durum hala devam etmektedir. 2010 yılından sonra farklı din anlayışlarını önleme açısından üst siyasi düzeyde konuşulmaya başladı. Son yıllarda Devlet Güvenlik Konseyinde gündeme getirildi. DGK’de ne yapabiliriz konusunda Hanefilik Maturidilik ile ancak başarıya ulaşılabilir sonucuna varıldı. Bu kurulda kararlar alındı ve bu açıdan devlet düzeyinde siyasi ve kültürel faaliyetler yapılmaktadır. Biz, yazımızda yapılmakta olan bütün işlerin artı ve eksi yönlerinin neler olduğunu ilmi bir açıdan ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Kırgızistan, Geleneksel din, Hanafizm, Maturidizm.

Abstract

Kyrgyzstan has recognized freedoms to religious life and ways from a very liberal view-point since her independence. This freedom has resulted in the representation and spread of different religious understandings and been used to diffuse so-called "imported religion" very widely. Since 2010, it has been on the agenda of high politics to prevent such current. The State Security Council (SSC) has reached the conclusion that Hanefi-Maturidism can be an answer to do so. In accordance with the decision of the SSC, political and cultural activities has been underway. This paper deals with the advantageous and disadvantageous of such policy implementation in a scientific way.

Key Words: Kyrgyzstan, Traditional Religions, Hanafism, Maturidism.

Giriş

Orta Asya devletlerinden birisi olan Kırgızistan’da dini inanç özgürlüğü 25 yıldır en mükemmel şekilde yapılmıştır. Dini inanç özgürlüğü açısından Kırgızistan’ın Askar Akaev zamanında Orta Asya’nın Demokrasi Adası olarak nitelendirilmesinin nedenlerinden biridir. Bağımsızlığını elde ettikten sonra Kırgızistan’ın 4. Cumhurbaşkanı’nu Almazbek Atambaev, görev süresi olarak son döneminde yaşamaktadır. İlk üç Cumhurbaşkanı döneminde din ve dinî inanç özgürlüklerine oldukça özgürlük tanınmıştır. Almazbek Atambaev görev süresinin yarısında din ve dinî inanç özgürlüğüne değişiklikler getirdi. Bu değişikliğin en önemli özelliği “Geleneksel İslam” dediğimiz Hanefi-Maturidiliğini, bir dinî anlayış olarak kamuoyuna benimsetmek çabası olmuştur. 2014 yılından itibaren artık devletin bir siyaseti olarak din konusu hakkında konuşma veya faaliyetler olsun Hanefi-Maturidilik kelimesi ile anılmaktadır. İster Müftülük yani Kırgızistan Müslümanlar Dini İdaresi (KMDİ) veya Devlet kurumları din adına herhangi bir faaliyet yaparlarsa illa Hanefi-Maturidilik siyaseti altında yapılmakta olduğunu vurguluyorlar veya Hanefi-Maturidilik siyaseti nezdinde olduğunu söylüyorlar. Artık Kırgızistan’da İslam hakkında konuşulurken veya faaliyet yapılırken İslam Dini, Hanefi-Maturidilik olarak ifade ediliyor.

¹ Doç.Dr. Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. timurkozukul@gmail.com

1. Kırgız Anayasın'da Dini İnanç Özgürlüğü

Kırgızistan, ilk defa, bağımsız devlet olarak 5 Mayıs 1993 yılında Anayasasını kabul etmiştir. 31 Augustos 1991 yılında bağımsızlığını ilan etmiş ise de, eski SSCB döneminde kabul edilen 1989 yılındaki Anayasa ile yönetilmiş. Dinî inanç özgürlüğü ve Dini Kurumlar Kanunu 1991 yılında 16 Aralık'ta kabul edilmiş ve yürürlüğe girmiştir. Fakat daha önce belirttiğimiz gibi Anayasa SSCB dönemindeki idi. 1992 yılı sonbaharda Mecliste milletvekillerinden oluşan Anayasa komisyonu kurulmuştur. Bu komisyon, Bağımsız Kırgızistan'ın ilk Anayasasını hazırlamıştır. İşte daha önce bahsettiğimiz Anayasa bu Anayasanın en temel özelliklerinden biri daha önce dediğimiz gibi Kırgız vatandaşlarının dinî inanç özgürlükleridir. Bu Anayasaya göre, Kırgız Cumhuriyetinin vatandaşları istediği dine istediği şekilde inanabilirler. Fakat Kırgız Cumhuriyeti Lâik bir Devlettir. 1993 yılından 2017 yılına kadar en az 8 defa Anayasa Referandumu yapılmıştır. Lâiklik ilkesi veya kelimesi, sadece birisi hariç bütün Anayasalarda bulunmuştur. 2006 yılında Kurmanbek Bakiyev, muhalefetin baskısı, miting ve protestolar neticesinde kabul edilen Anayasa'da Lâiklik kelimesini kaldırmıştır. Burada, kendilerini dindar sayan şahsiyetlerin büyük rolü olmuştur. Bu Anayasa, ancak iki ay ömrünü sürdürebilmiştir. 2007 yılında Almazbek Atambaev, Başbakan olarak atandı. Başbakan aynı zamanda Anayasa Reform komisyonu başkanı olarak da atandı. 2007'de Atambaev'in başkanlığında hazırlanan ve halkı oylamasıyla (Referandum ile) Ekim'de kabul edilen Anayasada ilk defa "Lâik"² kelimesi kullanılmıştır. 2010'da devrim sonrası yeniden Anayasa Reformu yapmak üzere Ömürbek Tekebaev başkanlığında 75 kişiden oluşan bir komisyon kurulmuştur. Anayasa yazılımı ve tartışmalarda madde madde komisyon tarafından değerlendirme yapılırken ilk önce Lâik kelimesi kaldırılmıştı, fakat Sivil Kuruluş Topluları tarafından tekrar ertesi gün gündeme getirilerek oylamaya sunuldu ve Lâik kelimesi ve prensibi eklendi.(13) Rusçasına "Svetskiy" kelimesi konuldu, fakat Kırgızcası nasıl yazılacağı ile ilgili tartışmalar olmuştur. Daha önceleri Kırgızcasına "Svettik" kelimesi kullanıldığı, bu kelimeyi kullanmama kararı alınmıştır. Çünkü Svettik kelimesi farklı yorum ve tartışmalara sebep olmuştur. 2010'da halkın oylaması ile kabul edilen Anayasada Kırgız diline Svettik kelimenin yerine "Mamlekettik başkaruuga din aralaşpagan" (Devlet yönetimine dinin karışmaması) Fakat 7.Madde'de üç fıkrayla belirtilmiştir. 1. Kırgız Cumhuriyetinde hiçbir din devletin zorunlu dini olamaz. 2. Din ve bütün dini yöreler devletten ayrılmıştır. 3. Dinî birliklerin ve din görevlilerinin devlet kurumlarının işine karışmasını yasaktır. 32. Madde'de 4 fıkrada dinî inanç özgürlüğü açıklanmıştır. 1. Her bir vatandaşa vicdan ve din inanç özgürlüğü garanti altına alınmıştır. 2. Her bir vatandaş kendi başına veya başkaları ile birlikte her türlü dine inanabilir veya inanmayabilir. 3. Her bir vatandaş dini veya başka inançları seçmede hürdür ve istediğine her vatandaş inanmaya hakkı vardır. 4. Her bir vatandaş dini ve başka inançları açıkça söylemeye ve ondan vazgeçmeye zorlanamaz.(4) cümlesi eklenmiştir. Ve böylece Svetskiy anlayışı ile ilgili tartışmalara son verilmiş gibi gözükmektedir. 2016'da Aralıkta Halkın halk oylaması ile referandumda kabul edilen Anayasa'da aynen 2010'daki prensip ve cümle korunmuştur. Kırgız Devleti dine olan siyaseti o kadar değişiklik yapılmasına rağmen değişmedi. Ne kadar Anayasa'da dini inanç ile ilgili yazılsa bile devletin "Salttuu din" (Geleneksel din) anlayışı vardır ve bu anlayışa göre dini siyaset yürümektedir. Din özgürlüğü korunmuştur. Anayasa reformu genellikle yönetim ile ilgili olmuştur. Yani devlet cumhurbaşkanlığı ile mi? Yoksa parlamenter bir sistemle yönetilsin mi? tartışmaların sonunda reform yapılarak referandumda halk oylaması ile değişti. 2010 yılında kabul edilen Anayasa Parlamenter-Cumhurbaşkanlık idi. Bu Anayasa daha çok parlamenter ağırlıklı bir anayasa idi. Ondan önceki anayasada Cumhurbaşkanlık-Parlamenter sistemi vardı. Bu süreçte pratikte görünen Cumhurbaşkanlığı daha öncekiler gibi etkin idi. En

² Daha öncekilerde Rusçası Svetskiy kelimesi kırgızcaştırılarak Svettik kullanılıp gelmiştir, Atambayev açıklamasında Svetskiyin kırgızcasını bulamadık, ondan dolayı en yakın dil olarak Anadolu Türkçe'de Laik kelimesi var, Biz onu Layık diye kırgızcasına yazdık dedi.

son 2016 Aralıkta yapılan halkın oylaması ile referandumda kabul edilen Anayasada Başbakana daha çok yetki vermiştir.

2. Kırgız Kanunlarında Dini İnanç Özgürlüğü

Bağımsızlığın ilk günlerinde 16 Aralık 1991 tarihinde “Din inanç özgürlüğü ve dini kurumlar” kanununa Laiklik ilkesi konulmuştur. Bu kanun, tam anlamıyla gerçekten din alanında demokratik gelişmeyi sağlamıştır. Aynı zamanda vatandaşlar bu anayasa ile kendi inanç özgürlüklerini serbest bir şekilde ifade edebilmişlerdir. Dinler ve dinî kurumlara yeni kapılar açılmıştır. Bu ise geleneksel olmayan dinler tabirinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kırgızistan sınırlarında daha önce olmayan çok çeşitli dinler ortaya çıkmıştır. (5; 2016. s. 1130) İlk Cumhurbaşkanı Askar Akaev, Kırgızistan’da açık ve sivil toplum kurumları kurulacağına dair açıklamalarda bulundu. Böyle bir karmaşık dönemde din adı altında birçok şey ortaya çıktı. Falcılık, bakışlık, gelenek ve görenekler bile din ile ilişkilendirilmeye başladı. Aynı zamanda Batıdan misyonerlik faaliyetleri ile Protestan mezhebi anlayışı ülkeye girmeye başladı. Kırgızistan’ın ilk Cumhurbaşkanı Askar Akaev’in ilk işlerinden birisi “Dini İnanç Özgürlüğü ve Dini Kurumlar”³ kanununu çıkarması oldu. Bu kanunu çıkartmasının nedeni de Batının baskısı veya etkisi ile olmuştur. Çünkü, devlet maddi yönden ekonomik desteğe ve yardıma muhtaç idi. (6; 2015. s.178) 1991 yılında çıkartılan kanunda ibadethaneleri ve kurumları açmak oldukça kolaydı. 10 kişinin pasaport bilgileri ile Adliye’ye müracaat ediliyordu ve kanuna aykırı değilse onlara sertifika veriliyordu. Böylece onlar resmiyetini kazanmış olup, tüzük çerçevesinde faaliyet yapıyorlardı. Bu durum, Hristiyanlığın Protestan mezhebinin yayılmasına sebep oldu. 1990 yıllarının sonunda dini kurumlar ve ibadethaneler çoğaldı. Hatta halk hiç duymadığı ve Kırgızistan tarihinde olmayan dinî inançlar bile ortaya çıktı. Kırgız köylüleri gelenek ve göreneklerine çok bağlı, hatta dini ibadetlerini yapmasa ve bilmese bile müslüman oldukları için dinine sahip çıkan kimselerdir. Bağımsızlığın ilk yılları köylü bazı ailelerin çocukları yüksek tahsil yapmak için şehirde üniversitelerde okurken, misyonerlerin tuzağına düşerek, o dinin mensubu olmuşlardır. Bu durum; Sosyal-ekonomik, psikolojik üzerinde durulması gereken bir çok sebebi vardır.

2000 yılının başından itibaren vatandaşlar, başka dinlere geçen Kırgız ve Özbeklerin bu saf değiştirmelerinden rahatsız olmuşlardır. Bazı köylerde başka dine geçenler ile ilgili çeşitli hadiseler yaşanmıştır. Bu ise uluslararası insan hakları koruma örgütleri ve toplumsal kuruluşlar tarafından endişe verici bir durum olarak gösterilmiştir. Aynı zamanda çok dindar olan veya dini kuralları yerine getirmeyen müslüman vatandaşlar da bundan rahatsız olmuşlar. Bunlar, dinini değiştirenlere köylerinde sert tavır almış. Gittikçe çatışmalara yol açmıştır. 2016 yılında Alabuka ilçesinde başka dine geçmiş yaşlı bir kadının vefatından sonra, o bölgede defin edilmesine yerli halk çok sert tepki göstermiş, hatta defin edildiği yerden cesedini belirsiz kişiler kazarak tekrar çıkartmışlar.

Dini konudaki huzursuzluklar 2005 yılından sonra siyasi alanda gündeme getirildi. Toplumsal tartışmaların sonunda Parlamentoda bu konu görüşüldü. 2008 yılında bazı milletvekilleri “Dini inanç özgürlüğü ve dini kurumlar” kanunu yeniden yazdılar. Bu kanun yazıldıktan sonra, Parlamentoda oylamadan önce, halk ve STK’lar tarafından değerlendirmeye alındığında çok tartışmalar oldu. STK’lar ve Hristiyanların Protestan mezhebinin taraftarları bu kanuna çok sert tepki gösterdiler. Onların karşı çıkmalarının nedeni İnsan haklarının zedelenmesi ve Anayasa’daki Dini inanç özgürlüklerine ters gelmesinden dolayı olduğunu belirtmişler. Bu kanunda eski kanundaki prensipler aynen korunmuştur. 2008 yılı Kasım ayında Parlamento tarafınan çıkarılan ve kabul edilen kanunun en temel özelliği, eskiden hücre sistemindeki dini eğitiminin özel evlerde yapılması yasaklanmıştır. Buna göre okullarda dini kitap ve bröşürler dağıtılamaz ve dini tebliğ yapılamaz. Eski kanunda 10 kişi birleşerek ibadethane veya dini kurum açabiliyordu. Yenisinde ise en az yerlilerden 200 kişinin müracaat etmesi gerekmektedir. Ve bir de devlet kaydından geçmeyen ibadethane ve

³ Kırgız Cumhuriyetinin Dini İnanç Özgürlüğü ve Dini Kurumlar Kanunu, 16 Aralık 1991. No 656-XII

dini kurumlar faaliyet yapamazlar. Dini inanç özgürlüğü ve dini kurumlar kanunu madde 6, 8. (10; 2010. s.20-21.) Kırgızistan'daki protestan kurumları bu kanunu değiştirmek için çok çaba gösteriyorlar. O tarihten itibaren günümüze kadar çok defa konferanslar düzenlenmiştir. Onlar haklarının çiğnendiğini iddia etmektedirler. Bu kanuna karşı çıkmayanlar müslümanlar ve Ortodoks Kilisesi olmuştur.

3. Devletin Dini Radikallığa Karşı Yürüttüğü Siyaset ve Hanefi-Maturidiliğin Ön Plana Çıkarılması

Kırgızistan'da İslam kendi özelliklerine sahiptir. Kırgızistan'da başka din taraftarlarına saygılı⁴ müslümanların yanı sıra katı şeriatçılar da bulunmaktadır. Onların bazıları başka din taraftarlarına veya kendisi gibi düşünmeyen müslümanlara daha agresif davranıyorlar. Bu müslümanlar radikal müslümanlardır. Maalesef böyleleri yavaş yavaş çoğalmaya başladılar.(13) Eskiden dînî duruma pek önem verilmiyordu. Herhalde bu hali gündeme getirmek istemeyenler olmuş olabilir. Din kendi akışıyla gidiyordu. Son beş yıldır dînî durum gündeme getirilmiştir. Yani sık sık konuşulmaya başladı. Bu durumda ne yapmamız lazım neleri önlememiz gerekir türündeki sorular oluşmaya başladı. 2010 olaylarından sonra Müftülükte olup biten olaylar Kırgız Devletinin üst yönetimdekileri endişelendirmeye başlamıştır. Bu olayların detaylarına girmeyeceğim, bununla ilgili bilgiye daha önce yayımladığım makelede yer almaktadır.(Bakınız: 6; 2015. s.177-209) Fakat bu tür problemler bir anda ortaya çıkmadı. Bu durum bağımsızlık sonrasında devam edip gelen olaylardır.

Aynı zamanda belirtmek gerekir ki, nüfusun yüzde sekseni müslüman olduğu için İslamın toplumdaki gelişimi her zaman bir faktör olarak kalacaktır. Toplumun çok önemli sosyal problemlerinin çözümünde devlet ile dini kurumlar ve uluslararası kuruluşlar arasında işbirliği yapılmaktadır. Müftülük daha aktif uluslararası kuruluş ve derneklerin desteğiyle çeşitli konferans, seminer ve sempozyumları düzenlemektedir.(7; 2004. s. 22.)

Bazı uzmanlara göre, destrüktif yani (bozguncu) akımlarla davetçilerin birleşmesi, yani karışması dini ekstremizm ideolojisinin yayılmasının güçlendirici bir faktörü olarak görülebilir. Bu anlamda davetçilerin tebliğleri, metod ve şekilleri bizi endişeye sokmaktadır şeklinde düşüncelerini ifade etmişlerdir.

Davetçilerin memleket sınırlarında aktifleşmesinin sebebi, son zamanlarda bazı müslümanların gidip Davetçilerin ana merkezi ülkeleri okullarından bitirip dönmesidir. Oradaki okulların bir kısmında İslamın farklı anlayışlarla okutulduğu gibi fikirler köşe yazılarında dile getirilmektedir.

Son zamanlarda toplumun islam anlayışının şekillenmesine yönelik çok aktif çalışmalar yürütülmektedir. Son zamanlarda İslamı farklı anlayanların yerli taraftarları da ortaya çıktı.

Günümüz Kırgızistan'da dini tebliğ ve eğitim ile dini cemaatler ve kurumlar ilgilenmektedir. Mesela, Müftülük, Hizbut-Tahrir, Selefiler ve yurt dışından gelen tebliği cemaat, Türkiye'den de en az 5 cemaat faaliyet yürütmektedir. Artık bu cemaatler yerli Kırgız vatandaşlar tarafından faaliyet yürütülmektedir. Cemaatler arasında dışa yansımayan kapalı rekabet veya çatışmalar yaşanmaktadır. Bu bir müslüman toplumunun bölünmesine neden olabilecek bir durum anlatılmaktadır.

Aynı zamanda devlet de Hanefiliği yaygınlaştırmak için faaliyetlerde bulunmaktadır. Hanefiliğe, Kırgız toplumunda "Geleneksel İslam" denilmektedir. Devlet kurumları tarafından halka yönelik çeşitli seminer ve konferanslar düzenlenmektedir. Devlet okullarında İlahiyat Fakülteleri, kolejler ve İmam Hatip liseleri vardır. Bütün bunlar Eğitim bakanlığının gözetiminde çalışmaktadırlar.

⁴ Rusçada Umerenniy kelimesi kullanılmış, bunun türkçesinin karşılığı "İlimli"dır. Fakat rusça sözlüklerde sağ ve sola zarar vermeyen aşırıda gitmeyen maanada açıklanmıştır.

Farklı akidelerin yaygınlaşmasının muslumanların parçalanmasına neden olabileceğini düşünuyoruz. Yasaklamalar yerine onlarla dialog kurarak çözüm önerileri getirmektedir. Yasak koyarak problemlerin çözümü zordur. Eğer yasak konulursa, cemaatler ve akımlar kendi fikirlerini gizli olarak yaymaya devam edeceklerdir.

Devlet bütün onları Hanefi-Maturidi çatısı altına toplayarak problemleri çözmeye çalışmakta. Çeşitli plan ve projeler oluşturmaktadır. Çalışma grubu dini eğitim üzerinde plan çalışmaları yapmaktadır. Günümüzde din eğitimi yapan kuruluş olarak sadece medreseler vardır. Bunlar toplumun tamamıyla ilgilenmek durumunda değildir. Tabi olarak çeşitli cemaatler medrese dışında kalanlar ile ilgilenmektedir.

Davetçilerin faaliyetleri sadece dindar kimselere ve cami cemaati ile sınırlıdır. Onlar halka yönelik aktif şahıslarla birer birer çalışmaktadırlar. Onların yerleşkelerde tebliğ işini yaparak belli bozucu faktörleri canlandırabileceklerin ve toplumsal huzuru bozabilecekleri öne sürenler de bulunmaktadır.

Kırgızistan'da dini bir hareket olan "Tebliğ Cemaat"nin faaliyetlerini üst düzey yöneticilerden destek bulması dikkat çekicidir. 2015 yıl Aralık ayında Atambayev dini bir cemaatlere yasaklamalar getirmeye karşı olduğunu açıkladı. "Bazı devletlerde beyaz takkeyi giymek yasak, bazısında da sakal bırakmak yasaktır" şeklinde açıklamasıyla Özbekistana işaret ettiği anlaşılmaktadır. Atambayev bu konuşmasında şunlara yer vermiştir: Yasaklama yolu – hiçbir yere götürmez. Yasaklama ile muslumanların radikalleşmesi azalmaz. Komşular yasakladı "Tebliğ Cemaati", onların yok olduğunu mu düşünüyorsunuz? "Tebliğ Cemaat" – onlar davetçilerdir. Onlar da bizim inandığımızı inanırlar. En önemlisi biz kendi başlarına bırakmadık".(12)

Kırgızistan'da bazı dini cemaatlerin yurt dışından desteklenmiş olması devlet yetkililerinin ve toplumun bir kesimini endişelendirmektedir. Nitekim bazı İslâmî vakıflar finans desteği sağlayarak fundamentalizm ve ekstremizm ideolojisini savunmaktadırlar.

Kırgızistan'da, Muslumanlar Dini İdaresi ve bölgedeki alt kuruluşları tarafından radikalizme karşı mücadele zayıf olduğu için ülkede geleneksel İslam'ın pozisyonu etkisiz kalmaktadır. Hatta bazı imamlar ve kâdılar (müftü) farkına varmadan dini ekstremizm fikirlerini desteklediği, "Hizbu't-Tahrir" ve ülkemizde davetçiler olarak bilinen "Tebliğ Cemaati"nin faaliyetlerini sıcak karşıladıkları görülmektedir. Bu tip karışıklıklar sunni islamın tam olarak yerleşmemesine, geleneksel hanefi mezhebinin sütunlarının gevşemesine ve fundamental akımların ve bozucu radikal islam gruplarının pozisyonun genişlemesine sebep olmaktadır. Kırgızistan'daki demokratik yapılanmada yenilikler konusunda, yeni sosyal-ekonomik şekillenmelerde tecrübe eksikliği, bir anda çeşitli dinlerin çoğalması, dini faaliyetlerin aktifleşmesi, dini çoğulculuğa ortam ve şartların sunulması, dinî yapılanmaların gelişmesi aşırı dinci ekstremistlerin ortaya çıkmasına ve gelişmesine imkan sağlamıştır. Kırgızistan'ın jeopolitik konumu, devlet politikası geleneksel olarak dışa açık olması, dini inanç ve bakışlara oldukça liberal yaklaşması ve dini kurumların dış faktörlere karşı hazırlıksızlık olması farklı görüşlerin yayılması ve taraftarlar bulmasına sebep olmuştur. Bize göre şimdi iki faktör öne çıkmaktadır. Bu iki faktör dini anlayış ve laikliktir. Dini ekstremizm ve terorizme karşı mücadelede kullanacağımız usül kendi meyvesini verecektir. Birincisi din faktörü. Din faktörü ise, bize geleneksel olan Ehli Sünnet vel Cemaatın İmam Abu Hanifa mezhebinin canlandırmak ve geliştirmek zaruridir. (8; 2004. s. 47.) Halbuki bunu dönemin Kırgız Hükümetinin Din İşleri Komisyon başkanı 13 sene önce yazmıştır.

Şimdi bu olaylara Kırgızistan Cumhurbaşkanı Almazbek Atambayev'in bakışı ve Salttu İslam'ın ne olduğuna dair görüşlerinin üzerinde durmak istiyorum.

Atambaev, yıllık geleneksel, halka yönelik hitabında muslumanların kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'in insanların hürriyeti, huzur, iyilik, moral ve gelişmesine dair idealleri sunduğunu ifade etmekte, fakat, günümüzde muslumanların, terror ve jeopolitik pis oyunlara araç olarak kullanıldığını ve onların İslam dünyasını ortaçağa getirmeye çalışanlarla karşı karşıya kaldıklarını ifade etmiştir. Atambaev bu konuşmasında şunlara yer vermiştir:

“Kırgızistanlıların büyük çoğunluğu müslümandır. İslam bizim hayatımıza sağlam girmiştir. Ve biz inanıyoruz ki, müslümanlık dünyada her zaman olacaktır. Aynı zamanda biz Kırgızistanlıyız! Bizim kendi kültürümüz, dilimiz, kendi gelenek ve milli giyislerimiz vardır. Ve bunlar İslam’ın temel prensiplerine hiç karşı gelmemektedir. Bundan dolayı topluma başkalarının gelenek ve prensiplerini yükleme, özellikle giyim konusunu dini bir fenomen olarak görmelerinin Kırgızistanlılar arasında endişe verici olarak değerlendirilmesi ve bu görüşü kabullenmemesi doğrudur.”

Atambaev sözlerine devamla şunları kaydetmiştir:

“Muhammed Peygamber İslam’da zorlamayı yasaklamıştır. Peygamberimiz, İslam’ı kabul eden milletlerin kültür değerleri ile milli geleneklerine karşı gelen gelenek ve göreneklere empoze etmeyi yasak kılmıştır. Peygamberimiz şöyle demiştir: “İyilik müjdecisi olun, kendinizden itmeyin, kolaylaştırın ve zorlaştırmayın”. İslam’da Allah iyilik sahibi ve merhametlidir. Hemen hemen bütün sûreler “Bismillah” ile başlıyor. Halbuki onu anlamayanlar sadece sözde Allah diyorlar, onun gücünü, sınırsız iyilik ve merhametini hissedip ve tam tanımak için akıllarını kullanmıyorlar. Biz parlak geleceği olan ve gelişmiş bir ülkede yaşamayı arzu ediyoruz. İşte bizim amacımız böyle bir devleti kurmak ve gelecek nesillere aktarmaktır” (2)

Cumhurbaşkanı Almazbek Atambayev kendi özel kalem müdürüne bütün Kırgızistan’da millî kıyafet giyen bayanların resimleri ile siyah nikâb (yüzü kapatan siyah örtü/çarşaf) giyen kızların resminin bulunduğu afişlerin ülkenin çeşitli yerlerine asılması için maddi destek verilmesi talimatını vermiştir. Bu talimatında Atambaev şunları söylemiştir:

“Haydi kültürü şaşırtmayalım...Arap, Pakistan v.s. başka kültürleri toplumumuza empoze etmeyelim. Hatta bazı kimseler dilimizin kelimelerini bile değiştirmeye çalışmaktadır. Ben Kur’ân-ı Kerim’i kalemlerle çizerek bir kaç defa okudum. Kur’ân’da böyle bir şey bulunmamaktadır. Bize yabancı kültürü empoze etmesinler”. Atambaev’in deyimine göre Kırgızistan halkı binlerce yıldır kendi kültürünü korumaktadır. Şimdi ise din altında halka yabancı kültür empoze edilmeye çalışılmaktadır. Atambaev, “Böyle afişler lazım bize. Herşey elbise ve dil ile başlıyor. Sonra ise kelle kesmeye başlarlar. Halbuki bu İslam ile uyuzmaz. İslam, barış ve iyilik dinidir. Bizim devletimiz bağımsızlıktan beri din ile ilgilenmedi. Üç sene önce din işleri ile ilgili real bir konsesiyon oluşturduk ve ilgilenmeye başladık” demiştir. Cumhurbaşkanımızın da belirttiği gibi Kırgızistan Lâik bir devlettir ve en önemli amacımız, kendi kültürümüzü, memleketimizi, dilimizi ve giyislerimizi korumaktır.(1)

Eski Din İşleri Başkanı O. Moldaliev ise dini yasaklar konusunda şunları belirtmiştir. Bizim devlette “anlatma” ve “yasaklamamak” anlayışı vardır. Ben şahsen bunu destekliyorum. Yasak getiren devletleri bile görüyoruz. Özbekistan’da “Hizbu’t-Tahrir’e yasak getirildi, onlar kaçarak bize geldiler ve bu akıma girenlerin sayısı Kırgızistan’da arttı. Radikalizm ve ekstremizme hiçbir devlet sert önlemler alarak çözüm getiremedi. Biz anlatarak, dikkatli iş yapmazsak durum vahim olarak kalacaktır. Doğru bilgi, doğru fikir, doğru eğitim olmazsa mesele çözülmeyecektir. Hanefî mezhebini onun için yaygınlaştıralım diyoruz. Bizim güvenlik güçleri ekstremizme karşı mücadeleyi sadece hapise atma ile sınırlandırmaktadır. Aslında mücadeleyi hapise atmak ile değil, ekstremitizmi yok edecek ideoloji ile yürütmek lazım. Onun için din adamlarının, âlimlerin tebliğ (anlatım) ile ekstremizm ideolojisinin yanlış olduğunu ispat etmeleri lazım. Fakat bu yeterli derecede yapılmamaktadır. İlim adamları aklını yormak istemiyorlar, bilimi az olanların ideolojiye karşı mücadeleye yeterli gücü yok. Biz çalışma grubu oluşturduk, güvenlik güçlerinin isteği ile kitapçık çıkarttık. Çalışma grubunun bu işi yarıda bırakmayıp sonuna kadar devam ettireceğine inanıyorum. Eğitim kanununa bir takım değişikliklerin getirilmesi lazım. Aynı zamanda medreseye 9. sınıftan sonra gidebileceği yer almaktadır. bu bile yerine getirilememektedir. Diğer taraftan öğretmenlerin elinden ne gelir? Anne baba onları dinler

mi? Bu yerli yönetimin görevidir. Daavat⁵ (Davet) hakkında 2014 yılında yeni tüzük oluşturmuştur. Bu tüzükte davet sadece camilerde yapılsın, davetçiler bilgili olsun ve Milli⁶ elbise giysinler demiştik. Ondan sonra Davetçileri okutacak dört merkez⁷ açılmıştır. Davetçiler orda eğitimden geçiyorlar. Sadece kapatalım ve yasaklayalım gibi teklifler olmuştur. Fakat bunlar kayıda alınmamış⁸ listesi yok ve hangi yasağa tabi olurlar? Onun için biz Güvenlik Konseyinin 2014 senesindeki kararı ile, hanefi mezhebinin, maturidi akidesinin yaygınlaştırmasında onlardan faydalanalım diye kararlaştırdık. İşte dört eğitim merkezlerinde okuyanlar daveti hanefi mezhebinin temelinde yürütmektedirler. Hanefi mezhebi huzur ve sakinlik taraftarıdır. Fakat ona da uymayıp kendi kafalarına göre davete çıkan akımlar da var. çocuklarını okullara protesto olarak göndermeyenler var. Bu onların cahil olduklarının işaretidir. Halbuki İslam ilim almayı desteklemektedir. Muhammed Peygamber hadisinde “İlim Çinde bile olsa alınmaz” buyurmaktadır. Müftülüğün bu hususları bu kimselere anlatması gerekmektedir. Şayet dinlemezlerse, o zaman bu kimselerin kanun önünde cezalandırılması gerekir.(11)

İşte bütün bu sorunlar, devleti düşünmeye zorlamıştır. Dini anlayış veya ideoloji olarak dini radikalizmi nasıl önleyebiliriz gibi sorular ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi 2014 yılı 3. Şubat'ta Kırgız Devletinin Güvenlik Konseyinin oturumu yapılmıştır. Bu oturumda birkaç maddeden oluşan kararlar alınmıştır. Hemen hemen bu kararların bütün maddelerinde hep Hanefi-Maturidiliği destekleme ve onu yaygınlaştırma hedefi konulmuştur. Aşağıda kararların bir maddesi ile sınırlı kalacağız.

13. maddede şunlar yer almaktadır: “Devlet televizyon ve radyo kanallarında devlet siyasetini desteklemek amacıyla laiklik prensibini pekiştirmek, Kırgızistan'ın halkalarının gelenek ve kültürünün pozitif taraflarını yansıtmak, projelerin hazırlanması, dünya dinlerinin tarihi ve inanç esaslarını, müslümanlar için geleneksel sayılan hanefi mezhebini yaygınlaştırmak için ve dini radikalizm, fundamentalizm ve ekstremizm ideolojisinin yaygınlaşmasına karşı projeler hazırlamak, gençlerin ufuklarını açmaya yönelik ve bilgili olması için ilim ve teknolojideki gelişmeler ile ilgili programların sürekli olarak verilmesi.”(3)

Cumhurbaşkanı Almazbek Atambayev'in 2014 yılında Cumhurbaşkanlığı sekreterliğine bağlı olarak yarı resmi yarı sivil yapıya sahip olan “İyman” vakfı ile çok çeşitli faaliyetleri devlet nezdinde yürütülmektedir. Bu vakıf aracılığıyla Kırgızistan'daki Müftülüğün din görevlilerinin hepsine kısa dönemli kurslarda eğitim verilmektedir. Bu kursların okutmanlarının yarısını Türkiye Diyanet Vakfı'nın desteğiyle açılmış olan Oş Devlet Üniversitesinin İlahiyat Fakültesinin Öğretim Üyeleri karşılamaktadır. İmamlar kursunda temel olarak Hanefi-Maturidilik okutulması ön görülmüştür. Kurslardan başka diğer toplumsal kuruluş ve devlet kurumlarında çalışanlara da Hanefi-Maturidilik hakkında seminerler düzenlenmektedir. Baş Müftünün kararı Cami imamlarına haftada bir kez en az 10 kişiye İmamı Azam Abu Hanifenin anlatılması emredilmiştir.

Güvenlik Konseyinin kararı ile 4 Çalışma Grubu oluşturulmuştur. Bunların biri 2014-2020 yılları arasında devletin din işlerini yürütecek siyaset ve yapılacak işleri ile ilgili konseptiyon hazırlanmıştır. Bu konseptiyon 3 bölümden oluşturulmaktadır. 1. Bölüm devlet kurumları ile dini kurumlar arasındaki diyalogu kurmak. 2. Bölümde ise Dini eğitimi yani

⁵ Daavat davetin karşılığıdır. Bu Pakistanda ortaya çıkan Tebliğ Cemaati ile ilişkilidir. Davetçiler Tebliğ Cemaatine mensuptur.

⁶ Davetçiler yani Tebliğ cemaatçilerin kırgız yerel üyeleri Pakistanın Milli uzun eteğe benzeyen gömlek giyorlar ve bu sünnet giyisi olduğunu iddia ederler. İşte bu tip giyisini giydirmemek için Milli elbise giyimi anlayışı ortaya çıkmıştır.

⁷ Davetçileri hazırlama veya okutma merkezi, 1 aylık kurstur. Bir ay burdan eğitim görenlere sertifika verilmektedir. Hiç dini bilgisi olmayanlar da burdan 1 aylık eğitim görüp sertifika almasını yeterli görüyorlar. Bu dört eğitim merkezi Bişkek, Karabalta, Oş şehirlerinde merkez camilerinde açılmıştır.

⁸ Devletin Cumhurbaşkanlığına bağlı Din İşleri Devlet Komisyonu kurumundan bütün dini kurumlar ve ibadethaneler kayıt olması kanun gereği şarttır. Cami ve mescitler bile bu kurumdan kayıttan geçmektedir. Eskiden bu kurum Hükümete bağlı bir kuruluş idi.

medreselerde eğitim reformu yapmak ve Dinler Kültürü Tarihi dersini devlet okullarına girdirmek için müfredat hazırlamak. 3. Bölüm dini radikalizm ve ekstremizmi önlemek için yapılacak faaliyetlerle ilgilidir. (9) Bu Konsepsiyonunda ana hedef Hanefi-Maturidiliği ön plana çıkartma amacı konulmuştur. Bu konsepsiyon Kırgız Devletinin Güvenlik Konseyi ve Cumhurbaşkanı tarafından onaylanmıştır.

Sonuç

Bilindiği gibi devlet din ile ilgili konuda arayış içerisindedir. 2014'den beri çalışmalar yürütülmektedir. Bu sorunlar bağımsızlık elde edildikten beri söylenegelmiştir. Fakat bu konu devletin yönetiminde gündeme getirilmiştir. Son zamanda bu konu gündeme çokça getirilmektedir. Orta Asya halkına gelenek olmuş Hanefi-Maturidiliği yaygınlaştırmak kanaatimizce isabetli bir politikadır. Fakat bu durum sözde ve görünüşte kalmış içi doldurulamamıştır. Hanefi-Maturidilik anlayışının ne olduğu daha tam olarak anlaşılammış gibidir. Son olarak 2017 yılının 24-25 Mart'ında Oş şehirinin ve ilinin 300 İmamı sözlü imtihandan geçirildi. Komisyona katılanların anlattığına göre imamların akâidi bilmediği ortaya çıkmıştır. Eş'ârilik ve Maturidiliğin ne olduğunu bilemeyen imamlar bile çıkmıştır. Tüm bunlardan şu sonuç çıkmaktadır: İmamların uzmanlarca hazırlanan bir müfredat programı ile kısa süreli kurslarla eğitimden tekrar geçirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

1. Almazbek Atambayev poruçil profinansirovat razmeşeniye bannerov s izobrajeniyem devuşek v natsiyonalnoy odejde i parandje, 14. Haziran 20162822 Bişkek (AKİpress) <http://kg.akipress.org/news:838730?from=kgnews&place=main>
2. Almazbek Atambayev: U nas svoi kultura, yazık, traditsii i natsionalnaya odejde, kotoraya ne protivoreçat osnovopologayuşim prinsibam islama, 6 haziran 20161019 Bişkek (AKİpress) <http://kg.akipress.org/news:826318>
3. Kırgız Cumhuriyetinin Güvenlik Konseyi tarafından 3. Şubat 2014'deki oturumundan alınan kararın 13.maddesi
4. Kırgız Respublikasının Konstitutsiyası/Kırgız Cumhuriyetinin Anayasası. 11. Aralık 2016'da Referandumda kabul edilmiştir
5. Kozukulov T. "Osnovniye Printsipi Vzaimootnoşeniya Religii İ Gosudarstva V Kırgızstane". Molodoy Uçenyı No 10(114) 2016.
6. Kozukulov T. Kırgızistan'da Dini Kurumsallaşma ve Toplum, Ağrı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 1, 2016.
7. Mamayusupov O. "Religioznaya Situatsiya V Kırgızskoy Respublike" Orta Asyada İslam. Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı. Oş 2004. s. 22.
8. Mamayusupov O. "Religiozniy Ekstremizm Subektivnoe İ Obektivnoye" Orta Asyada İslam. Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı. Oş 2004.
9. Mamlekettin Din Çöyrösündöğü Sayasatının Kontseptsiyası. 2014-2020 Jıldar
10. Mejdunarodniye Normı Po Obespeçeniye Svobodı Sovesti İ Verospovedaniya. Zakonadatelnıye İ Normativno-Pravoviye Aktı Kırgızskoy Respubliki Reguliruyuşie Sferu Religii. Oş, 2010.
11. Orozbek MOLDALİEV: "Medreselerdin okuu programasın eç kim közömöldöböyt, köpçülüğü kuran cattatıp tim bolot" 12.03.2017 <http://bulaninstitute.org/orozbek-moldaliev/>
12. Tihii legion: V Kırgızstane razrastaetsya religioznoye dvijeniye "Tabliğ Cemaat" 02.07.2016 Alikbek Mamataev Mejdunarodnoye informatsionnoye agenstvo "Fergana" <http://www.fergananews.com/articles/9015>
13. İslam v Kırgızstane Zelenoye znanya revolutsii www.24kg.org/politic/91498-almazbek-atambaev-est-sily-kotorye-xotyat-sdelat.html

GÜNÜMÜZ İRAN HANEFİLİĞİ VE İRAN'DA HANEFİLİK- MATURİDİLİK ÇALIŞMALARI

Comtemporary Iran Hanefism and Studies on Hanefism- Maturidism in Iran

Habip DEMİR¹

Özet

İran, tarih boyunca farklı etnik ve mezhebi unsurların bir arada yaşadığı, dini ve kültürel açıdan zengin bir coğrafyaya sahip olagelmıştır. Bu coğrafya, Safeviler'in 1501 yılındaki iktidarına kadar Sünnî çoğunluğa sahipken bu tarihten itibaren İmamiyye Şia'sının belirgin bir şekilde hâkimiyet alanını genişlettiği ve devlet desteğiyle hızla geliştiği bir bölge haline gelmiştir. Ancak bununla birlikte bölgede diğer mezhep ve din mensupları azınlık da olsa hayatiyetlerini devam ettirmeyi başarmışlardır. Bu durum, 1979'da meydana gelen "İslam Devrimi"nden sonra da aynı şekilde devam etmiştir. Bununla birlikte İran Anayasası Hanefî, Şafii, Maliki, Hanbeli ve Zeydilerden oluşan ülkedeki diğer mezheplerin eğitim-öğretim, özel hukuk gibi alanlarda korunacağını belirtmiştir. Tebliğimizin konusu olan Hanefilik, İran'da azınlık konumunda bulunan mezheplerden birisidir. Kendilerini Hanefî olarak tanımlayan toplulukların bugün genellikle İran'ın güneydoğu eyaletlerinden Sistan-Beluçistan ile Kuzeydoğu'da bulunan Türkmensahra'da yaşadıkları bilinmektedir. Beluçlar ile Türkmen topluluklar tarafından temsil edilen Hanefilik, buldukları bölgelerde kendi medreseleri ve müfredatları ile yaşamaya çalışmaktadır. Bununla beraber İran genelindeki üniversiteler ve araştırma merkezlerinde Hanefilik ve Maturidilikle ilgili çalışmaların son yıllarda giderek arttığı görülmektedir. Tebliğimiz, günümüz İran Hanefî topluluklarının mevcut durumunu ve Hanefilikle ilgili İran genelindeki çalışmaları nitelik ve nicelik olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

ABSTRACT

Throughout history, Iran has been rich in religious and cultural geography, where ethnic and sectarian elements coexist. This geography has become a region in which the Shia of the Imamiya has widened the field of dominance clearly and has developed rapidly with the support of the state since the Sunni majority until the Safavid rule in 1501. However, with this, other sects and religions in the region have succeeded in continuing their lives even if they are minorities. This situation continued after the "Islamic Revolution" which took place in 1979. However, the Iranian Constitution stated that other sects in the country, including Hanefî, Shafii, Maliki, Hanbeli and Zaydi, would be protected in areas such as education and private law. The Hanafism, which is the subject of our paper, is one of the sects of minority in Iran. Communities that define themselves as Hanafî are now known to live in Sistan-Baluchistan, one of the southeastern provinces of Iran, and Turkmensahra, in the Northeast. Represented by the Turkmen and Baluch communities with the conclusions, Hanafite is trying to live with his own madrasas and curriculum in the regions where they are located. However, studies on Hanafite and Maturidism in universities and research centers in Iran have increased gradually in recent years. Our aim is to evaluate the present situation of the present Iranian Hanafî communities and the studies of Iranian related to Hanefite as qualitative and quantitative.

¹ Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, (habibdemir06@gmail.com)

GİRİŞ

Tarih boyunca Müslümanlar gerek dini gerekse siyasi konularda çeşitli sorunlarla karşılaşmıştır. Toplumsal hayatı etkileyen bu sorunlara verilen farklı cevaplar birbirinden farklı dini söylemleri ve bu söylemler etrafında dinî-siyasî ekolleşme hareketlerini doğurmuştur. Bir bakıma İslam düşünce tarihini dini söylemlerin tarihi olarak görmek yanlış olmayacaktır. Bu düşünce ekollerinin en önemlilerinden birisi de sorunlara aklın öncülüğünde cevap aramaya çalışan Akılcı-Reyeci İslami söylemin temsilcisi olarak kabul edilen Hanefî-Maturidî gelenektir. Bu gelenek geçmişten günümüze Türkler başta olmak üzere çeşitli milletler tarafından benimsenmiş ve günümüzün en yaygın mezhebi haline getirilmiştir. Bugün Anadolu başta olmak üzere, Balkanlar, Ortadoğu, İran, Orta Asya ve Uzakdoğu ülkelerinde yaşamaya devam etmektedir. Çalışmamız belki de bu mezhebin en az temsil edildiği ve zorluk içerisinde varlığını devam ettirdiği bir coğrafyayı ele almaktadır.

Söz konusu İran olduğunda devletin resmi politikasının bir uzantısı olarak ülkede mevcut mezheplere mensup halkın gerek dini gerekse sosyo-ekonomik durumu hakkında herhangi bir bilgiye ulaşmak son derece güçtür. İran siyaseti, ülkedeki azınlık mezheplere yönelik bu türden araştırmalara sıcak bakmadığı için ülkenin gerçek bir din haritasını çıkarmak şimdilik mümkün görünmemektedir. İran gibi Şiiliğin hem nüfus hem de nüfuz olarak yoğun olduğu bir coğrafyada azınlık konumundaki Hanefîleri ele aldığımız bu tebliğimizde konuya genel bir çerçeve çizmekle yetindik. Tebliğ boyutunu aşmaması için gayret ettiğimiz bu çalışmamızın bundan sonraki araştırmalara bir giriş mahiyetinde olduğu ve sonraki çalışmalarla çeşitli boyutlarıyla derinlemesine ele alınması gerektiği izahtan varestedir.

İran'ın Mezhebî Arka Planı

İran coğrafyası, İslam fetihlerinin hemen ardından hızlı bir şekilde tebliğ edilen yeni din ile bütünleşmiş ve daha ilk asırlardan itibaren gerek yetişen âlimle gerekse bunlara ait eserler yoluyla İslam medeniyetinin inkişafına önemli katkılar sunmuştur. Hilafet merkezinden uzak olmasının verdiği avantajla hem siyasi iktidarın söylemiyle paralel oluşumların hem de iktidar alternatifi olarak görülen çok çeşitli dini hareketlerin yaşam alanına dönüşen İran, bu özelliğini uzun asırlar boyunca devam ettirmiştir.

Hız. Ömer döneminde Sasaniler'in yenilgiye uğratılmasıyla kapıları ardına kadar açılan İran toprakları, İslam'ın tebliğ faaliyetlerinin de yoğun şekilde hissedildiği bir alan haline gelmiştir. Emeviler döneminin yeni Müslüman olmuş kesimlere uyguladığı haksız muameleler, siyasi arka plana sahip teolojik tartışmaların bölgeye taşınmasında önemli rol oynamış, bu bağlamda amelleri imana dahil etmeyen Mürcie'nin görüşü mühtedilerin ilgisine mazhar olmuş ve Müslümanlaşmayı hızlandırmıştır. Ebu Hanife henüz hayattayken Horasan bölgesinde kendisinin görüşlerini benimseyen öğrencilerin kadılık makamında bulunması bölgenin daha ilk asırlarda Hanefî arka planına sahip olduğuna işaret etmektedir.² Nitekim Ebû Hanife ve öğrencilerinin bölgedeki faaliyetleri bu çizginin uzun asırlar boyunca Horasan'ın hakim söylemi haline gelmesini sağlamıştır. 4./10. asır coğrafyacısı el-Makdisî Rey başta olmak üzere birçok Horasan şehrinde Hanefîlerin çoğunlukta olduğunu belirtmiştir.³ Uzun yıllar Mürcie üzerinden temsil imkanı bulan Hanefîlik bölgenin dinî ve sosyal hayatında önemli roller oynamış, özellikle Türk bölgelerinin Müslümanlaşması bu gelenek üzerinden sağlanmıştır.⁴

² Wilferd Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidilik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat yay., Ankara 2007, s. 84.

³ Şemsuddin Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Makdisî (ö. 380/990), *Ahsenu't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, tlk. Muhammed Emîn ed-Dannâbî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, 296, s. 248

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2000, s. 197-289.

4./10. asırdan itibaren Sünnilikle beraber Şiiğin de İran coğrafyasında gözle görülür bir şekilde güçlendiği görülmektedir. Bu durum Büveyhi hanedanlığının Şiilere her türlü desteği vermesi ve bu dönemde Şii kültür ve geleneklerine ait birçok uygulamanın serbestçe yapılabilmesinin sonucudur. Özellikle Kum ve Rey şehirleri başta olmak üzere Nişabur, Beyhak ve Cürcan gibi İran şehirleri bu dönemde Şii hadis faaliyetleri bakımından gelişme göstermiş, en güçlü eserlerini bu coğrafyada üretmiştir.⁵

Büveyhiler döneminde beliren Şii etkisi Selçukluların İran'a egemen olmasıyla Sünnilik lehine değişmiştir. Selçuklular Sünni arka plana sahip olmalarına rağmen diğer gruplara karşı ayrımcı bir politika izlememişler, devlet kademelerinde Şii'lerin de temsil edilmelerine olanak sağlamışlardır. Ancak buna rağmen Şiiğin toplumdaki belirgin hakimiyetini kırıncı bazı faaliyetlerde bulunmaktan geri durmamışlardır.⁶ Selçukluların bu siyaseti Şii'lerin içine kapanmasına ve daha küçük şehirlerde hayatîyetlerini devam ettirmelerine yol açmış ve kısa süreli İlhanlı dönemi dışında uzunca bir süre İran coğrafyasında Şii etki görülmez olmuştur. Bu durum bir Türkmen hanedanı olan Safevilerin 1501 yılında İran'ı ele geçirmelerine kadar devam etmiştir. Safeviler siyasi rakip olarak karşılıklarına aldıkları Osmanlılardan kendilerini farklılaştırmak için Şiiği benimsemiş ve mezhebi siyasetlerinin odak noktasına yerleştirmişlerdir. Safeviler bu dönüşümü sağlayabilmek adına Lübnan'ın Şii merkezi Cebel-i Âmil'den çok sayıda din bilgini getirterek önemli makamları onlara teslim etmişlerdir.⁷

Safevilerin İran'ı Şiileştirme politikaları süreç içerisinde başarılı olmuş, o tarihlere kadar birbiriyle etkileşim halindeki doğu ve batı Sünnileri arasındaki iletişim koparılmış Orta Asya ve Hindistan Müslümanları Anadolu, Suriye, Mısır ve Irak'takilerden hem fikirselsel hem de sosyo-kültürel olarak ayırmıştır.⁸ Belki de günümüze kadar devam edegelen zihniyet ve söylem olarak oldukça farklı Sünniliklerin oluşmasında bu kopukluğun izlerini görmek mümkündür. Ancak bütün Şiileştirme politikalarına karşın 18. asırda, çoğunluğu şehir dışlarında olmak üzere ülkenin halen üçte birinin Sünni olduğu düşünülmektedir.⁹ Kaçarlar dönemine gelindiğinde ülkenin çoğunluğunun Şii olduğu görülmektedir. Öyle ki hanedanın kurucusu sayılan Ağa Muhammed Han (1795-1797) Sünni olmasına rağmen mezhebi farklılığını hissettirmeden ülkeyi idare etmek zorunda kalmıştır.¹⁰

İran'ın Mezhebî Coğrafyası

İran, dünyadaki Şii-İmamiyye mezhebi mensuplarının yaklaşık %40'ını barındıran bir ülkedir. Ülkedeki Şii'lerin %80 civarında (65 milyon) olduğu tahmin edilmektedir. Ülkede çok az sayıda Zeydi ve İsmaili gibi diğer Şii gruplara rastlansa da Şii'lerin tamamına yakınının İmamiyye mensuplarından oluştuğu bilinmektedir. Fars ve Azeri Türklerinden oluşan Şii'ler genellikle İran'ın orta kesimlerinde ve gelişmiş sanayi şehirlerinde yoğunlaşmaktadır. Diğerlerine nispetle az da olsa ülkenin batı sahillerindeki Arap ve Kürt nüfus arasında Şii topluluklara rastlanmaktadır.

Günümüzde İran'ın toplam nüfusunun yaklaşık yüzde on beşlik bir kesiminin (12 milyon) Sünni olduğu düşünülmektedir. Bu konuda kesin rakamları yansıtacak istatistiklerin

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Habip Demir, *Horasan'da Şii'lik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2016, s. 102-105.

⁶ Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şii İttifakı*, Kitap yay., İstanbul 2014, s. 17-18.

⁷ Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", *e-Makâlât*, VI/2 (Güz 2013), s. 326.

⁸ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şii İttifakı*, s. 31.

⁹ B.S. Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods", *The Cambridge History of Iran*, Cambridge 2006, VI/618.

¹⁰ Yılmaz Karadeniz, *Kaçarlar Döneminde İran (1795-1925) İdari, Askeri, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler*, Selenge Yay., İstanbul 2013, s. 105.

olmaması İran hükümetinin azınlıklarla ilgili politikalarından kaynaklanmaktadır.¹¹ Yakın vadede hem yurt içinde hem de yurt dışında eleştirilerin yöneltildiği bu politikalara ve mezhebi özgürlüklerin daha da artırılması yönündeki yaklaşımlara cevap verilmesi ülkenin içinde bulunduğu durum nedeniyle zor görünmektedir.

Sünniler daha çok İran'ın sınır eyaletlerinde çoğunluğu oluşturmaktadır. Bunlar arasında; Sistan ve Beluçistan, Türkmen Sahra (Güney Horasan ve Gülistan), Hürmüzgan, Bûşehr, Huzistan, Eylam, Kirmanşah bulunmaktadır. Bunun dışında Fars, Kirman, Gilan, Erdebil, Luristan gibi eyaletlerde nüfusun belirli bir kesiminin Sünni olduğu bilinmektedir. Söz konusu sınır eyaletlerinin haricinde Tahran, Tebriz ve Isfahan gibi metropol şehirlerde de gerek göçler gerekse sanayi bölgeleri olmaları hasebiyle sayıları milyona yaklaşan bir Sünni kesimin olduğu tahmin edilmektedir.

İran'da Sünniler Hanefî, Şafîi ve Hanbelilerden oluşmaktadır. Sünnilerin çoğunluğunun Hanefî olduğu bilinmektedir. Ardından Şafiiler ve Arap yarımadasına komşu güney sahil kesimlerinde çok az da olsa Hanbeliler mevcuttur. Ülkede Malikilerin temsil edildiğine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

Günümüz İran Sünnilerinin Genel Sorunları

1979 yılındaki "İran İslam İnkılabı"ndan sonra yeni kurulan devletin Anayasasında Şii-İmamiyye'nin resmi mezhep olarak kabul edilip¹² diğer mezheplerin azınlık statüsüne konması, resmî ve gayri resmî açıdan Sünnilerin yaşadığı problemleri sürekli olarak gündeme getirmiştir. Bu amaçla devrimin hemen ardından Sünnilerin ülke genelindeki haklarının korunması ve bu hakların yasal altyapıya kavuşması adına çeşitli girişimlerin olduğuna tanık olmaktayız. Bu girişimlerin en önemlisi ülkedeki Sünni toplulukları temsilen bazı önemli şahsiyetlerin bir araya gelerek Tahran merkezli Şûrâ-yı Merkezî-yi Sünnet (ŞEMS) adlı bir teşkilat kurmalarıdır. Bu teşkilat devrimi takip eden yıllarda Horasan'daki Hanefîlerin lideri Mevlana¹³ Mutahhari Kürdistan'daki Şafiilerin lideri Mevlana Kâk Ahmed Müftizâde, Sistan ve Beluçistan'daki Hanefîlerin lideri Mevlana Abdulaziz ve Mevlana Abdulhamid'in çabalarıyla kurulmuştur. Ancak bu şahıslardan Ahmed Müftizâde'nin rejim aleyhtarlığı suçlaması sonucu hapse girmesi ve Şîî kesimden gelen bazı tepkiler neticesinde teşkilat istenen başarıya ulaşamamıştır.

İran Sünnilerinin yaşadığı en temel problem resmi devlet kurumlarında ve bürokrasideki temsil sorunudur. Bugün itibariyle Anayasa ile koruma altına alınması dolayısıyla İran'da Sünni birinin Cumhurbaşkanı seçilmesi bir yana seçimlerde aday olması dahi yasaktır. Bakanlar Kurulu'nda Sünni herhangi bir bakan bugüne kadar yer almadığı gibi Sünnilerin çoğunlukta yaşadığı eyaletler de dahil olmak üzere 33 eyaletin hiçbirinde Sünni vali bulunmamaktadır. Bununla birlikte Seyyid Muhammed Hatemi'nin Cumhurbaşkanlığı dönemine kadar (1997-2005) mevcut olan Sünnî Kaymakam atanmaması uygulaması gevşetilmiş, onun Cumhurbaşkanı seçilmesiyle birlikte bazı şehirlere görevlendirme yapılmaya başlanmıştır. Halen sayısı tam olarak bilinemese de birkaç küçük şehrin Sünni kaymakamı bulunmaktadır. Sünnilerin en çok temsil edildiği organ İran Meclisi'dir. Burada buldukları bölgelerden seçimle gelen 20 Sünni milletvekili bulunmaktadır.¹⁴

¹¹ Şiiler tarafından yayınlanan verilerde %10 civarı görünen nüfus Sünnilere yakın internet sitelerinde %25 olarak iddia edilmekteyse de her ik verinin de abartıldığını düşünmekteyiz.

<https://sonsofsunnah.com/2011/04/06/the-sunnah-people-and-sunnah-areas-in-iran> (Erişim: 29.04.2017)

¹² İran Anayasası Genel Esaslar 12. Maddesi şu şekildedir: "İran'ın resmi dini İslam ve mezhebi Caferî İsnâaşeri'dir. Bu madde hiçbir zaman değiştirilemez. Hanefî, Şafîi, Hanbelî, Maliki ve Zeydi gibi diğer İslam mezhepleri tam bir ihtirama sahiptir, bu mezheplerin bağlıları mezhebi merasimlerinde kendi hukuklarına tabidirler. Dini eğitim-öğretim ve şahsi meseleler (Evlence, boşanma, miras) ve bununla ilgili diğer işlerde resmi hakları korunur. Bu mezheplerden herhangi birinin çoğunluğu oluşturduğu bölgelerde yerel mevzuat diğer mezheplerin de haklarını korumak şartıyla kendi mezheplerine göre mahalli şura meclislerinin yetkisindedir."

¹³ Mevlana, İran genelindeki Sünni kesime mensup alimlere verilen bir unvandır.

¹⁴ <http://www.ilna.ir/بخش-سیاسی-407248/3-فر-اکسیون-اهل-سنت-مجلس-اقلیت-بانفو-ذ-در-سایه-امید-جدول> (Erişim: 30.06.2017)

İran'ın üst düzey kurumlarından Teşhis Maslahat-ı Nizam, Şûrâ-yı Nigehbân ve başta İran Devrim Muhafızları olmak üzere Silahlı kuvvetlerin üst düzey personeli ve diğer önemli organlarda Sünnilerin temsilcisi bulunmamaktadır. Bu durum Sünniler tarafından sıklıkla eleştirilere konu edilmektedir.

İran'da Sünnilerin yaşadığı bir diğer problem Ehl-i Sünnet çoğunluğa sahip bölgeler arasında ulema ve ileri gelenlerin iletişiminin ve karşılıklı görüşmelerinin yasak olmasıdır. Bu durum ülkenin birliği ve dış etkilere karşı bir koruma refleksi yanında ülkede toplu hareketlenmelerin ve mezhebi aidiyet temelli oluşumların olumsuz etkilerinden endişe edilmesinden kaynaklanmaktadır. Sünni liderlerden Mevlana Abdulhamid, Tahran ve kendi eyaleti olan Sistan-Beluçistan dışında örneğin Şafiilerin çoğunlukta yaşadığı Kürdistan bölgesinde bir yere seyahat etmesinin engellendiğini söylemektedir.¹⁵

Anayasada koruma altına alınan ve mezhebi eğitim öğretimin serbest olması ilkesinden hareketle Sünnilerin çoğunlukta olduğu bölgelerde bu konuda serbestiyet bulunmaktadır. Sünni bölgelerde mezhebi kriterlere göre hazırlanmış ders kitabı ve diğer yayın faaliyetleri bulunmaktaysa da ilk ve ortaöğretimde ülke genelinde okutulması gereken ve merkezi idare tarafından zorunlu tutulan temel kitaplar bulunmakta, bu kitaplarda da Şii öğreti verilmektedir. Doğal olarak bu durum beraberinde bazı problemleri doğurmaktadır. Örneğin, üniversite giriş sınavları ve meslekî sınavlar gibi merkezî sınavlarda Sünnî öğrenciler bu sınavda Şii öğretime göre düzenlenmiş kitaplardan sorumlu olmaktadır.¹⁶ Sünniler bu sınavlarda Şii öğretiyi benimsemiş gibi sınavlara tabi tutulmakta bu durum öğrenciler üzerinde büyük rahatsızlıklara sebep olmaktadır.

Tarihsel Süreçte İran'da Hanefiler

İslam'ın ilk asırlarında hızlı bir fetih hareketiyle karşılaşan İran coğrafyası, merkezi yönetimden uzak olmasının getirdiği avantajla birbirinden farklı birçok mezhebin yaşam alanı bulduğu bir yer olmuştur. Haricilik, Mürcie, Şia, Mutezile, Kerramiyye gibi birçok ekolün yerel halk tarafından desteklenmesi bu ekollerin bölgede tutunmasını sağlamıştır.

Bölgedeki ilk Hanefi izler ekolün kurucusu Ebu Hanife (ö. 150/767) henüz hayattayken Mürcie üzerinden başlamıştır. Ebu Hanife'nin fikhî ve itikadî görüşleri Mürcie şemsiyesi altında temsil edildiğinden ilk asırlarda Mürcii olmak aynı zamanda Hanefi olmak anlamına gelmekteydi. Mürcie kavramına verilen olumsuz anlam nedeniyle bu kavram yerine sonraki dönemlerde "Ebû Hanife'nin Ashabı" veya "Hanefilik" tabiri kullanılmaya başlandı.¹⁷ Bu bölgeden gelerek Kûfe'de Ebu Hanife'ye öğrencilik yapan alimlerin pek çoğu, tahsillerini tamamladıktan sonra kendi şehirlerine dönerek Ebu Hanife'nin itikadî ve fikhî görüşlerini yayma faaliyetinde bulundular. Bu faaliyetler bölgede kurulan yerel hanedanlar tarafından özellikle kadılık gibi bürokratik kademelerde Hanefilerin tercih edilmesiyle hız kazandı. Böylece 3./9. asrın sonlarına kadar Rey, Nişabur, Belh, Merv, Cürcan gibi birçok şehirde Hanefilik çoğunluğun mezhebi haline gelmiştir.¹⁸ Samanilerin ardından Karahanlılar'ın Hanefiliğe verdiği büyük destek Hanefiliğin bölgede kurumsallaşıp kökleşmesine ve Şafililiği küçük azınlık gruplar dışında bölgeden silinmesine yol açmıştır.¹⁹

Selçukluların İran coğrafyasına hakim olmasıyla Hanefilik bölgede etkin güç olmayı devam ettirmiştir. Önce Nişabur, ardından Rey ve Isfahan gibi diğer büyük şehirlerde medreseler kurularak Hanefiler etkin görevlere getirilmiştir.²⁰ Tuğrul Bey'den itibaren

¹⁵ <https://abdolhamid.net/persian/2017/01/22/2196/> (Erişim: 17.03.2017)

¹⁶ <http://www.islahweb.org/content/2015/3/13859/> (Erişim: 13.03.2017)

¹⁷ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 132-133.

¹⁸ Abdulcelil er-Râzî (560/1164'da hayatta), *Nakd: Ba'du Mesâlibi'n-Nevâsib fî Nakdi Ba'du Fedâihi'r-Revâfîz*, thk. Mir Celaleddin Muhaddis Urmevî, Dâru'l-Hadîs, Kum 1391/2012, s. 499.

¹⁹ Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, New York 1988, s. 30; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 136-138.

²⁰ İran'da kurulmuş medreseler hakkında detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Sultanzâde, *Târih-i Medâris-i İran: ez Ahd-i Bâstân tâ Te'sis-i Dâru'l-Fünûn*, İntişârât-ı Âgâh, Tahran 1364/1985.

istisnasız tüm Selçuklu yöneticileri Hanefî mezhebine mensup kimselerdi ve bu mensubiyet çoğu zaman taassup düzeyine varmaktaydı.²¹ Selçuklu döneminin ünlü veziri Nizamülmülk'ün işbaşına gelmesi, bölgede Hanefilerle beraber Şafiilerin de söz sahibi olmasını sağlamıştır. Ancak Hanefî ve Şafiiler arasındaki mücadele Moğolların İran topraklarını ele geçirmelerinden sonra da değişik boyutlarda sürmüştür.²²

İran'da Hanefilerin Dağılımı ve Kurumsal Yapılar

İran'ın Kuzeydoğu sınırlarından başlamak üzere Güneydoğuya kadar uzanan geniş sınır bölgelerinin çoğunluğunu Hanefî yerleşimler oluşturmaktadır.

İran'ın mevcut 33 eyaleti arasında Pakistan sınırında yer alan Sistan ve Beluçistan, Afganistan sınırında yer alan Güney Horasan ve Türkmenistan sınırında uzanan Kuzey Horasan ve Gülistan eyaletlerinde çoğunluğun Hanefilerden oluştuğu bilinmektedir.

Sistan ve Beluçistan eyaleti, yaklaşık 2.7 milyon nüfusuyla ülkede nüfus olarak en fazla Hanefinin yaşadığı, doğusunda Afganistan ve Pakistan ile çevrili İran'ın güney bölgesindeki en büyük eyaletlerinden birisidir. Merkezi Zahidan'dır. Zahidan şehri aynı zamanda İran'da genelde Sünnilerin özelde Hanefilerin en aktif kurumsal yapılanmalara sahip olduğu önemli bir merkez konumundadır.

Günümüz İran Hanefilerinin dini lideri konumunda bulunan ve Zâhidan'da mukim olan Şeyhulislam Mevlana Abdulhamid İsmailzahi, Hanefilerin bölgedeki yapılanmasında önemli görevler üstlenmiştir. Kendisinden önce bölgede Hanefilerin lideri olarak kabul edilen Mevlana Abdulaziz tarafından başlatılan kurumsallaşmaya dönük girişimler onun tarafından devam ettirilmiş ve halen bu konularda çalışmalarını sürdürmektedir. Mevlana Abdulhamid, dini eğitimini Pakistan'da Diyobendiyye medreselerinde almış, ülkesine döndükten sonra Mevlana Abdulaziz'in önderliğinde kurulan ve Diyobendiyye medreselerini örnek alma iddiasındaki Dâru'l-Ulum-ı Zâhidan'ın müderrisliğini yapmıştır.²³ Önceleri Zahidan Merkez Camisinin bir bölümünde faaliyete başlayan medrese bugünkü yerine 1971 yılında taşınmış ve halen burada faaliyetlerine devam etmektedir. 1987'de Mevlana Abdulaziz'in vefatından itibaren medresenin yönetimi tamamen Mevlana Abdulhamid'in kontrolü altına girmiştir.

Daru'l-Ulum-ı Zahidan'da 10-12 yıllık bir eğitim programı uygulanmaktadır. İlk iki Kur'an-ı Kerim ve Arapça üzerine dersler alındıktan sonra klasik medrese müfredatlarında yer alan Tefsir, Fıkıh, Akaid, Hadis derslerine yoğunlaşmaktadır. Eğitimin son yılı ise, bölge medreselerinin kendine has bir özelliği olarak Kütüb-i Sitte üzerine tahsis edilmiştir. Hadis kitaplarının, özellikle Buhari'nin Sahih'inin ezberlenmesine özel önem verilmektedir.

1990 yılında aynı medresenin kadınlara yönelik olanı Mekteb-i Hazret-i Âişe-yi Sâdıka adıyla faaliyete başlamıştır. Şu anda eyalette 60 civarında irili ufaklı medrese ana medreseye bağlı olarak faaliyet yürütmektedir. Eyaletteki bu medresenin 2017 yılında 210 erkek ve 136 kadın mezun verdiği ifade edilmektedir.²⁴

Bölgede eğitim kurumları yanında çeşitli sivil ve sosyal nitelikli kuruluşlar yoluyla da Sünnilerin temsili sağlanmaktadır. Bunlar arasında 1984 yılında kurulan ve İran'da yaşayan Sünnilerin fihki problemlerine cevap vermeyi amaçlayan "Dâru'l-İftâ" adlı bir kurum bulunmaktadır. Kurumun verdiği fetvalar bugüne kadar 4 cilt halinde *Mahmûdi'l-Fetâvâ* adıyla basılmıştır ve halen yeni fetvalarla güncellenerek basılmaya devam etmektedir.

Zahidan'da halk arasında meydana gelen anlaşmazlıkların mahkemelere müracaat etmeden çözülebildiği, ulema başta olmak üzere ileri gelenlerin oluşturduğu "Dâru'l-Kazâ ve't-Tahkîm" adlı bir kurum bulunmaktadır. Yine belli aralıklarla ülke genelindeki Ehl-i Sünnet ulemanın katılımıyla "Ehl-i Sünnet Fıkıhı Kongresi" düzenlenmekte ve belli konularda

²¹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 148-149.

²² Sâsân Tahmasbî, "Hanefihâ-yı İsfahan Pîş ez Safeviyye, Berresî 'ilel-i Tovsie ve Münâzaa-i Ânân bâ Şâfiyhâ ve Hanbelihâ", *Sohen-i Târîh*, 6 (18), Pâyiz ve Zimistân, 1392/2013, s. 87-89.

²³ <http://sunnionline.us/farsi/daroruloom-zahedan> (Erişim: 22.03.2017)

²⁴ <http://sunnionline.us/english/2017/04/26/7518/> (Erişim: 04.05.2017)

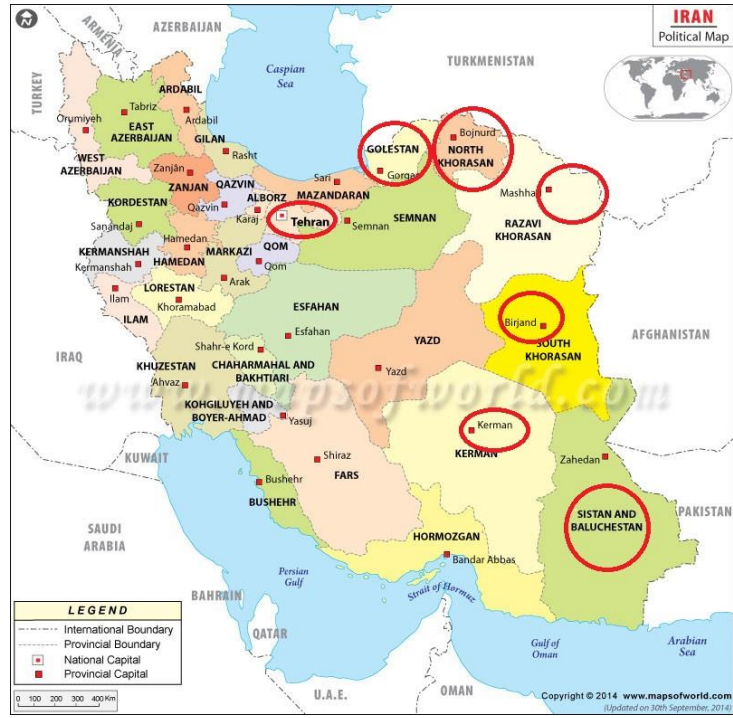
karar almaktadır. Ancak bu organın ülkedeki mevcut siyasi koşullardan dolayı bağımsız olarak çalıştığı pek söylenemez.

Son yıllarda gelişen teknoloji ile birlikte yeni durumlara ayak uydurmak ve Sünnilerin sesini dünyaya duyurmak amacıyla Dârul-Ulûm-ı Zâhidan bünyesinde Arapça, Farsça, İngilizce, Beluçça ve Urduca dillerinde yayın yapan www.sunnionline.us adlı bir internet sitesi kurulmuştur. 2000 yılından itibaren ise “Nidâ-yı İslam” adlı uluslararası bir dergi çıkarmaktadırlar. 2004 yılından itibaren ise “es-Sahvetü'l-İslamiyye” adlı Arapça yayın yapan ilmi bir dergi çıkarılmaktadır. 1986'dan itibaren Zahidan'da şu anda 43000 cilt eserden oluşan bir kütüphane açılmış, aynı zamanda merkeze ait kitapların basımı için ulusal çapta faaliyet gösteren İntişârât-ı Sadîkî adlı bir yayınevi faaliyete geçmiştir.

İran'daki Ehl-i Sünnet mezhebinden olanların haklarını korumak için Tahran merkezli faaliyette bulunan Davet ve İslah Cemaati adlı bir dernek kurulmuştur. Yönetim kademelerinde daha çok Kürdistan eyaletine mensup (Şafii) şahıslar ön plana çıksa da derneğin tüzüğünde İran'daki bütün Ehl-i Sünnet mensuplarının gerek fikri gerekse sosyal ve siyasal açıdan geliştirilmesini gaye edindiğinden bahsedilmektedir. Henüz ciddi bir tesir göstermese de İran'da Ehl-i Sünneti ilgilendiren konulara internet üzerinden sağladığı güncel bilgi ve gelişmeler açısından bir boşluğu doldurduğu söylenebilir.²⁵

Ülkenin diğer Hanefi yerleşim bölgelerinden Güney Horasan eyaletinin 2011 verilerine göre nüfusu 600 bin civarındadır. Eyaletin yönetim merkezi Bîrcend'dir.²⁶ Burada bulunan nüfusun yaklaşık yarısının Sünnî Hanefî olduğu tahmin edilmektedir. İran hükümetine bağlı İslamî Tebliğat Kurumu'nun verdiği bilgilere göre bu eyalette toplam 139 cami ve Sünnî eğitimin verildiği 4 Havza-i İlmiye mevcuttur. Bunlar; Bîrcend'de Havza-i es-Sadîk, Tabes'de Havza-i Ali b. Ebî Tâlib, Mâhûnik kasabasında Havza-i İlmiye-i Envâru'l-Ulûm, Âbgerm'de Havza-i İlmiye-i Allâme Nedvî'dir. Yine Bîrcend şehrinde Sünnîlerle ilgili çalışmalar yürüten “Hâtemu'n-Nebiyîn” ve “Dâru'l-Kur'ân-ı Mescidi'n-Nebî” adlı iki dernek bulunmaktadır. Bîrcend'de Sünnilere ait 2 cami 6 mescit bulunmaktadır.²⁷

Hanefî nüfusun yoğun olarak yaşadığı yerlerden birisi de Türkmen Sahra olarak bilinen Gülistan ve Kuzey Horasan eyaletini kapsayan bölgedir. Toplam nüfusun 1.7 milyon olduğu Gülistan eyaletinin yaklaşık olarak %40'ını oluşturan Türkmenlerin Hanefî olduğu bilinmektedir. Bölgede Hanefilerin yoğun olarak yaşadığı şehirler arasında Gorgan, Bender Türkmen, Gunbed Kavus gibi şehirler bulunmaktadır. Eyalette Hanefiler açısından önem arz eden en önemli dini eğitim merkezi Havza-i İlmiye-yi İrfâniyye-yi İrfânâbâd adıyla 1971 yılında kurulmuştur.²⁸



²⁵ <http://www.islahweb.org/maramnameh> (Erişim: 30.06.2017)

²⁶ <https://www.amar.org.ir/صفحات-اطلاعات-استانی/استان-خراسان-جنوبی> (Erişim: 09.03.2017)

²⁷ <http://www.islahweb.org/content/2014/12/13313/آشنایی-با-خراسان-جنوبی-و-مراکز-مهم-اهل-سنت-آن> (Erişim: 09.03.2017)

(Erişim: 09.03.2017)

²⁸ <http://www.erfanabad.org/fa/modules/news/article.php?storyid=6> (Erişim: 28.03.2017)

İran Hanefiliğinin Karakteristiği

Hanefilik tarihi süreçte bulunduğu coğrafyalara, hakim siyasi güce ve dönemin şartlarına göre farklı zihniyet biçimlerinde temsil edilmiştir. Hatta öyle ki aynı kültür havzası içinde bile şehirlere göre farklı Hanefilik tasavvurlarının olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu İran olunca sınırları içerisinde çok farklı etnik ve kültürel unsuru barındıran bir ülkede aynı mezhep bile olsa zihniyet farklılaşmasının olması beklenen bir olgu olacaktır.

İran'daki Hanefiliği buldukları coğrafya özelinde iki farklı kısımda ele almak mümkündür. Bunlar arasında ilk olarak nüfus bakımından da ön sırada yer alan Pakistan-Afganistan sınırında Sistan-Beluçistan eyaletinde yaşanan hadis ve âsâr merkezli Selefi zihniyete yakın duran Hanefilik gelmektedir. Diğeri ise Türkmen Sahra bölgesindeki tasavvuf/irfan geleneği özellikle Nakşibendiliğin hakim olduğu Hanefi zihniyettir. Her iki zihniyet arasında hem söylem hem de sosyo-kültürel açıdan oldukça farklılıklar görülmektedir. Eğer bu iki zihniyeti kategorik olarak tasnif etmek gerekirse Pakistan ve Afganistan sınırlarında yaşanan hadis yoğunluklu Gelenekçi/Selefi Hanefilik, Türkmen Sahra bölgesindeki ise tasavvufa eklemlenmiş İrfanî Hanefilik şeklinde değerlendirmemiz mümkündür.

Sistan-Beluçistan eyaleti çevresinde yaşanan Hanefiliğin komşu ülke Pakistan'daki mevcut ve geçmişi iki asra varan Diyobend medrese geleneğinden etkilendiği görülmektedir.²⁹ Diyobend medreselerinin kökeninde hadisler ile desteklenen bir fıkıh anlayışının hakim olduğu bağımsız içtihad ve akılcı söylemin tesirinin oldukça az olduğu bilinmektedir. Öyle ki bu medreselerde fakihten ziyade Şeyhu'l-hadis unvanını taşıyan hadis müderrisleri en üst düzeydeki öğretim görevlisi sayılmaktadır.³⁰ Zâhidan'daki Dâru'l-Ulûmu kuran Mevlana Abdulaziz ve günümüzdeki lideri Mevlana Abdulhamid'in Pakistan'da eğitim görmeleri ve bu bölgeyle olan iletişimin güçlü olması İran'daki Hanefi medreselerin de bu gelenekten etkilenmelerini sağlamıştır. Bu gelenekten etkilenmelerinin bir sonucu olarak Zahidan medreselerinde her yıl geniş bir katılımı ve coşkulu bir şekilde Buhari Hatm-i Şerifi törenleri düzenlenmektedir.

İran'da kategorik olarak farklılaşan bir diğer Hanefi bölge Türkmen Sahra adı verilen ve günümüzdeki Gülistan ve Kuzey Horasan eyaletlerini kapsayan yerlerdir. Burada çoğunlukla Türkmen nüfus yaşamaktadır. Türklerin İslamlaşmasında ilk asırlardan bu yana süren Hanefi etkinin günümüze kadar devam ettiği görülmekte ancak bu Hanefiliğin Akılcı/Reyci yönünün özellikle Nakşibendiliğin yoğun etkisinde kalarak kaybolduğu izlenmektedir. Nitekim Doğuya yayılan ve Türk bölgelerini etkileyen Hanefiliğin uzun asırlardan bu yana Sufi arka planı da olduğu bilinen bir gerçektir.³¹

İran'da Hanefilik-Maturidilik Çalışmaları

İran'daki Hanefilik-Maturidilik çalışmalarını ideolojik zeminden bağımsız düşünmek söz konusu değildir. Yüzyıllar süren siyasi çekişmelerin mezhebi kimlikleri kendi kabuğuna çektiği bu nedenle karşılıklı iletişimin en aza indiği süreçte karşıt mezhepler hakkında çalışmaların olmasını beklemek elbette zordur. Ancak 1979 devriminden sonra İslam devleti olma iddiasındaki İran'ın çeşitli enstitüler ve araştırma merkezleri kurarak farklı din ve inançlar hakkındaki çalışmaların önünü açtığını söylemek gerekir. Nitekim bu politikanın bir sonucu olarak özellikle Sünnilikle ilgili akademik düzeyde çalışmaların 2000'li yıllardan itibaren belirgin bir ivme kazandığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda İran'daki çalışmalar Sünnilerin kendi çalışmaları ile çoğunluğu ve çeşitli imkanları elinde bulunduran Şiiilerin yaptığı çalışmalar şeklinde iki kısımda ele alacağız.

²⁹ Diyobend medreseleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ziyau'l-Hasan Faruqi, *The Deoband School and The Demand for Pakistan*, Lahor 1962, s. 22-67; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, Klasik Yay., İstanbul 2015, s. 84-87.

³⁰ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, Klasik Yay., İstanbul 2015, s. 84-85.

³¹ <http://af.samta.ir/atlas/index.php?title=فرق مذهبی استان گلستان> (Erişim: 28.03.2017)

Sünnilerin çalışmaları orijinal eserler üretmekten ziyade Şîî ilim havzalarında Sünniliğe yöneltilen eleştirilere cevap ya da Şiilerin Sünnilerle olan farklılıklarını izah gayretlerine yoğunlaşmaktadır. Bu durumu en çok Sünnilerin yazdığı makale başlıklarına bakarak görmemiz mümkündür.³²

Şiilerin gerek kurumsal medrese içerisinde gerekse üniversite ve araştırma merkezlerinde son yıllarda arttığını gözlemliyoruz. Hanefilik ve Maturidiliğe ait klasik bütün eserlere belli başlı kütüphanelerde rahatça ulaşmanın mümkün olduğu ancak bu eserlerin henüz Farsça tercümelerinin yapılmadığını da belirtmek isteriz. Bunun yanında Maturidilikle ilgili çalışmaların yakından takip edildiği görülmektedir. Örneğin, İran İslam Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı (Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî), 2009 yılında Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ve Doç. Dr. Muhammet Aruçi tarafından tahkikli neşri yapılan İmam Maturidi'nin *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinin "Kelâm dalında yılın kitabı" ödülüne layık görmüştür.³³

İmam Maturidi'nin kendi eserleri kütüphanelerde bulunuyor ve kolaylıkla ulaşıyor olmasına rağmen İran'da yapılan çalışmalarda daha çok Suudi Arabistan'da yayımlanan Şemsu's-Selefi el-Afgânî'nin Yüksek Lisans ve Doktora tezine atıflar bulunduğu görülmektedir. Bu eserler, Şemsu's-Selefi'nin 1989'da Medine'de tamamlanan *el-Mâturidiyye ve Mevkâfihim min Tevhîdi'l-Esmâ ve's-Sifât* adlı Yüksek Lisans tezinin *Adâu'l-Mâturidiyye li'l-Akâidi's-Selefiyye* adıyla yayımlanmış eseri³⁴ ile *Cuhûdu Ulemâi'l-Hanefiyye fî İbtâli Akâidi'l-Kubûriyye*³⁵ adıyla yayımlanan Doktora tezidir. Oldukça hacimli olan her iki eserin İran'da Maturidilikle ilgili bütün çalışmalarda kullanılması gerçekten ilginçtir. Örneğin Maturidiliğin Kuruluş, gelişim vb. dönemlere ayrılmasında eserin tasnifinin olduğu gibi alındığı görülmektedir.³⁶ Vehhabi/Selefilerin ürettiği her türlü bilgiye kategorik bir şüpheyle yaklaşan bir geleneğin konu Maturidilik olunca bu şüphelerin akla gelmemiş olması ayrıca düşündürücü olsa gerektir. Elbette Maturidiliğin ve düşünce sistemini objektif olarak kendi kaynaklarından tanıma çabası gösteren müelliflere de rastlanmaktadır.

Son yıllarda yapılan çalışmalarda belirli mezheplerin niteliklerini ortaya çıkarmaya çalışan araştırmalardan ziyade Mutezile, Eşarilik ve Maturidilik ile Şia'nın çeşitli yönlerden belirli fikirler etrafında karşılaştırmalarına yönelik çalışmalar ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bu çalışmalar arasında Fatıma Vekîli'nin *Melâk-ı Müsülmânî beyn Fırak-ı İslami* adlı yüksek lisans tezi sayılabilir.

İran'da Hanefilik-Maturidilikle ilgili çalışmalarda diğer alanlarda olduğu gibi ideolojik bir yaklaşımla Şii kelamının ön plana çıkarılması gayreti yatmaktadır. Bu yaklaşımın en iyi örneklerinden birisi de son dönemde Maturidilikle ilgili yapılmış en kapsamlı çalışmalardan olan Hayatullah Nâtikî'nin *Hudâ ve Sifât-ı Hudâ der Mekteb-i İmâmiyye ve Mâturidiyye* adlı eseridir.³⁷ Yüksek Lisans tezinin yayımlanmış hali olan eser görebildiğimiz kadarıyla Maturidi kelamıyla ilgili en detaylı çalışmalardan birisidir. Maturidi ile çağdaş Şii müelliflerden Allame Tabatabai'nin sıfatlar meselesine yaklaşımını karşılaştıran müellif, konuyu neden seçtiğinden bahseden kısımda oldukça ilginç bir yaklaşımı benimsemiştir. Nâtikî, Eşariliğin Ehl-i Hadis, Hanbelilik ve Mutezile arasında orta yol arayışı olduğunu, Maturidiliğin ise Eşarilik ile Mutezile arasında bir orta yol çabası olduğunu belirtmektedir. Ancak Ebu'l-Hasen Eşari'nin bu orta yol çabasında Ehl-i Hadis'e yaklaştığını, Maturidi'nin ise ifrat ve tefrit arasında orta yola daha çok yaklaşabilme başarısı gösterdiğini

³² Bazı makale başlıkları: Ehl-i Sünnet Açısından Gadîr, Ehl-i Sünnet Açısından Matem Merasimleri, Kisa Hadisi ve Tathir Ayeti, Peygamberin Ashabını Niçin Sevmeliyiz, Ehl-i Sünnet Açısından Ehl-i Beytin Konumu, Sahabenin Adaleti, İmamet ve Gadîr vb.

³³ <http://www.mehrnews.com/news/830802/شندند-معرفی-کتاب-سال-معرفی-شندند> (Erişim: 01.07.2017)

³⁴ Şemsu's-Selefi el-Afgânî, *Adâu'l-Mâturidiyye li'l-Akâidi's-Selefiyye*, I-III, 2. Baskı, Mektebetu's-Sadîk, Taif 1998.

³⁵ Şemsuddin es-Selefi el-Afgânî, *Cuhûdu Ulemâi'l-Hanefiyye fî İbtâli Akâidi'l-Kubûriyye*, I-III, Dârû's-Samiî, Riyad 1996.

³⁶ <http://www.islahweb.org/content/2016/3/16457/تاریخ-و-عقاید-مذہب-ماتریدی> (Erişim: 13.03.2017)

³⁷ Hayatullah Nâtikî, *Hudâ ve Sifât-ı Hudâ der Mekteb-i İmâmiyye ve Mâturidiyye*, İntişârât-ı Merkez Cihâni-yi İslâmî, Kum 1385/2006.

düşünmektedir. Buraya kadar herhangi bir sorun görünmeyen bu yaklaşım, orta yolun ne olduğu sorusunda düğümlenmektedir. Yazara göre Şia'nın diğer fırkalar arasında ayırıcı vasfı her zaman orta yolun yolcusu olması ve ifrat ile tefritten en uzak fırka olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı herhangi bir fırkanın kendini orta yola yaklaştırması Şia'yla olan mesafesine göre belirlenmelidir. İşte Maturidi'nin en bariz vasfı diğer Ehl-i Sünnet fırkaları arasında Şia'ya en yakın fırka olmasından kaynaklanmaktadır! Yazar bu konuyu seçmesinde Maturidilik ve Şia arasındaki ortak noktaların diğer fırkalara nazaran daha çok olmasının etkili olduğunu belirtmekte ve çalışma boyunca bunu ispatlamaya çalışmaktadır.³⁸

Maturidiliğin İranlı yazarlar tarafından bazen diğer mezhepler hakkında bilgi edinmek için bir araç olarak görüldüğüne rastlanmaktadır. Örneğin çağdaş Şii müelliflerden Hasan Ensârî, *Kitabu't-Tevhîd* üzerine yaptığı yorumda Maturidi'nin eserinin elimize ulaşmamış Mutezili yazarlara ulaşmak için bir araç olduğunu ifade etmiştir. Ensari, Maturidi'nin eserinin en hassas kelimelerin tartışmalarının yaşandığı bir dönemin tarihini aydınlatmada önemli bir figür olduğunu ayrıca Şii düşünce açısından da önem arz eden İbnü'r-Ravendi, Ebû İsa Verrak, Ebu'l-Kasım Belhî gibi Mutezile düşüncesinin önemli isimlerine ulaşabilmenin yolunu açtığını belirtmektedir. İranlı yazarların çoğunda rastlanacağı üzere tanınmış kişilerin Fars kökenli oldukları iddiası Ensari tarafından Maturidi için de yapılmış onun Fars olmasının Türk ya da Arap olmasından daha kolay olduğunu belirtmiştir.³⁹

İran'da Hanefilik-Mâturîdilikle İlgili Bazı Çalışmalar

A'zamî, Mahbûbe, *Berresî Akayid-i Mâturidî ve Eş'arî ve Mukayese İn Do*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dânişgâh-ı Firdovsî Meşhed, 1390/2011.

Ahlâkî, Hasan Ali-Muhammed Ali Fekverî, "İmâmet ve İmâm der Goftemân-ı İmâmîyye ve Mâturidîyye", *Pejuhişnâme-i Kelâm*, Sayı: 1, 1393/2014, ss. 49-68.

Celâlî, Seyyid Lütfullah, "Pejuheşî der Bâb Mâturîdiyye", *Mecelle-i Ma'rifet*, Sayı: 78, Hordad (1383/2004), ss. 96-110.

_____, "Bâverhâ-yı Kelâmi-yi Mâturidîyân", *Heft Âsemân*, Sayı: 23, Pâyiz 1383/2004, ss. 147-166.⁴⁰

_____, "Taftazânî; Eş'arî ya Mâturîdî?", Sayı: 10-11, Tâbistan-Payiz, (1383/2004), ss. 73-86.⁴¹

_____, *Târîh ve Akâid-i Mâturîdiyye*, Merkez-i Mütâlaât-ı Edyân ve Mezâhib, Kum 1386/2007.⁴²

Dînânî, Gulamhuseyn İbrahimî, "Kelâm-ı Mâturidî", *Mecelle-i Keyhân-ı Ferhengî*, Sayı: 130-131, (1375/1996), ss. 42-45.

Fulâdî, İbrahim, "Ebû Hanîfe ve Mezheb-i İrcâ", *Nistân-ı Edyân ve Mezâhib*, 1 (1), 1389/2010.

Golpaygânî, Ali Rabbânî, "Mâturîdiyye", *Mecelle-i Kelâm ve Endişehâ-yi Kelâmî*, Sayı: 53, Ferverdîn Ordibehîşt, (1373/1994), ss.104-120.

Hâtî, Muhammed Şefik, "Câygâh-ı Ehl-i Beyt (a) ez Didgâh-ı Ebû Hanîfe", *Pejuhişnâme-i Hikmet ve Felsefe-i İslâmî*, Sayı: 17, 1385/2006, ss. 145-174.

Hüseynzâde Sadîk, *Berresî Mebânî ve Şivehâ-yi Tefsiri-yi Maturidî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Merkez Cihan-ı Ulûm-ı İslâmî, Kum 1384/2005.

³⁸ Nâtkî, *Hudâ ve Sıfât-ı Hudâ der Mekteb-i İmâmîyye ve Mâturidîyye*, s. 12-13.

³⁹ <http://ansari.kateban.com/post/814> (Erişim: 08.03.2017)

⁴⁰ Maturidi ve sonraki dönem Maturidîyye'nin Bilgi, Sıfatlar, Nübüvvet, İmamet ve Ahiret konularındaki görüşleri tartışılmıştır.

⁴¹ Sa'duddin Mesud b. Ömer Taftazânî (ö. 791/1389)'nin Eşarî mi Maturidi mi olduğu üzerine yoğunlaşan makalede görüşlerinden yola çıkılarak onun Eşari olduğu belirtilmiştir.

⁴² İran'da özel çalışma alanı olarak Maturidiliği benimsemiş nadir araştırmacılardan olan Celâlî, Maturidilik hakkında el kitabı sayılabilecek olan çalışmasında mezhebi genel olarak tanıtmıştır.

İbrahim, Lutpi, “İstidlalhâ-yi Mâturidî der İsbât-ı Vücut-ı Hodâ”, ter. Seyyid Lütfullah Celâlî, *Tulû*, 4/13-14, 1384/2005, ss. 219-224.

Kanberî, Menzer, “Berresî-yi Ârâ ve Endişehâ-yi Kelâmî-yi Ebû Mansûr-ı Mâturidî”, *Mecelle-i Kelâmî İslamî*, Sayı: 65, (1387/2008), ss.123-135.⁴³

_____, “Mebâni-yi Fikrî ve Fikhî-yi Ebû Mansur Mâturidî”, *Nâme-i Encümen*, Sayı: 30, 1387/2008, ss. 171-184.

Kayyumzâde, Mahmud, “Berresî ve Tebyîn Reveşşinâsi-yi Mekteb-i Kelâmî-yi Mâturidî”, *Mecelle-i Ayine-i Ma’rifet*, Sayı: 31, (1391/2012), ss.119-138.⁴⁴

Kayyumzâde, Mahmud, *Costarî der Fırkaşinâsi-yi Mâturidiyye*, Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmiyye Vâhid-i Sâve, Sâve 1385/2006.

Mîrzâniyâ, Mansûr, “Âsâr-ı ve Efkâr-ı Ebû Mansûr-ı Mâturidî”, *Mecelle-i Keyhan Endîşe*, Sayı:40, Behmen-İsfend, (1370/1991), ss. 70-82.

Misbâh, Abdurrauf, *Berresî ve Nakd-i Kitâbu’t-Tevhîd-ı Maturidî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Medrese-i Fıkh ve Maarif-i İslamî, Kum 1385/2006.

Nâtîkî, Hayatullah, *Berresî-yi Tatbîkî Ârâ-i Kelâm-yi Ebû Mansûr Mâturidî bâ Allâme Tabatabâî (Hodâ ve Sıfât-ı Hodâ)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Medrese-i Âli İmam Humeynî, Kum 1384/2005.

_____, “Esmâ-i İlâhî ez Menzer-i İmâmiyân ve Mâturidiyân”, *Heft Âsemân*, Sayı: 27, 1384/2005, ss. 163-190.

_____, *Hudâ ve Sıfât-ı Hudâ der Mekteb-i İmâmiyye ve Mâturidiyye*, İntişârât-ı Merkez Cihâni-yi İslâmî, Kum 1385/2006.

_____, “Berresi-i Tatbiki-î Mebhesi Sıfat-ı İlâhi ez Menzer-i Allâme Tabatabâî ve Ebû Mansûr Mâturidî”, *Mecelle-i Tulu’*, Sayı: 16, Zemistan, (1384/2005), ss. 84-104.

Nefîsî, Şâdi - Âştîyânî, Sümeyye Halîlî, “Berresî ve Nakd Ârâ-i Maturidî ve Nesefî der Movrid-i Âyât-i Merbût be Ehl-i Beyt (a.s.)”, *Tahkîkât-ı Ulûm-ı Kuran ve Hadîs*, 12 (1), 1394/2015.⁴⁵

Rızanejad, İzzuddin, “Mâturidî; Rakîb-i Gornâm-i Mu‘tezile ve Eş‘arî”, *Mecelle-i Kelâmî İslamî*, Sayı: 47, Payiz (1382/2003), ss.105-115.⁴⁶

Sadîk Hüseyin-Muhammed Ali Rızâyî İsfahânî, “Reveşşenâsi-i Tefsirî Ebû Mansûr Mâturidî”, *Mecelle-i Tulu’-i Nûr*, Sayı: 37, (1390/2011), ss. 25-56.

Vekîlî, Hâdî-Enîse Sâdât, “Gosteriş-i Mâturidiyye Teyy-i Kurûn-i 5-7”, *Coğrafya ve Bernâmerîzî*, Sayı: 25, 1386/2007, ss. 131-143.

Değerlendirme

20. yüzyılın ortalarına kadar İran’da geleneksel toplum yapısı mezhebi aidiyetler üzerine temellenmişti. Her bölge belirli bir mezhebin hayat bulduğu, eğitim, kültür ve sosyal yapının bu mezhebin esaslarına göre şekillendiği bir toplum yapısı görünümündeydi. Doğal olarak böyle bir toplum yapısında bölgeler arası karşılıklı iletişim ve etkileşim oldukça sınırlıydı. Ancak sanayileşme ile birlikte eğitim ve bürokratik yapılanmanın belirli metropol şehirlere kayması bu şehirlere yoğun bir göç dalgasının yaşanmasına sebep oldu. Neticede bu göçler, şehirlerin çeşitli etnik ve mezhebî aidiyetlere sahip toplum katmanlarını barındırmasını sağladı. Geçmişten bu yana mezhep temelli olarak oluşan bu yapı farklı

⁴³ Makalede Maturidi’nin sahabeyle ilgili Şia’dan ayrılan görüşlerine vurgu yapılarak bu görüşler eleştirilmiştir.

⁴⁴ Makalede kelamda Akli ve Nakli metodu kullananlar şeklinde ikili bir tasnif sistemiyle başlamakta, Akli metodu kullananların da iki kısma ayrıldığını bunlardan birinin Maturidiyye diğeri ise İmamiyye ve Mutezile olduğu vurgulanmıştır.

⁴⁵ Makalede Maturidi ve Nesefî’nin Ehl-i Beyt’le ilgili görüşleri eleştirilmiştir. Maturidi’nin Kur’an ayetlerinin nüzul sebeplerini atlayarak Ehl-i Beyt’le ilgili kısımları görmezden geldiği, Ehl-i Beyt’ten yeterince istifade etmediği hatta bunun bir nevi taassup derecesine ulaştığı belirtilmiştir.

⁴⁶ Maturidi’nin tarihsel süreçte Mutezile ve Eşari’nin en önemli rakiplerinden biri olduğunu ancak isminin yeterince gündeme getirilmediğini savunan yazar, onun bu özelliğiyle tarihte önemli bir yer tutması gerektiğine inanır.

grupların bir arada yaşamaya başlamasıyla modern dönemin getirdiği hak ve özgürlükler temelli arayışların dünya konjonktürünün de etkisiyle dillendirilmeye başlanmasına ve bu aidiyetlerin daha da belirginleşmesine yol açtı. Öyle ki son yıllarda azınlık statüsündeki Ehl-i Sünnet'e mensup bölgelerden bu hak taleplerinin sıklıkla duyulmaya başlandığını söyleyebiliriz. Ancak İran'ın mevcut siyasi ve dini yapısı, mezhebi aidiyet temelli talepleri siyasi alanı kısıtlayan ve her zaman dış etkilere maruz kalma riski dolayısıyla çoğu zaman görmezden gelmeye meyilli olmuştur. Özellikle Mayıs 2017'de yapılan Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Ehl-i Sünnet'e yönelik hak taleplerine ve mağduriyetlere dayalı propaganda dini liderlik tarafından hoş karşılanmamış ve bu konuların siyasi alanda tartışılmasının önüne geçilmiştir.

İran'ın Suudi rejimi ve dolayısıyla Vehhabî/Selefi akımlara yönelik hassas tutumu Ehl-i Sünnet çevrelerine olan bakışında da kısmen hissedilmektedir. İran'ın Pakistan ve Afganistan sınırında yer alan Sistan-Beluçistan eyaletindeki Hanefilerin Diyobend medreselerinden etkilenmesi, özellikle Afgan cihadından sonra Diyobendiyye ile Vehhabi hareketin yakınlaşması ve söylemlerinin benzeşmesi bu bölgeye sınır olan İran'daki Hanefilerin de durumdan etkilenmesine yol açmıştır. İran'ın Suudi Arabistan'la olan bölgedeki güç mücadelesinde Selefilere yakın olarak konumlandığı Hanefilere bakışını da ister istemez değiştirmiştir. Özellikle Hanefilerin lideri Mevlana Abdulhamid'in her hac döneminde Suudi Arabistan'dan verdiği mesajlar İran medyası ve siyasi otoritesi tarafından dikkatle takip edilmekte ve anında tepki verilmektedir. Bunun yanında Sünni bölgelerde son yıllarda faaliyetlerini artıran Cündullah ve Ensaru'l-Furkan gibi silahlı örgütlerin bundan sonraki süreçte Sünnilerin İran'daki hak taleplerinde olumsuz etkiye sahip olacağı düşünülmektedir.

İran'da azınlık konumunda bulunan mezheplerin hak taleplerinde ülkede yürütülen ırk merkezli bakış açısının etkisinde kaldığını söylemek mümkündür. Azeri, Beluç, Türkmen, Kürt, Arap ve Fars gibi çok sayıda milleti barındıran İran, bu milletleri "İranlılık" üst kimliğinde birleştirmeye çalışmış ve dolayısıyla ırka bağlı talepleri görmezden gelmiştir. Ancak gerek dünya konjonktürü gerekse bu milletlerin dış etkilerle beslenen yerel talepleri gün geçtikçe artmaktadır. Bu bağlamda ırk merkezli talepler kendisini mezhep eksenli olarak göstermekte, böylece mezhebi farklılıklar üzerinden kendilerini daha fazla ifade etmelerine olanak yaratılmaya çalışılmaktadır. Böyle bir yönelim de ülkenin sınır uçlarını etkileyeceği ve sonuçta ülkeyi bölünmeye götüreceği endişesiyle İran siyasetini azınlık mezheplere daha fazla hak vermeye dönük talepleri görmezden gelmeye itmektedir.

Bütün bunlardan öte Zahidan merkezli Hanefî medreselerinin müfredatının, öğrencilerin bağımsız düşünebilme ve fetva verebilme yeteneği kazanmalarını sağlamaktan ziyade klasik fıkıh kitaplarındaki fetvaların ezberletilmesi yöntemine dayandığı görülmektedir. Şii medreselerin kendine özgü içtihat seviyesinde alim yetiştirme stratejisinin karşısında Sünni medreselerde klasiğe hakim hadis merkezli alim tipolojisine destek sağlamaktadır. Bu olgu İran Hanefiliğinin önümüzdeki süreçte Selefilik'in daha fazla etkisi altına gireceğini düşündürmektedir.

Kaynaklar

el-Afgânî, Şemsu's-Selefi, *Adâu'l-Mâturidiyye li'l-Akâdeti's-Selefiyye*, I-III, 2. Baskı, Mektebetu's-Sadîk, Taif 1998.

_____, *Cuhûdu Ulemâi'l-Hanefiyye fi İbtâli Akâidi'l-Kubûriyye*, I-III, Dâru's-Samiî, Riyad 1996

Amoretti, B.S., "Religion in the Timurid and Safavid Periods", *The Cambridge History of Iran*, Cambridge 2006, VI/618.

Büyükkara, Mehmet Ali *Çağdaş İslami Akımlar*, Klasik Yay., İstanbul 2015.

_____, "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", *e-Makâlât*, VI/2 (Güz 2013).

Demir, Habip, *Horasan'da Şiilik*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016.

Hakyemez, Cemil, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, kitap yay., İstanbul 2014

Sultanzâde, Hüseyin, *Târih-i Medâris-i İran: ez Ahd-i Bâstân tâ Te'sîs-i Dâru'l-Fünûn*, İntişârât-ı Âgâh, Tahran 1364/1985.

Faruqi, Ziyau'l-Hasan, *The Deoband School and The Demand for Pakistan*, Lahor 1962.

Karadeniz, Yılmaz, *Kaçarlar Döneminde İran (1795-1925) İdari, Askeri, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler*, Selenge Yay., İstanbul 2013.

Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2000

Madelung, Wilferd, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidilik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat yay., Ankara 2007.

Religious Trends in Early Islamic Iran, New York 1988, 30;

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013

el-Makdisî, Şemsuddin Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 380/990), *Ahsenu't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, tlk. Muhammed Emîn ed-Dannâbî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

Nâtikî, Hayatullah, *Hudâ ve Sıfât-ı Hudâ der Mekteb-i İmâmiyye ve Mâturidiyye*, İntişârât-ı Merkez Cihâni-yi İslâmî, Kum 1385/2006.

er-Râzî, Abdulcelil (560/1164'da hayatta), *Nakd: Ba'du Mesâlibi'n-Nevâsıb fî Nakdi Ba'du Fedâihi'r-Revâfız*, thk. Mir Celaledin Muhaddis Urmevî, Dâru'l-Hadîs, Kum 1391/2012, 499.

Sultanzâde, Hüseyin, *Târih-i Medâris-i İran: ez Ahd-i Bâstân tâ Te'sîs-i Dâru'l-Fünûn*, İntişârât-ı Âgâh, Tahran 1364/1985

Tahmasbî, Sâsân, "Hanefihâ-yı İsfehan Pîş ez Safeviyye, Berresî 'ilel-i Tovsie ve Münâzaa-i Ânân bâ Şâfi'hâ ve Hanbelihâ", *Sohen-i Târih*, 6 (18), Pâyiz ve Zimistân, 1392/2013

<http://www.islahweb.org/>

<http://ansari.kateban.com/>

<http://af.samta.ir/>

<http://www.erfanabad.org/>

<http://sunnionline.us>

<https://www.amar.org.ir>

<https://sonsofsunnah.com/>

<http://www.ilna.ir/>

BÜYÜK GÜNAH SAHİBİNİN TEKFİR EDİLMESİ SORUNU İLE İLGİLİ İMAM MÂTURÎDÎ'NİN ELEŞTİRİLERİ

Criticism of İmâm Mâturîdî about the Problem of Takfeer of Big Sinners

Metin AVCI¹

Özet

İmam Mâturîdî; İslam kelamının usulünü belirleyen, sonra Hanefî geleneğine bağlı kalarak yayan ve kendi adına izafeten ortaya çıkan Mâturîdîlik mezhebinin kurucusudur. Biz bu tebliğimizde; onun Büyük Günah Sahibini tekfir edenlere yönelttiği eleştirileri ele alacağız. İslam tarihinde, kendi siyasi düşüncelerini desteklemek amacıyla büyük günah sahibini ilk tekfir eden fırka Hariciler olmuştur. Sıffin Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan bu fırka, güzide sahabeler başta olmak üzere bu savaşa katılan herkesi kâfir sayarak, İslam dünyasında anarşi ve terör tohumlarını atan ilk zümre olmuştur. Büyük günah konusunda Hariciler'den biraz daha yumuşak davranan Mu'tezile ise; büyük günah işleyen imandan çıktığını fakat küfre düşmediğini ileri sürmüştür. Tekfir politikası, sonuçları itibariyle İslam toplumunun altına konulan bir dinamit vazifesi görmüştür. İmam Mâturîdî, Hariciler ve Mu'tezileyi mürtekib-i kebire görüşlerinden dolayı ağır şekilde tenkit ederken; Allah'a ve peygambere iman eden kimsenin, işlediği küçük ve büyük günahların sahibine zarar vermeyeceğini söyleyen Mürcie fırkasına ise paralel görüşler ileri sürmüştür. Ona göre büyük günah işleyen kimseyi kâfir ve müşrik statüsüne koymaktan alıkoyan hususlar vardır. Nitekim ayetler ayan beyan bu hususları teyit ederken, tekfir sahibi Hariciler ve fasık vasıflarını ortaya atan Mu'tezile bu vasıfların kendilerine nispet edilmesine daha layıktır. Çünkü onlar Allah'ın rahmetinden ümit kesen ve Allahın hikmet dairesi içinde af edici olduğuna dair bir kayıt bulamayan kimselerdir. Onlar günah işleyen mü'minlere nispet edilecek vasıflar konusunda hikmete ters düşen bir sonuca müncer olmuş, yaratılıştan halife tayin edilen insanoğlunun Allah tarafından akıllara telkin edilen "İslam'ın üstünlüğünü takdir etme" düşüncesini yıkmışlardır. İmam Mâturîdî, Allah ile kul arasında cereyan eden, riskli olduğu kadar önemli olan bu güncel konuda, tayin edici unsurun kişinin kastı ve kendini tanımlaması ile Allah'ın belirleme ve kabulü olduğu hususunu en çarpıcı şekilde ortaya koymuştur. O meseleyi ele alırken; teolojik gerçeklerin yanında, sosyal gerçekleri de dikkate almıştır. Onun bu yaklaşımı; bütün Müslümanlar açısından, sadece insan oldukları için bile mükerrem birer varlık olduklarını hissettirecek bir anlama sahiptir. O, mü'minlerin beşer olmaktan dolayı işledikleri günahların ilahi rahmetten kopmak anlamına gelmediğini, peygamberlerin bile ismet sıfatına haiz olmakla birlikte, küçük hatalarının olabileceğini, günahsız ve hatasız tek insanın Hz. Muhammed olduğunu, mü'minin günah ve hatası ne olursa olsun, her şeyin ğafur ve rahim olan Allah Teâlâ'ya râci olduğunu vurgulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, kelam, büyük günah, tekfir, Hariciler, Mu'tezile, Mürcie.

Abstract

İmam Mâturîdî was one of the founder of Islamic theology (Kelam), follower and transmitter of Hanafism tradition and the founder of the Maturidite school of sect. In this paper, his critiques for who takfeer of the big sinner will be discussed. In the history of Islam, Kharijites has been first takfeer sect of the big sinner in order to support their own political thoughts. This sect was emerged after the Sıffin War. It has been the first group to cast the

¹ Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

seeds of anarchy and terror in the Islamic world, counting all the unbelievers who participated in this war, especially for the distinguished companions. Mu'tezile, who acts a little more softly than the Kharijites on the great sin. He argued that those who committed big sins lose from faith, but did not fall into disbelief. In consequence of The takfeer policy, It was seen as a dynamite put under the Islamic society. Kharijites and Mu'tezile were criticized strongly by İmam Mâturîdî because of decision about mürtekib-i kebire. He also argued parallel views that of the Mürcie sect who says that who believes in Allah and the prophet will not be harmed from the small and big sins he has committed. According to İmam Mâturîdî, there are several aspects that keep the big sinner from putting him in the status of unbeliever and heretic. Indeed, while Quran verses confirm these aspects, Kharijites and Mu'tezile, who suggested that Fasik (uninhibited) properties are deserved more to be attributed. Because they are those who have been disappointed in the mercy of Allah, and who have not found a record about Allah' forgiveness in wisdom. They came to an end because of contradicting wisdom about the qualities to be respected by the sinful believers and they devastated the idea of 'appreciating the supremacy of Islam' and people who regarded as a khalifah to Allah. İmam Mâturîdî revealed the most striking aspect of this current issue, which is as important as it is risky, the determinative element of the person between Allah and servant is his intention and personal identity with acceptance and identification of Allah. While discussing these issues, he considered social facts with theological facts. His approach has meaning to make Muslims feel that they are valuable just because they are human beings. He does not mean that the sins that the believers have committed because of being a human break away from divine mercy. He emphasized that even the prophets have the title of Ismet, they have minor mistakes, the sinless and error-free only person is Hz. Muhammad. Whatever the sins and faults of mu'min, it is stressed that all things are depended on Almighty Allah who is ğafur and merciful.

Key Words: Mâturîdî, Islamic theology, Big Sinner, Takfeer, Kharijites, Mu'tezile, Mürcie.

Giriş

Kebîre (çoğulu kebâir); büyük günah anlamına gelirken, mürtekib-i kebîre ise; büyük günah işleyen kişi² anlamına gelmektedir.

1. Büyük Günah Probleminin Ortaya Çıkışı ve Etkisi

Büyük günah problemi, İslam tarihinde ilk itikadî görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasında gündemi belirleyen ve hararetli tartışmalara sebep olan, hatta akaide dair ilk ihtilaf konularından birisi olma özelliğine sahiptir. O kadar ki; Hz. Osman döneminde, onun yaptıklarına karşı çıkanlardan, onu kâfirlikle itham edenler olmuştur.³ Öldürme fetvasına kadar varan İslam toplumundaki bu fitne hadisesi⁴ hızla ilerlemiş ve çok kısa bir zamanda Müslümanlar arasında var olan birlik ve beraberliği, sükûn ve huzuru tehlikeye düşürmüştür. Nitekim çok zaman geçmeden İslam toplumu ikiye ayrılmıştır. Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile birlikte, bu ihtilaflar onulmaz bir hale gelmiş, her ikisi de müslüman olan taraflar silaha sarılarak savaş alanlarına dökülmüş, 36/656 yılında Cemel Vak'ası,⁵ 37/657 yılında da Siffin savaşı⁶ meydana gelmiştir. Müslümanlar arasında ortaya çıkan bu iç savaşlarda, aralarında mümtaz sahabelerin de bulunduğu çok sayıda insan öldürülmüştür. Özellikle halife Osman'ın

² Bebek, Adil, "Kebîre", *DİA*, XXV, 163-164.

³ Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yayınları, Ankara 2016, 191. Krş., Akbulut; Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, 1992.

⁴ Fitne hadisesi ve sebepleri hakkında geniş bilgi için bkz., Seyf b. Ömer (200/815), *el-Fitnetü ve Vak'atü'l-Cemel*, tas. Armuşî, Ahmed Ratib, Darun-Nefais, Beyrut 1986; Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, 33 vd.; Hizmetli, Sabri, "Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *AÜİFD*, Ankara 1985, XXVII, 150 vd.

⁵ Geniş bilgi için bkz., Fığlalı, Ethem Ruhi, "Cemel Vak'ası", *DİA*, VII, 320-321.

⁶ Bkz. Minkârî, Nasır ibn Müzâhim (212/827), *Vak'atü Siffin*, tah./şerh: Harun, Abdüsselam, Kahire 1382/1962; Yiğit, İsmail & Üzüm, İlyas, "Siffin Savaşı", *DİA*, XXXVII, 107-109.

öldürülmesini takip eden bu Cemel ve Siffin savaşlarından sonra, Haricilerin Osman'ı ve Ali'yi, hakemleri, Muaviye'yi ve taraftarlarını tekfir etmeleriyle, zâlim imama karşı ayaklanmayı vacip görmeleri⁷ neticesinde büyük günah problemi tartışılmaya başlanmıştır. Ne yazık ki, Hz. Ömer'in ölümünden sonra teşkil eden şûrada Ali ile Osman'ın karşı karşıya kalmaları, tarihi kabilecilik çekişmesinin bazı çevrelerce tekrar su yüzüne çıkmasına sebep olmuştur.⁸

İslam tarihinin en acı ve en travmatik olayları sayılan bu ilk dönem olayları, cevaplanmayı gerektiren bazı soru ve sorunları da gündeme getirmiştir. Zira ortada, büyük günahlar arasında sayılan bir "katl/öldürme" fiili vardı ve ölenler de öldürülenler de İslâm toplumunun mensubuydular. Hatta olayların, özellikle de Cemel Vak'ası olarak hafızalara kazınılan savaşın bir tarafında, Allah resulünün zevcesi olan müksirûndan⁹ Hz. Aişe, beraberinde Hz. Ömer'in tayin ettiği hilafet şurâsında bulunup Ali'den yana oy kullanan Talha ve Zübeyr,¹⁰ diğer tarafta ise meşru Halife Hz. Ali vardı. Ve bu savaşta iki büyük sahabe Zübeyr ve Talha ölenlerden sadece ikisiydi. Hemen peşinden cereyan eden Siffin savaşına ise, her hilenin meşru olduğu anlayışı ile hareket eden ve buna Kur'an-ı Kerim'i bile alet etmekten çekinmeyen Muaviye'nin uygulamaları damga vurmuştur. O büyük Şam Mushaf'ını beş mızrağın ucuna bağlatarak beş kişiye taşıtmış¹¹ ve savaşı kazanmak üzere olan Hz. Ali ordusunu oyununa alet etmiştir. Takip eden Hakem Olayı¹² ve doğurduğu sonuçlar ise, fitnenin ulaştığı ciddi boyutun bir başka göstergesi olmuştur. Hz. Osman'ın kanını talep ederek harekete geçen Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte fiilen başlayan Emevîler dönemi (41/661-132/750), yaklaşık doksan yıl sürmüş, İslam'ın yayılmasına olduğu kadar, minberlerden Hz. Ali'ye sövülmesi, İslam'a sonradan giren mevaliden cizye alınması gibi son derece düşündürücü olaylara da sahne olmuştur.¹³ Hilafeti ele geçiriş şekli göz ardı edilerek, daha sağlığında iken kendisi için bey'at aldığı oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesi, Muaviye'nin en fazla tenkide uğrayan yönü olmuştur. Nitekim Yezid dönemi, Kerbelâ¹⁴ gibi bütün müslümanları üzen ve sancısı bugün bile hissedilen bir hadiseyle başlamıştır.¹⁵ Bu durumda bazı soruların akla gelmesi ve tartışılması kaçınılmaz olmuştur. Bu hadiselerde her iki tarafında haklı olması mümkün müydü? Ehl-i Sünnetin büyük İmamı Ebu Hanife, Basra kadısı Osman el-Betti'ye yazdığı risâlede, konuyu şu şekilde ele alıyor ve büyük günah sahibinin tekfir edilmesine tepki koyan Mürcie'nin yanında yer aldığı için, kendisini Mürcii olmakla suçlayanlara şu soruları soruyordu: "Hz. Peygamberin ashâbı birbiriyle savaştı. Karşılıklı savaşan bu iki grubun (bu yaptıklarından dolayı) her ikisi de hidayet üzere olmamışlardır. el-Bâğîye (sapkın ve müteceviz zümre) ismi sana göre nedir? Allah'a yemin olsun ki, kible ehlinin günahları arasında adam öldürmekten, hele hele Allah resulünün ashâbının kanını akıtmaktan daha büyük bir günah bilmiyorum. (Birbiriyle savaşan

⁷ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallin*, çev. Dalkılıç, Mehmet & Aydın, Ömer "İlk Dönem İslam Mezhepleri", Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005, 30-32; el-Bağdâdî, Abdülkâhir (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. Fığlalı, Ethem Ruhi, "Mezhepler Arasındaki Farklar", Ankara 2005, 54.

⁸ Onat, Hasan, *Emevîler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2016, 36.

⁹ Müksirûn; çok hadis rivayet eden yedi sahâbi hakkında kullanılan bir terimdir. Hz. Aişe rivayet ettiği yaklaşık 2500 civarında hadis ile, müksirûn arasında dördüncü sırada yer almaktadır. Geniş bilgi için bkz. Ağırman, Cemal, "Müksirûn", *DİA*, XXXI, 534.

¹⁰ Akbulut, a.g.e., 87-188.

¹¹ Fığlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008, 101. Ayrıca Hariciler hakkında geniş bilgi için bkz., Fığlalı, Ethem Ruhi, "Hâriciler", *DİA*, XVI, 169-175; Yıldız, Harun, *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2010.

¹² Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, 122-126; Akbulut, a.g.e., 199-203.

¹³ Onat, a.g.e., 15.

¹⁴ Aycan, İrfan, "Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri (41/132-661/750)", *AÜİFD*, Ankara 1999, XXXIX, 157-160; Onat, Hasan, "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", *Akademik Orta Doğu*, II, 1-9, 2007; Kutlu, Sönmez, "Kerbelâ Vakasına Yaklaşımında Yöntem Sorunu", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri)*, 2010, I, 427-450.

¹⁵ Onat, a.g.e., 16.

müslüman) bu iki grubun adı sana göre nedir? Her ikisi de aynı anda hidayet üzere değildir. Eğer her ikisinin de isabetli olduğunu sanıyorsan bid'at işlemiş olursun. Eğer her ikisinin de dalalette olduğunu sanıyorsan yine bid'at işlemiş olursun. Yok, eğer ikisinden birisi hidayet üzeredir dersin, diğersinin durumu nedir? Ama eğer Allah bilir dersin, isabet etmiş olursun. Sana bu yazdığımı anlamaya çalış.”¹⁶ Ebu Hanife'nin bu anlayışının İmam Mâturîdî tarafından da savunulduğunu görüyoruz. Öyleyse mürtekib-i kebîrenin iman açısından durumu neydi? Bu kişi mü'min miydi; değil miydi? Bu kimsenin dini statüsü ve ahirete yönelik hükmü neydi? Evet, bu çözülmesi ve cevabı bulunması gereken bir akaid problemiydi. Bu problemin daha geniş bir platformda ele alınması ise, öncelikle şu sorunun cevaplanmasını da gerektiriyordu: Amel, imandan bir cüz müydü? İman neydi ve amel ile arasında ne gibi bir münasebet vardı? Böyle bir ortamda, bu ve benzeri sorulara cevap ileri sürenler veya verilen cevaplara karşı itirazî görüşlerini sunanlar, görüşlerini ayet ve hadislerle temellendirmeye çalışarak, İslam Mezhepleri içerisindeki yerini almış oluyordu. Tekfir denilince hemen akla gelen Hariciler, küçük/büyük günah işleyen kimseyi kâfir ilan ederken,¹⁷ Mu'tezile, mürtekib-i kebîrenin imandan çıktığını, fakat küfre girmediğini, tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedi olarak cehennemde kalacağını¹⁸ söylüyordu. Mürcie ise; Haricilere tepki olarak ortaya çıkıyor ve küfür halinde sevabın bir faydası olmadığı gibi, imanın mevcudiyeti halinde de işlenen günahın zararı dokunmaz diyordu.¹⁹ Ehl-i Sünnetin iki büyük imamı Ebu Hanife ve İmam Mâturîdî'ye göre ise; “şirk hariç büyük günah işleyen kimse, ne kâfir ne de münafık olur, böylesi imandan çıkmaz, cehennemde de ebedi kalmaz,²⁰ ancak küçük günah işleyen kimsenin de azap görmesinden korkulur” görüşü ileri sürülmüştü.²¹

İmam Mâturîdî, mürtekib-i kebîre'nin isimlendirilmesi ile ilgili olarak, âlimlerin düşüncelerini kısaca şu şekilde zikrediyordu: Büyük günah işleyen bir mü'mini bazıları kâfir, bazıları müşrik, bazıları ne mü'min ne kâfir, bazıları ise münafık kabul etmiştir. Bir kısım âlimler ise, onun mü'min vasfını koruduğunu benimsemekle beraber, işlediği günah sebebiyle âsi ve fâsik konumunda olduğunu söylemiştir. Fakat fîsk ve fücür ile nitelendirilecek günahlar hariç kendisine fîsk ve fücür vasfını nispet etmemişlerdir.²² Zaten büyük günah işleyen kimsenin nihâi kaderi hakkında ortaya atılan bu görüşler ve kanaatler, ilk dönemdeki İslami fırkaların iman görüşlerinin ve tariflerinin de bir sonucudur. Zira imanın tarifinin belirlenmesinde ve bu tarife göre büyük günah sahibi hakkında verilecek hükmün ortaya konulmasında belirleyici unsur, iman-amel ilişkisi olmuştur. Nitekim ameli imanın vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul eden Hariciler, büyük günah işleyen kimseyi tekfir etmiş, kâfir ve müşrik olarak vasıflandırmıştır. Bu fırkanın Ezârîka kolu ise, işlenen günahın büyüklüğüne veya küçüklüğüne bakmadan, günah işleyen herkesi tekfir etmiştir. Ayrıca ümmetten kim kendilerine muhalefet ederse müşrik olduğunu söylemiştir.²³ İslam toplumunda tekfir nazariyesiyle kan akmasına sebep olan Haricilerin günümüze ulaşan tek kolu, Abdullah b. İbâd tarafından kurulan İbâdiye'dir. Haliç ülkelerinden Umman sultanlığı ve Zengibar'da resmî mezheb durumundadır. Kendi görüşlerinden olmayanlar kâfirdir. Büyük günah

¹⁶ Ebû Hanîfe (150/767), *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, 82. (Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2009 içerisinde.)

¹⁷ Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed (333/944), *Te'vilât'ül-Kur'ân*, haz. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, I-XVII+Fihrist, 2005-2011 İstanbul, V, 284; XV, 325.

¹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 414; V, 352; VI, 214-215; XIV, 350; XVII, 95; Bebek, Adil, “Kebîre”, *DİA*, XXV, 164.

¹⁹ Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir (580/1184), *el-Bidâyetü fi Usulî'd-din*, thk. Topaloğlu, Bekir, DİB Yayınları, 7.Baskı, Ankara 2000, 80. Ayrıca Mürcie'nin görüşünün İmam Mâturîdî tarafından da savunulduğunu görüyoruz. Geniş bilgi için bkz., Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 298-299.

²⁰ Ebu Hanife, *Kitâbü'l-Fıkhî'l-ekber*, 74; Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 500; VIII, 36; XIV, 68.

²¹ Ebu Hanife, *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim*, 23; Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 283.

²² Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Topaloğlu, Bekir & Aruçi, Muhammed, TDV Yayınları, Ankara 1426/2005, 527.

²³ el-Bağdadî, *a.g.e.*, 60, 66.

isleyenler mü'min değildir. Müşriklerin çocuklarının akıbetini yalnız Allah bilir. İntikam amacıyla işkence caizdir. Hafsiyye, Harisiyye ve Beyhesiyye adlarıyla anılan üç kolu vardır.²⁴

Büyük günah probleminin, Hakem olayından sonra, Hariciler tarafından ortaya atıldığı da rivayet edilmektedir. Daha önce Hz. Ali'nin taraftarı olan Hariciler, "tahkim" sonrası, ondan ayrılmışlardır. Çünkü onlara göre, tahkimi kabul eden her iki taraf da büyük günaha iştirak ederek küfre düşmüşlerdir.²⁵ Osman, Ali ve zalim hâkimlerden uzak kalmak ve onlardan teberri etmek düşüncesi Haricileri o kadar şaşırtmıştır ki, akıllarını bile bozmuştur.²⁶ İslam Mezhepler tarihinde, Haricilerin tekfir nazariyesine fırka bazında ilk tepki, irca fikrini ortaya atan Mürcie'den gelmiştir. Mürcie'nin büyük günah işleyen kimse ile ilgili hükmü kıyamet gününe erteleme, bu kimselerin cennetlik veya cehennemlik olduklarına dair fikir beyan edilmemesi ve Allah dilerse büyük günah işleyenleri cezalandırır dilerse affeder²⁷ görüşlerinin; Vâsıl b. Ata²⁸ tarafından, el-Menzile beyne'l-Menzileteyn²⁹ fikri ortaya atılınca kadar, ümmetin yaygın görüşü olduğu anlaşılmaktadır.³⁰

2. Büyük Günah Probleminin Mahiyeti ve İmam Mâturîdî'nin Görüşlerinin Temeli

Büyük günah probleminin mahiyeti hususunda, mürtekib-i kebîrenin bu dünyada ne şekilde isimlendirileceği (Esmâ) ve âhirette hakkında verilecek kararın ne olacağı (Ahkâm) olmak üzere, konunun iki boyutu karşımıza çıkmaktadır. Esmâ'dan kastedilen mana; büyük günah işleyen kimsenin hem imandan, hem de İslam'dan çıkıp çıkmadığı, yani mü'min, münafık, fâsık, kâfir ya da fâsık mü'min inanç kategorilerinden hangisine gireceğidir. Ahkâm'dan kastedilen mana ise; o kimsenin âhiretteki durumunun ne olacağı, yani cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olduğudur. Bu tartışmalarda; Hariciler, Hadis taraftarları ve Mu'tezile taraf olurken, onların görüşlerini reddederek kendilerine özgü ve pratik açıdan orijinal görüşlerini ortaya koyan Mürcie ise; karşı taraf olarak ortaya çıkmıştır. Tartışmalar, Mürcie'nin karşısında merkezde Hariciler, onların yanında duran Hadis taraftarları ve Mu'tezile arasında devam etmiş, büyük günah işleyen bu dünyada nasıl isimlendirileceği ve âhirete yönelik hükmünün nasıl olacağı şeklinde gelişim göstermiştir.³¹

İmam Mâturîdî, özgün düşünce yöntemiyle, özellikle Hadis taraftarlarının haksız saldırılarına maruz kalmak pahasına, insanın maslahatını merkeze alarak, insan lehine yaklaşım sergilemiştir. Onun büyük günah probleminin çözümünde, insan merkezli yaklaşımı dikkat çekmektedir. O, insanın bir birey olarak fikirlerinde ve tercihlerinde özgür olduğuna işaret eden ayetleri gündemine almıştır. İnsanın mükerrer bir varlık oluşuna vurgu yapmış,

²⁴ Fığlalı, *İbâdiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, 53.

²⁵ Ebu Zehra, Muhammed (1974), *İslam'da Siyasi ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*, çev. Fığlalı, Ethem Ruhi & Eskicioğlu, Osman, İstanbul 1970, 141.

²⁶ Ebu Zehra, Muhammed (1974), *Ebu Hanîfe*, çev. Keskiöğlü, Osman, DİB Yayınları, Ankara 2005, 146.

²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 237.

²⁸ Kufe'de doğan Ebu Hanife ile aynı senede 80/699'de Medine'de doğmuş, 131/748 yılında Basra'da vefat etmiştir. Vâsıl b. Atâ, Mutezile mezhebinin içinde zuhur eden "Vâsiliyye" adlı ilk fırkanın kurucusu ve lideri sayılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Durmuş, İsmail, "Vâsıl b. Atâ", *DİA*, XLII, 539-541.

²⁹ "İki konum (mekân, derece) arasında üçüncü bir konum" anlamına gelen, el-menzile beyne'l-menzileteyn tabiri, Mu'tezile anlayışında imanla küfür arasında yer alan fîsk konumunu ifade eder. Mu'tezile'ye göre; büyük günah işleyen kişi, imandan çıkmakla birlikte inanç esaslarını inkâr etmediğinden dolayı küfre girmeyip, fîsk statüsünde bulunur. Bu kişi, işlediği büyük günahattan tövbe etmeden öldüğü takdirde, küfür konumuna geçipebediyen cehennemde kalır. Mu'tezile kelâmcılarının bu görüşü, mürtekib-i kebîreyi kâfir sayan Hâriciler'le, onu mü'min kabul eden Mürcie arasında farklı bir anlayışı temsil eder. İmam Mâturîdî'ye göre ise; iman ve küfür arasında üçüncü bir sınıf yoktur. Geniş Bilgi için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XV/188; Çelebi, İlyas, "Menzile beyne'l-menzileteyn", *DİA*, XXIX, 162.

³⁰ Şehristânî, Muhammed (543/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Öz, Mustafa, edt. Dalkılıç, Mehmet, "Milel ve Nihal", Litera Yayınları, İstanbul 2008, 59-60; Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yayınları, Ankara 2002, 104.

³¹ Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2002, 141-142; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 104-105.

onu sosyal ilişkileri içinde bağlı bir birey olarak ele almış, onun bir melek olmadığı, dolayısıyla beşer olma yönünden hata yapabilir bir fitrat sahibi oluşuna atıfta bulunmuştur. Bu özellikleri, insana verdiği değerın ortaya konulması açısından son derece önemli olup, insana mahlûkatın en şerefli olma yolunda hüviyetini teslim etmesi açısından takdire şayandır. O bir taraftan Hariciler ve Bâtıniler gibi bağınaz hüküm ve te'vil sahibi zararlı İslam akımları karşısında İslam'ın müdafaası anlamında bir kale vazifesi görürken, bir taraftan da Hadis taraftarları ve Mu'tezile ile olan fikri münakaşalarını devam ettirmiştir.

İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde, büyük günah problemiyle ilgili sarıh bilgiler bulunmaktadır. O konuyu Kitâbü't-Tevhîd'de; "Mes'eletün fî mahallî'z-zünûbi ve tesmiyeti mugterrîn fihâ"³² şeklinde müstakil bir başlık altında, genel bütünlüğü içerisinde ele alırken, Kitâbü't-Te'vîlât'ta ise, konu ile ilgili ayetler bağlamında yorumlamıştır. Bu iki eserindeki görüşleri uyum içerisinde olup, özellikle Mu'tezile ve Hariciler başta olmak üzere, mezheplerin konuya ilişkin görüşlerini, nakli ve akli istidlallerle çürüterek, Ebu Hanife'nin temel görüşleri ekseninde, kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Ebu Hanife'nin insan merkezli din telakkisi, İmam Mâtürîdî'de de kendisini fazlasıyla hissettirmektedir. İmam Mâtürîdî'nin benimsediği yaklaşımın özgünlüğü, Ebu Hanife'nin görüşlerini açıklayarak sistemli bir hale getirmesinde yatmaktadır. Nitekim bu özgünlüğe dayanan Hanefi-Mâtürîdî ekolü; Mu'tezile, Hariciler, Kerrâmiye gibi diğer temayüllerin yok olması ve uzaklaştırılmasından dolayı, Horasan'da rahat bir yayılma olanağı bulmuş, özellikle Sâmânîlerin desteği ile yaygın hale gelmiştir. Selçukluların kabul etmesiyle ise, Hanefi-Mâtürîdî ekolü, İran'ın merkezi ve doğu bölgelerine ulaşmış ve Horasan'ın dışına taşınmıştır. Osmanlı devletinin aracılığıyla ise, bu ekol İslam ülkelerinin batı bölgelerine yayılma imkânı bulmuştur. Bunda İmam Mâtürîdî'nin izlediği metod önemli rol oynamıştır. O, büyük günah problemini ele alırken; teolojik gerçeklerin yanında, sosyal gerçekleri de dikkate almıştır. Bu yaklaşımı; İslam toplumuna yeni giren Müslümanlar için dışlayıcı olmak yerine, kucaklayıcı bir şemsiye vazifesi yapmıştır. Onun diğer fırkalara yönelttiği eleştiriler ve insan merkezli nazariyeleri; özellikle mevali için, adeta kriz çözümü niteliğinde olmuş, günümüz Müslümanları açısından da, sadece insan oldukları için bile, mükerrem birer varlık olduklarını hissettirecek bir anlama sahiptir. Mü'minlerin beşer olmaktan dolayı işledikleri günahların, ilahi rahmetten kopmak anlamına gelmediğini, peygamberlerin bile ismet sıfatına haiz olmakla birlikte, küçük hatalarının olabileceğini, günahsız ve hatasız tek insanın Hz. Muhammed olduğunu, mü'minin günah ve hatası ne olursa olsun, her şeyin afuvv, ğafur ve rahim olan Allah Teâlâ'ya râci olduğunu vurgulamıştır. Onun din anlayışı, adalet ve doğruluk prensipleri üzerine kuruludur. O, Allah'a nispet edilen rahmet ve adaleti, insanlar arasında gerek yaratılış ve fitrat açısından, gerekse cins açısından herhangi bir fark gözetmeksizin anlatmaya çalışmıştır. Onun bu tavrı, insanın kibrinden, hor ve hakir görme enâniyetinden uzak bir anlayışın temsilidir.

İmam Mâtürîdî; "günahların doğurduğu sonucu ahirete tehir eden grup" olarak tarif ettiği Mürcie'yi, günahlarla ilgili olarak vârid olan nasları umum ifade eden konularıyla kullanma konusunda, onların umumiliğini tezleri için mesnet alan diğer gruplardan daha titiz davrandıklarını söyleyerek, takdir etmektedir.³³ Nitekim İmam Mâtürîdî'nin iman ile ilgili görüşlerinden yola çıkarak, bu görüşlerinin, Mürcii akidenin görüşleriyle uyuştuğunu ve bu yüzden onun, tıpkı Ebu Hanife gibi Mürcii görüşleri benimsediğini söyleyebiliriz.³⁴ Zaten Hanefi-Mâtürîdî ekolünün tarihi arka planını Ebu Hanife'nin etkisinin yoğun bir şekilde hissedildiği Mürcie oluşturmuştur.³⁵ Ayrıca, Mâtürîdîliğin Arka Planının Hanefilik olduğu,

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 517.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 532.

³⁴ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 277.

³⁵ Yörükan, Yusuf Ziya, "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Mâtürîdî", *AÜİFD*, Ankara 1953, II, 128; Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı", Otto Yayınları, Ankara 2011, 147.

İmam Mâturîdî'nin itikada dair görüşlerinin İmam Azam Ebû Hanife'ye dayandığı ve bu görüşlerin İmam Mâturîdî tarafından geliştirilip sistemleştirildiği bilinen bir husustur.³⁶

3. Günah Çeşitleri

İmam Mâturîdî; Kitâbü't-Tevhîd'de, bazı âlimlerin günahları iki gruba ayırdığını söyler. Bunlardan ilk grubun küçük günahlar olduğu varsayılmış, büyüklerinden kaçınmak, affa uğramak, cezasını çekmek yollarıyla bağışlanacağı düşünülmüştür. İkinci grup ise, büyük günahlardır. İmam Mâturîdî, bu taksimatı yapan âlimlerin, küçük günahlar hakkındaki görüşlerine kendisinin de katıldığını belirterek, küçük günahların sahiplerini imandan çıkarmayacağını söylemektedir.³⁷ Ona göre küçük günah ve büyük günah ayırımı, "Allah kendisine ortak koşulması günahını bağışlamaz"³⁸ ve "Yasakladığımız büyük günahlardan sakınırsanız..."³⁹ ayetleriyle gerçekleşmiştir. Çünkü şirk ancak tövbe ile bağışlanır, diğer günahlar ise Allah'ın lütfüyle bağışlanabilir veya işlenen sevaplar sayesinde örtülür.⁴⁰ İmam Mâturîdî, büyük günahları ise ikiye ayırmaktadır: Biri; itikattaki kebâir olup, kâfirlerin kendi aralarında farklılık arz etmesine sebep teşkil eden, inkâr ve tekzip türünden ibarettir. Diğeri ise; fiillerdeki kebâirdir. Aslında bu tür kebîreleri işleyen kimse, inanç açısından onlardan kaçınan bir pozisyona sahiptir. Çünkü o bir tür sakınma sayılabilecek bu fiilleri, Allah'ın nitelediği şekilde, yani korkunç birer fiil ve birer günah oldukları şeklinde görüp değerlendirir.⁴¹ O, Kitâbü't-Te'vilât'ta ise günahları; gazabı gerektiren küfür türü günahlar ve küçük günahlar olarak yine ikiye ayırmıştır.⁴² Ona göre Kebîre (kebâir) ve fâhişe (fevâhiş) kelimeleri ile ifade edilen büyük günahlar; dünyada cezası, âhirette de azabı bildirilmiş olan, hakkında şiddetli nehiy bulunan, son derece çirkin olan yahut da çok işlenen günahlardır. Sağâir adı verilen küçük günahlar ise; Allah ve Resulü tarafından dünyada cezası ve âhirette de azabı bildirilmeyen günahlardır. Ayrıca tövbesiz affedilip edilmeme açısından bakılacak olursa, şirk ve küfür dışında kalan bütün günahlar küçük günah olarak da değerlendirilebilir.⁴³ Bilinen bir husustur ki; günahların en büyüğünü işleyen müşrik, müslümanlar arasında hiç bir zaman tartışma konusu olmamıştır. Zira şirk günahını işleyenlerin cehennemlik olduğu bütün fırkalarca kabul edilmiştir.

4. Büyük Günah Sahibinin Dini Statüsü

İmam Mâturîdî'nin büyük günah işleyen kimsenin dini statüsüne esas olan görüşü; kişinin büyük günah işlemekle imandan çıkmayacağı, kâfir olmayacağıdır.⁴⁴ Çünkü iman tasdiktir, büyük günah işleyen tasdik sahibidir.⁴⁵ Nitekim zina fiilini işleyen kimse, büyük günah işlemiş olmasına rağmen imandan çıkmaz.⁴⁶ O, iman dairesinden çıkmanın, ancak dini gerçekleri reddetmekle mümkün olacağını, kötü davranışlar sergilemekten ibaret olan günahların, kalpteki tasdiki etkilemediği sürece, imanın zedelenmeyeceği fikrini savunmaktadır.⁴⁷ Bu görüşünü desteklemek için, içtimaî ve hukukî uygulamaları delil getirmektedir. Asrısaaadetten bugüne kadar, ehli kibleye mensup bütün insanların, büyük

³⁶ Geniş bilgi için bkz. Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", 129-160; Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul 2008, 119, 169.

³⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 520.

³⁸ 4.Nisa, 48, 116.

³⁹ 4.Nisa, 31.

⁴⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 542.

⁴¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 542-543.

⁴² Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 24.

⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 208; Bebek, Adil, *Mâturîdî'de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, 99-100.

⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 328; V, 283; XIV, 68.

⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 362; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 532.

⁴⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 82.

⁴⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 525-526; Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri", Otto Yayınları, Ankara 2003, 212.

günah işleyip-işlemediğine bakılmaksızın, cenaze namazlarının kılınması, onlar için bağışlanma ve rahmet dilenmesi geleneği ve yine Müslümanların beş vakit namazda, anne-babalarına, akraba ve tanıdıklarına (aralarında büyük günah işlemiş olanlar bulunduğu halde) hiçbir tefrik yapmadan affi ilâhi diledikleri meşhurdur. Hâlbuki onlar kâfir için istiğfar edilemeyeceğini pekâlâ bilmektedirler, bu da şirk hariç büyük günah işleyenin mü'min olduğunu göstermektedir. Bu davranış ve uygulama amelî mütevâtir olarak Müslümanlar arasında kuşaktan kuşağa aktarılan önemli bir delildir.⁴⁸

İmam Mâtürîdî, “büyük günah işleyen kişi imandan çıkmaz”⁴⁹ ve “fisk imandan çıkarmaz”⁵⁰ derken, imanı kalbi tasdik olarak ele almakta ve iman ile ameli birbirinden ayırmaktadır. Nitekim ona göre; mü'min kimseye günahından dolayı gerçek manada küfür veya şirk kavramını nispet etmek söz konusu olamaz, çünkü küçük veya büyük günah işleyen kimseyi küfür ile nitelendirmeye engel teşkil eden bir kaç husus vardır. Bunlardan biri, Allah Teâlâ'nın, peygamberine hitaben “*Şunu bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur. Hem kendinin, hem de mü'min erkek ve mü'min kadınların günahlarının bağışlanmasını dile*”⁵¹ buyurarak, hem kendisi için, hem de erkek ve kadın mü'minlerin günahları için istiğfarda bulunmasını emretmesidir.⁵² Diğer bir engel ise; “*Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yaraşır ne de inananlara*”⁵³ ayetidir. Zira ona göre; Allah c.c. Peygamberinden, şirk ehli dışında kalan büyük günah sahibi kimseler için, bağışlanma talep etmesini emretmektedir ki; bu durum bize onların gerçek manada iman ehli olduklarını göstermektedir.⁵⁴ Ayrıca Allah, Peygamberini münafıkların cenaze namazını kılmaktan menetmiştir. Günah sahibi kâfir ve münafık olmadığına göre, bu emir de küçük veya büyük günah sahibine küfür veya şirk kavramını nispet etmeye engeldir.⁵⁵ Büyük günah işlemek imandan çıkarsaydı, Allah Peygamberinden onlar için istiğfarda bulunmasını emretmezdi.⁵⁶ Şu istidlal de, küçük veya büyük günah işleyen kimseye gerçek manada küfür veya şirk kavramını nispet etmenin önündeki engellerden biridir: Şayet mü'minlerin günahı bulunmasaydı veya günahları bağışlanmış olsaydı, Peygamberin onlar için istiğfar ile emredilmesi imkân dâhilinde olmazdı. Çünkü istiğfar bağışlanmanın talep edilmesidir. Günahları bağışlanmış birisi için, Allah'ın Peygamberden bağışlanma talebinde bulunmasını istemesi, ğufrân gibi ilahi bir nimetin gizlenmesi manasına gelir ki, bu nimete karşı nankörlük olur. Günah olmadan bağışlanma talep edilmiş olması ise, ilahi sıyanetin hiçe sayılması ve Allah'tan zulmetmemesinin istenmesi anlamına gelir ki; böyle birinin cezalandırılması zulüm eylemidir. Zaten gerek Allah resulünün ve gerekse meleklerin bağışlanma talebinde buldukları kimseler için, taleplerinin yerine getirilmemesi imkân dâhilinde değildir.⁵⁷ Yine “*Mü'min olarak iyi davranışlarda bulunan kimsenin çabası asla ziyan edilmeyecektir. Çünkü hiç kuşkusuz biz, bunu onun lehine kaydetmekteyiz...*”⁵⁸ ayetindeki Allah'ın vaadi de bunun gibidir. Çünkü büyük günah işlese de, her mü'min inanç esaslarının tamamına inanır. Allah bu imanları sayesinde, sözü edilen kişilerin, kendisine ve amentünün diğer esaslarına inandıklarına şahadet etmiştir. Onlara bu imanları sayesinde mü'min demiş ve iman faktörünün

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 535.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 328; VI, 421; XIV, 68; XV, 104.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XV, 221.

⁵¹ 47. Muhammed, 19.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 521.

⁵³ 9. Tevbe, 113. Peygamber s.a.s., amcası Ebu Talib'in iman etmesi için Allah'a dua etmiş ve bu ayet inmiştir. Şirk ehli olduğu aşikâr olduktan sonra, yakını da olsa ona dua etmek peygambere yakışmaz ikazı gelmiştir. Ayrıca İmam Mâtürîdî'ye göre; Mutezile'nin, “*Allah her bir kâfirin müslüman olmasını istemiş, fakat iman etmemişlerdir*” sözünün yanlışlığı bu ayetle ortaya konulmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 461-462.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 225.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 521.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XV, 129.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 521-522.

⁵⁸ 21. Enbiya, 94.

kendilerinde mevcut olduğunu haber vermiştir.⁵⁹ Bir başka engelde şudur ki; Allah, Hz. Âdem ile Havva'dan, iman niteliğini kaldırılmamış ve işledikleri o fiilden sonra, tekrar iman etmeye çağırmamıştır. Bu husus, günahın iman niteliğini yok etmediğine işaret etmektedir. Ayrıca Hz. Âdem ile Havva'nın eylemi, günah işleyen kişinin, hiç bir konuda Allah'a asi olmayacağı, inancında yalancı olduğu sonucunu da kanıtlamaz. Bu durum hem Haricileri, hem de Mu'tezile'yi çürütmektedir. Nitekim Hz. Yakub'un oğulları tarafından, Hz. Yusuf'a uygulanan eylem neticesinde, hiç kimse Hz. Yakub'un oğullarının dinden çıktığı yolunda iddia ileri sürmemiştir.⁶⁰ Yüce Allah'ın; '*Ey Mü'minler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı*'⁶¹ buyurup, insan öldürmek gibi büyük günah işleyenlere, '*Ey Mü'minler!*' diye hitap etmiş olması ve onlardan mü'min ismini kaldırmamış olması da, büyük günah işleyenin imandan çıkmadığını gösteren başka bir delildir.⁶² İmam Mâtürîdî, '*Onun yedi kapısı vardır ve onlardan her kapıya bir grup ayrılmıştır*'⁶³ ayetindeki cehennem kapılarının, kâfirler için hazırlandığını, büyük günah sahibi olanların ise; kâfir ismiyle isimlendirilemeyeceğini; '*Muttakiler ise cennetler içinde pınarlar başındadır*'⁶⁴ ayetindeki '*Muttakiler*'in ise; şirkten kaçınan kimseler olduğunu söyleyerek, büyük günah işleyen kimselerin, şirkle isimlendirilemeyeceğini belirtmiştir. O, bu yüzden büyük günah sahibi olanların ebedi cehennemde kalmayacaklarını, cezalarından sonra cennete gideceklerini düşünmektedir.⁶⁵ O, günahkârın dini statüsüne ait kendi görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra, bu söylediklerinin günahkârı tekfir eden Haricilere ve her türlü günah sebebiyle istiğfar etmedikçe mü'min kimseden iman vasfını kaldıran Mu'tezile'ye bir cevap olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁶ Onun Kitâbü't-Tevhîd'de, '*Günahların Dindeki Konumu ve Günah İşleyenlerin Durumu*' başlığı altında ismini vermeden görüşlerini vererek eleştiriye tuttuğu ilk fırka Haricilerdir. Bu grup, günahların hepsini imandan çıkarma konusunda aynı statü içinde mütalaa edip, bütün günahların isyan kavramının gerçekleşmesi açısından aynı olduğunu, dolayısıyla dalalet kavramının gerçekleştiğini ve cehennemde ebedi kalmanın gerektiğini iddia etmektedir ki; onların bu görüşleri '*Eğer size yasaklanan günahların büyüklerinden sakınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz...*'⁶⁷ ayetine aykırıdır. Ayrıca Allah, tövbe ile küçük günahları örteceğini haber vermiştir. Kaldı ki bu günahlar yanılarak işlenen küçük günahlardır.⁶⁸ O tefsirinde ise, bu fırkanın (Hariciler) görüşlerini şu şekilde eleştirmektedir: Onlara göre; Allah'a iman ettiğini söyleyen kimse, O'na isyan etmeyeceğine itikat etmiş olur. Eğer bu kişi isyan ederse, bu isyanı onun itikadında yalancı olduğunu ortaya çıkarır ve küfre düştüğünü gösterir.⁶⁹ İmam Mâtürîdî, Haricilerin isyan sebebine bağlı kalarak tekfir ettiği büyük günah sahibi hakkındaki görüşlerini, şu şekilde ele alır: Haricilere göre her mü'min, emrettiği ve yasakladığı konularda Allah'a karşı gelmeyeceğine kesin söz vermiştir. Kişinin elest bezminde ikrar ettiği inancın⁷⁰ değeri, imtihan âlemine yansıyan şekline bağlı olacaktır. Ayrıca Allah sadakat gösterenleri bilecek, yalancıları ve münafıkları belirleyecektir.⁷¹ Günahlarıyla kişinin inancında beliren bu samimiyetsizliği, küfür damgasını yemeye hak kazandığını gösterir. Çünkü kişi işlediği günah sebebiyle Allah'a karşı gelmekte, şeytanın davetine uymak ve emrine boyun eğmek suretiyle de, ona icabet etmektedir. Bu

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 225.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 97-98.

⁶¹ 2.Bakara, 178.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 184; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 533.

⁶³ 15.Hicr, 44.

⁶⁴ 15.Hicr, 45.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 36.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 522.

⁶⁷ 4.Nisa, 31.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 517-518.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XV, 79.

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, '*Bezmi-i Elest*', *DİA*, V, 106-108.

⁷¹ 29.Ankebut, 1-3, 11.

niteliğiyle şeytana tapmakta olduğundan dolayı kâfir statüsüne girmektedir.⁷² İmam Mâturîdî, Haricilerden bir diğer zümrenin ise, günahkârı kâfir olarak değil, müşrik olarak isimlendirdiğini, müşrik konumuna da sözle değil, fiilen girdiğini söylediklerini zikretmektedir. Onlar amel yoluyla da şirk oluşabileceğini beyan etmişler ve “...*Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın.*”⁷³, “*Onların çoğu Allah’a ancak ortak koşarak inanırlar.*”⁷⁴ ve “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz...*”⁷⁵ ayetlerini bu görüşlerinin dayanağı yapmışlardır. İmam Mâturîdî, “...*Hata ile yaptığınız bir işte size hiçbir günah yoktur...*”⁷⁶ ayetini işaret ederek, Yüce Allah’ın kullarını, kasıtsızca işlediği hatalardan dolayı sorumlu tutmayacağını söyleyerek Haricileri eleştirmiştir.⁷⁷ Hariciler bu görüşleriyle, tıpkı Mu’tezile gibi, “...*Haydi, kınanmış ve kovulmuş olarak oradan çık! Andolsun ki; onlardan kim sana uyarırsa, sizin hepinizi cehenneme dolduracağım*”⁷⁸ ayetinin zahirine tutunarak, büyük günah işleyen kimsenin şirke ve küfre tabi olduğunu iddia etmiştir. İmam Mâturîdî ise, ayetteki “*lemen tebiake minhüm*” ifadesinin şumulüne girecek kimselerin, dini bozan ve tevhidi reddeden kimseler olduğunu, yoksa büyük günah işleyenler olmadığını söyleyerek, onların iddialarını reddeder.⁷⁹ Yine Hariciler, “bütün büyük günahlar Allah’a ortak koşmak demektir, Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz” diyerek, kebire sahibini tekfir etmiş ve şirk ile nitelendirmiştir. İmam Mâturîdî’ye göre ise; kişiyi büyük günah işleyerek müşrik yapan özellik, küçük günah işleyince de vardır. Kişi küçük günah işleyince kâfir olmayacağına göre, büyük günah işleyince de kâfir olmaz.⁸⁰ Yine İmam Mâturîdî, küçük/büyük günah işleyen dinden çıkar ve hem kâfir hem de müşrik olur diyen Haricileri ve küçük günahı önemsemeyen, fakat büyük günah işleyen imandan çıkar diyen Mu’tezile’yi eleştirmiştir.⁸¹ O, küçük günahlar sebebiyle bile tekfir cihetine giden Haricileri, günahları aşırı derecede abartmaları sebebiyle, küfre düşmekle itham etmiştir.⁸² Yine Ona göre; kötülükleri sebebiyle Mu’tezile’nin ve Haricilerin tekfir ettiği kimseler, aslında bu kötü amellerinin yanında iyi amelleri olan, namazı ikame etmek isteyen kimseler oldukları halde tekfir edilmiş olurlar ki, bu akla terstir.⁸³ İmam Mâturîdî; “Büyük günah işleyen kimse, Allah’ın emirlerinde ifrata ve tefrite kaçmış ve Allah’ın men ettiği şeyleri işleyerek imanın zıddı olan tekzibi icra etmiş, böylece imandan yüz çevirerek imandan çıkmıştır. Bu yüzden Allah’ın, “*O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer*”⁸⁴ tehdidinin içinde olup, ebedi cehenneme gideceklerdir” diyen Mutezile’yi reddetmiştir. Nitekim Hariciler de; büyük günah sahiplerinin, bu ayetin tehdidi içerisinde olduğunu söylemiştir. Çünkü onlara göre büyük günah sahipleri, başlangıçtaki iman ve tevhidden yüz çevirerek yalancı olmuşlar, vefayı bozmuşlardır. Mürcie ise; bu ayetteki tehdidin, sadece küfür ve şirk sahibi olanları içerdiğini söylemiştir. Çünkü onlara göre; müslüman kimse, ya büyük günah ya da küçük günah işlemiştir. İddia edildiği üzere, imandan yüz çevirerek yalancı olmamıştır. İmam Mâturîdî, bu görüşlerin hepsini zikrettikten sonra, bu ayette Tevhid ehli ve iman sahibi kimselerin değil, bilakis kâfirlerin tehdit edildiğini söylemiştir.⁸⁵ Bu ayetin tefsirinde, İmam Mâturîdî’nin Mürcie’nin görüşünü desteklediği net bir şekilde ortaya çıkmıştır. O, büyük günah sahibine

⁷² Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 519.

⁷³ 18.Kehf, 110.

⁷⁴ 12.Yusuf, 106.

⁷⁵ 4.Nisa, 48, 116.

⁷⁶ 33.Ahzab, 5.

⁷⁷ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 519.

⁷⁸ 7.A’râf, 18.

⁷⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, V, 306.

⁸⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 257.

⁸¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 284; XI, 281; XV, 325.

⁸² Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 525.

⁸³ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 109.

⁸⁴ 92.Leyl, 15-16.

⁸⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 236-237.

yaklaşımlarından dolayı Haricileri inatçı, Mu'tezileyi ise müşkülpesent olarak vasıflandırmıştır. Aslında Sâhibü'l-kebîre vasfı, Mu'tezile ve Haricilere nispet edilmelidir. Çünkü onlar, kendileri için Allah'ın rahmetinden ümit keserek, Allah'ın hikmet dairesi içerisinde affedileceklerine dair bir dayanak bulamamışlar ve gazab-ı ilahiyi tercih etmişlerdir.⁸⁶ Bununla birlikte o, bazı arızı sebeplere dayanılarak kişinin mecaz yoluyla küfürle vasıflandırılmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Bir kısım ameller sebebiyle yapılan vasıflandırma bunun gibidir. Nitekim *“Kalbi imanla dolu olduğu halde inkâra zorlanan kimse hariç, iman ettikten sonra küfre yönelip Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır”*⁸⁷ ayeti, icbar altında küfrü telaffuz eden kimseye, küfür vasfını gerçek manada değil, sadece lügavi/lafzi olarak nispet etmektedir.⁸⁸

5. Büyük Günah Sahibinin Ahkâmı

İmam Mâturîdî'ye göre, iman ettiği halde büyük günah işleyen kimse, Allah'a ortak koşmanın dışında günah işlerse, durumu Allah'a kalmıştır. Allah, günahkâr kimseyi dilerse affeder, dilerse cezalandırır. Çünkü Allah, bu fiilleri işleyenleri, kınamasına, tehdit ederek uyarmasına rağmen, mü'min olarak isimlendirmektedir. Allah, *“İman edenlerin Allah'ı zikretmelerinin ve inen Kur'an'dan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı hâlâ gelmedi mi?”*⁸⁹ buyurarak, hatalı davranışlarından dolayı inananları kınamakla birlikte, onları mü'min kabul etmiştir.⁹⁰ Diğer bir ayette ise; *“Ey iman edenler! Yapmadığınız şeyi niçin yaptığınızı söylersiniz. Yapmadığınız şeyi yaptık demeniz, Allah katında büyük gazaba sebep olur”*⁹¹ buyurarak, yapmadığı bir şeyi yapmış gibi göstererek yalan söyleyen kimseyi kınamış ve tehdit etmiştir. Fakat bununla birlikte, ayetin başında *“Ey iman edenler!”* diye hitapta bulunulması, büyük günah işleyenin mü'min olduğuna delildir.⁹² İmam Mâturîdî, Abdullah b. Ömer'in, doksana yakın büyük günahtan söz ettiğini ve tövbe ile büyük günahların yok olacağını söylediğini, eğer küçük günahlarda ısrar edilirse, küçük günahlarında büyük günaha dönüşeceğini naklettiğini söyler.⁹³ O, Ebu Hanife'nin de delil olarak kullandığı 4.Nisa, 116. ayetini kendisine dayanak yaparak, Haricilerin iddia ettiği gibi her büyük günah sahibinin müşrik olmadığını söyler. Ayrıca, Abdullah b. Ömer'in dediği gibi, şirk günahının da, tövbe ile affedileceğini belirtir. Bununla birlikte, mağfiret kullanma hakkı yalnızca Allah'a ait olduğuna göre, şirk ister rububiyette olsun isterse uluhiyyette olsun fark etmez, Allah dilediği kimseleri affeder.⁹⁴

İmam Mâturîdî, büyük günahın uhrevî cezası olarak, mürtekib-i kebîrenin cehennemde ebedi kalmayacağını söylemektedir.⁹⁵ O, Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimsenin ebedi cehennemde kalacağı telakkisinin yanlış olduğunu söyler.⁹⁶ Mu'tezile'nin bu yanlış telakkisi, *“Kiminiz kâfir, kiminiz de mü'min...”*⁹⁷ ayetinde bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü insanlar ya kâfirdir, ya da mü'min. Cehennemde ebedi kalacak kimseler, inkâr edenler olduğuna göre, günahkâr mü'min ebedi cehennemde kalmayacaktır. Nitekim Allah, 3.Âl-i İmrân, 106. ayetinde; *“beyaz yüzlü mü'minler”* ve *“siyah yüzlü kâfirler”*den bahsetmiş, üçüncü bir grup zikretmemiştir.⁹⁸ Yine Allah, cehennem için hazırlandığını haber

⁸⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 550.

⁸⁷ 16.Nahl, 106.

⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 198; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 523.

⁸⁹ 56.Hadid, 16.

⁹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 352-353; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 609-610.

⁹¹ 61.Saf, 2-3.

⁹² Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 132-133.

⁹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 186-187.

⁹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 37-39.

⁹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 17.

⁹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 161, 414; V, 352; XIV, 350; XVII, 95.

⁹⁷ 64.Teğabün, 2.

⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 386; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 528.

vermiş, kâfirlerden başkasını saymamıştır.⁹⁹ Zaten, “...Hiç bir kimseye haksızlık yapılmadan yaptıklarının karşılığı eksiksiz ödenecektir...”¹⁰⁰ ayeti de, “büyük günah sahibi ebedi cehennemde kalacaktır” diyen Mu’tezile’nin ve Haricilerin fikrini çürütmektedir. Çünkü herkes, büyük günah işleyen kimse dâhil olmak üzere, kötülüğünün karşılığında ceza göreceği gibi, hayır ve taatlarının mükâfatı da kendisine ödenecektir.¹⁰¹ İmam Mâtürîdî, “Zerre kadar hayır işleyen onun karşılığını görür ve zerre kadar kötülük yapanda onun karşılığını görür”¹⁰² ayetini delil göstererek, günah işleyenlerin işlediği günahların yanı sıra, işlediği hayırların da karşılığını göreceğini savunur. Günahkâr olması buna engel değildir. Hatta kâfir bile, bu dünyada yaptığı iyiliğin karşılığını görür fakat ahirette göremez. Mü’min, günahkârda olsa, bu dünyada da, ahirette de, yaptığı iyilik ve kötülüğün karşılığını görecektir. Ayrıca, Mu’tezile ve Haricilerin dediği gibi, kişi günahkâr olduğundan dolayı işlediği hayırın karşılığını göremeyecekse, onun günahkâr durumundayken işlediği şerrin de karşılığını görmesi söz konusu olamaz.¹⁰³ “Kim bir kötülük yapar veya nefesine zulmeder de sonra Allah’tan mağfiret dilerse, şüphe yok ki, O’nu çok bağışlayıcı ve esirgeyici bulacaktır”¹⁰⁴, “İnkâr edenlere, tutumlarından vazgeçerlerse, geçmiş günahlarının bağışlanacağını söyle”¹⁰⁵ ve “Ancak tövbe ve iman edip iyi davranışlarda bulunanlar müstesna, Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir”¹⁰⁶ ayetleri, bu görüşünün delilidir.¹⁰⁷ İmam Mâtürîdî, Mu’tezile ve Haricileri, “büyük günah işleyen mü’min değildir, ebedi cehennemde kalacaklardır” dedikleri için, “Doğruyu getiren ve onu tasdik edenler; işte onlar muttakilerdir”¹⁰⁸ ayetini anlamamakla itham eder. Çünkü büyük günah işleyen kimseler de, dosdoğru Kur’an’ı getiren Cebrail a.s. ve Muhammed s.a.s.’i tasdik etmişler, şirkten de kaçınmışlardır. Öyleyse onlara ister azap eder, isterse affeder.¹⁰⁹ Mu’tezile; özürsüz bir şekilde namaz, zekât vb. ibadetleri terk eden günahkâr kişi için, bu kebâiri sebebiyle ebedi cehennemde kalacağını söylemiştir. İmam Mâtürîdî ise; o kimsenin elbette cehenneme gidebileceğini, ancak ebedi cehennemde kalmayacağı hususunda ittifak olduğunu söylemektedir.¹¹⁰ O, “iyilikler kötülükleri giderir”¹¹¹ ayetine dayanarak, sadakanın günahlara kefaret olduğunu söyler. Bu telakkiye göre; “tövbe etmediği takdirde büyük günah sahiplerini ebedi cehennemle nitelendiren ve küçük günah işleyenlere azap yoktur” diyen Mu’tezile’nin görüşü çürümüş olur.¹¹² Mu’tezile’nin ve Haricilerin, “kurtuluş ancak ameller ile olur, rahmet ve şefaahat yoktur” demelerine; İmam Mâtürîdî; “kurtuluş Allah’ın rahmeti ve şefaahat izni verdiklerinin şefaahatıyla olur” diyerek cevap vermiştir. Nitekim ona göre; “Hiç kimse Allah’ın rahmeti olmadan asla cennete giremez. -Sen de mi ya Resûlallah? -Evet, ben de. Ama Rabbim beni rahmetine gark etmiştir”¹¹³ hadisi şerifi, onun bu hükmünün delilidir.¹¹⁴ Ayrıca Hariciler, iman vasfını amellere nispet etmiş, bu tutumuyla İslam dininin yozlaşma endişesinin önüne geçmiş, fakat imanın taşıdığı değer azametini ortadan kaldırmıştır.¹¹⁵ İmam Mâtürîdî, büyük günah işlediğinde Allah’ın kula azap etmeyeceğini ve onu bağışlamayacağını, büyük günahattan kaçındığı takdirde ise, küçük günahların kendiliğinden

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 413; II, 426.

¹⁰⁰ 16.Nahl, 111.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, 204.

¹⁰² 99.Zilzal, 7-8.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XVII, 298-299.

¹⁰⁴ 4.Nisa, 110.

¹⁰⁵ 8.Enfal, 38.

¹⁰⁶ 25.Furkan, 70.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’ t-Tevhîd*, 524.

¹⁰⁸ 39.Zümer, 33.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XII, 334.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, 500.

¹¹¹ 11.Hud, 114.

¹¹² Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 192.

¹¹³ Ahmed b. Hanbel (241/855), *Müsned*, III, 25; Buhari (256/869), *Sahih*, “Rikak” 18.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XIII, 13-14.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’ t-Tevhîd*, 529.

affedileceğini söyleyen Mu'tezile'yi, Allah'ın rahmetini ummamakla ve Allah'tan korkmamakla itham etmektedir.¹¹⁶ Ona göre, adam öldüren kimse, hafife alarak ve helal kabul ederek öldürme işini gerçekleştirirse, onun ebedi cehennemle tehdit edilmesi haktır. Nitekim Allah, ‘‘Kim bir mü'mini kasten öldürürse, onun cezası içinde ebedi kalacağı cehennemdir.’’¹¹⁷ buyurmuştur. Bilindiği gibi hatayla da olsa adam öldürmek büyük bir günahdır, fakat hatayla adam öldürmenin cezası, ebedi cehennemde kalmak değildir. Ancak adam öldürenin ebedi cehennemde kalacağını belirten bu ayet, ‘‘adam öldürmede sizin üzerinize kısas yazıldı’’¹¹⁸ ayetinden farklıdır. Zira bu ayet, yanlışlıkla adam öldürme fiilinin hükmünü vermektedir. Ayrıca hulud söz konusuysa, tehdit olan işler ve benzerleri tartışmasıdır. Bu yüzden asıl mesele, Allah'ın tehdidinin söz konusu olduğu yerlerde, iman özelliğinin kalıp kalmadığıdır.¹¹⁹ Yine ona göre; küfrün cezası ebedi olup, cehennemde kalış belli bir vakte bağlı değildir. Bunun gibi imanın mükâfatı da ebedi olup, belli bir zamanla sınırlı değildir. Çünkü dini benimseyen kimse belirli bir süre için benimseyip dine bağlanmamıştır. Buna mukabil, nefsanî arzuların baskısı altında işlediği günah ise, zamana bağlıdır ve ebedi olmayıp terk edilir. Öyleyse cezası da günahın süresi kadar olur. Çünkü işlediği günah ebediyet kaydıyla işlenmiş değildir.¹²⁰

6. Mu'tezile Büyük Günah Sahibini Tekfir Etmiş midir?

İmam Mâturîdî'ye göre; küfür üzere neşet edenle, imandan sonra küfre dönen kimseler, yani inkârcı mürtedler, cehennemde ebedi kalma hususunda birbirlerine eşittir. Ayrıca Mu'tezile, büyük günah işleyene zahirde kâfir dememiş, cehennemde ebedi kalacağını söylemiştir. Aslında Mu'tezile netice itibariyle günahkâr mü'mini kâfir statüsüne yerleştirmiştir. Hâlbuki günahkâr mü'min, işlediği masiyetler, yüklendiği günahlar ve sergilediği çirkin davranışlar yüzünden ateşe girer, yoksa inkârı sebebiyle değil. Allah dilediği kimseyi dilediği kadar azapta bırakır, ‘‘O, kendi hüküm verişine kimseyi ortak etmez’’¹²¹ mealindeki ayet hükmünce, bu konuda yaratıkların hüküm beyan etme yetkisi yoktur.¹²² Mu'tezile küfrün bütün cezai sonuçlarını öngörmekle birlikte, büyük günah sahibine küfür vasfını nispet etmemiştir. Onlar büyük günah sahibini küfürle itham etmekten kaçınmakla birlikte, aslında yaptıkları ilahi tehdidin şiddeti karşısında hissettikleri endişedir.¹²³ Büyük günah sahibine zahirde küfür vasfını nispet etmemekle birlikte, ‘‘...Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez’’¹²⁴ ayetine rağmen, Allah'ın rahmetinden ümit kesme hususunda ısrarcı olan Mu'tezile'nin görüşü çelişkilidir. Çünkü Allah, küfür ile ümit kesme kavramlarını bir arada zikretmiştir.¹²⁵ Bütün bunlardan, İmam Mâturîdî'nin açık etmediği fikrin arka planında; Mu'tezile'nin *el-menzile beyne'l-menziletayn* prensibinin, büyük günah sahibini sonucu itibariyle tekfir ettiği düşüncesi yatmaktadır. O bu görüşünü şu şekilde açık etmektedir: Hariciler ve Mu'tezile mensuplarının kendi telakkilerine göre, büyük günah işledikleri takdirde, kâfir olduklarını ve cehennemde ebedi kalacaklarını, onların dışında kalan İslam mensuplarının ise kâfir olmayacağını söylemek, gerçeğe uygun olur. Bunun sebebi ise birkaç şekilde açıklanabilir. Birincisi, Hariciler ve Mu'tezile büyük günah sahibinden Allah'ın rahmetini nefyetme konusunda ittifak etmişlerdir. Bu ise onlar için küfür alametidir. Zira Yüce Allah'ın, ‘‘Allah'ın âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenler var ya; işte onlar benim

¹¹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 299.

¹¹⁷ 4.Nisa, 93.

¹¹⁸ 4.Nisa, 92.

¹¹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 184.

¹²⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 167.

¹²¹ 18.Kehf, 26.

¹²² Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 60-61.

¹²³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 530.

¹²⁴ 12.Yusuf, 87.

¹²⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 535.

rahmetimden ümit kesmişlerdir''¹²⁶ ayeti bunu göstermektedir. Çünkü Allah'ın ayetlerine iman edenler, Allah'ın affedici, bağışlayıcı ve esirgeyici olduğunu düşünmekte olup, O'nun rahmetini ummaktadırlar. Hariciler ve Mu'tezile ise, Allah'ın rahmetinden ümitli değildirler. İkincisi, hem Hariciler hem de Mu'tezile, grupları, Allah'ın rahmetini daraltmış ve günahı kapsamayan bir rahmet tahayyül etmişlerdir. Çünkü onlara göre, büyük olmayan günahlardan dolayı cezalandırılmak yoktur. Öyleyse Allah'ın cezalandırmasının olmadığı bir yerde, rahmet etmesinin bir hikmeti ve ihtiyaç olmaksızın affetmesinin bir manası da yoktur. Allah'ı af ve rahmetten yoksun telakki edenlerin, Allah'ın affından ve rahmetinden mahrum kalması ilahi muktezasının gereğidir. Allah'ı rahmet ve engin affedicilikle nitelendiren kimselere layık olansa, Allah'ın bağışlanmasına ve affına mazhar olmaktır. Üçüncüsü, Allah "*Kâfirlere söyle, eğer kötülükten vazgeçerlerse, geçmiş günahları bağışlanır*''¹²⁷ buyurmuştur. Ayetteki vazgeçme ve sakınmanın, Haricilerin söylediği şekilde sınırsız kapsamlı olması mümkün görünmediği gibi, bütün taatlere ulaşmak da imkân dâhilinde değildir. Bu durumda kötülükten sakınmak imkânsız hale gelmektedir. Mu'tezile'nin anlayışı da bu paraleldedir. Öyleyse kötülükten sakınmak demek, Allah'a ve kişinin iman ettiği her şeye inanmaktan ibarettir. Mu'tezile ise küfürle iman arasında bir mertebe daha icat etmiştir.¹²⁸ Ayrıca Mu'tezile'nin, "büyük günah sahibi ne iman, ne de küfür ismiyle nitelendirilebilir" iddiası da yanlıştır. Allah bütün insanları dünya ve ahiret hükümleri çerçevesinde mü'min ve kâfir olarak ikiye ayırmışken, Mu'tezile'nin bu ayırımı üçe çıkarması, Allah'ın belirlediği sınırlamanın ötesine geçmektir. Bu durumda Mu'tezile'nin büyük günah sahibine kâfir demesi gerekir ki, bu Haricilerin kanaatidir.¹²⁹ Görüldüğü üzere İmam Mâturîdî, Mu'tezile'nin büyük günah sahibini tekfir ettiğini fakat bunu açıkça söylemediğini düşünmektedir.

7.Ceza ve Mükâfatta Denklik Prensibi

İmam Mâturîdî'ye göre; büyük günahlara terettüp eden cezanın miktarı beyan edilmemiştir. Ancak Allah, işlenen kötülükleri sadece misliyle cezalandırır. Şirkin ve inâdi direnişin cezai karşılığı ebediyen cehennemde bırakılmaktır. Şüphe yok ki; direniş göstermeyen ve kulluk konusunda Allah'a ortak koşmayan kimsenin günahı, şirk günahını işleyen kimsenin günahından daha aşağıda olacaktır. Dolayısıyla müşrik ve inatçı kimsenin işlediği günahlar gibi olmayan kimselerin, günahından dolayı cehennemde ebedi olarak bırakılması âdil telakki edilemez.¹³⁰ Ona göre, kâfir olan kimse ile büyük günah işleyen mü'minin eşit bir şekilde ebedi cehennemde bırakılması da adaletsizliktir. Çünkü inkârın tam karşısı iman, itaatsizliğin tam karşısı da itaattir. İman hayrı itaat hayrından daha büyüktür. İmandan yoksul olanı ebedi cehennem azabıyla cezalandırmak normaldir. İmanı olduğu halde, bazı itaatsizlikleri yüzünden büyük günah işleyen kimseyi de aynı cezaya çarptırmak adalet değil, bilakis zulümdür.¹³¹ Mu'tezile'nin telakkisinde misliyle cezalandırmaya muhalefet vardır. Çünkü onlar, büyük günah sahibi ile şirk koşanı ebedi cehennemde kalacaktır diyerek, eşit tutmaktadırlar. Onların bu düşüncesine göre, ya şirk koşanın cezası noksanlaştırılmıştır, ya da büyük günah sahibinin cezasına ziyade yapılmıştır. Hâlbuki Allah, "*Her kim bir kötülük yaparsa, ancak yaptığı kadar ceza görür*''¹³² buyurarak, cezanın misliyle olacağını haber vermiştir.¹³³ Allah, inkâr günahını, (hatayla) adam öldürme günahından daha büyük bir konumda saymıştır. Şayet (hatayla) insan öldürmenin günahı, inkâr etmek gibi cehennemde ebedi kalmayı gerektirmiş olsaydı, iki eylem arasında eşitlik meydana gelir ve inkâr etmek insan öldürmekten daha büyük günah olmazdı. Buna göre, inkâr eden ebedi cehennemde

¹²⁶ 29.Ankebût, 23.

¹²⁷ 8.Enfâl, 38.

¹²⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 536-537.

¹²⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 538-539.

¹³⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 543.

¹³¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 544.

¹³² 40.Mümin, 40.

¹³³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 56.

kalır, (hatayla) insan öldüren ise ebedi cehennemde kalmaz.¹³⁴ Allah'ın günahkâr kimseyi günahı miktarınca cezalandırması mümkün olduğu gibi, kulluk samimiyeti ve diğer iyiliklerinin mevcudiyeti sebebiyle, doğrudan affetmesi de ihtimal dâhilindedir.¹³⁵ Ayrıca, insanlar unutmaya veya hata yoluyla günah işlediklerinde; Allah'ın hakkını korusunlar, belirlediği sınırlara riayet edip yasaklarına girmesinler diye, Allah'ın kulunu kınayıp, hafifçe cezalandırması (itâb) hikmeti çerçevesine giren bir husustur. Allah, hata yoluyla 'katl' fiilini işleyen kimseye kefarete cezası tertip etmiş ve konuyla ilgili ayetin sonunda, 'bütün bunlar Allah tarafından tövbenin kabul edilmesi içindir'¹³⁶ buyurmuştur. Şayet, Allah'ın hata yoluyla 'katl' fiiline ceza tertip etmesi caiz olmasaydı; kâtil için kefaretin ve tövbenin öngörülmesinin bir anlamı kalmazdı. Bu anlatılanlar hata yoluyla işlenen fiillere ceza tertip edilmesinin, hikmet açısından mümkün olduğunu göstermektedir. Allah'ın buyruğunu terk eden, yasağını işleyen kimse elbette cezaya müstahak olur.¹³⁷

8. Tövbenin Gerekliği ve Şefaât

İmam Mâturîdî, nakli ve akli yollarla şefaatin hak olduğunu ispatlamaya çalışır ve günahların şefaât yoluyla da bağışlanabileceğini, ancak Hariciler ve Mu'tezile gruplarının şefaâtle günahların affolunacağını kabul etmeyişlerine de karşı çıkar.¹³⁸ Zira Hariciler ve Mu'tezile; 'Artık onlara, şefaâtçilerin şefaati fayda vermez'¹³⁹ ayetine dayanarak, büyük günah sahibinin affedilmeyeceğini, ebedi cehennemde kalacağını söylemişlerdir. Onlara göre; Allah'ın va'dinin gerçekleşmemesi ve haberinde yalancı olması da söz konusu olamaz. İmam Mâturîdî; onların görüşlerine dayanak yaptıkları bu ayetin, Ehl-i İslam olanları kapsamadığını, ayrıca, 'O gün, Rahman'ın şefaât izni verip sözünden razı olduğu kimselerden başkasının şefaati fayda vermez'¹⁴⁰ ayeti gereğince, Ehl-i İslam olan büyük günah sahipleri için de, şefaatin hak olduğunu söyleyerek onların görüşlerini reddetmiştir.¹⁴¹ İmam Mâturîdî'ye göre; kişinin işlediği günahdan vazgeçip tövbe etmesi halinde bütün günahları bağışlanır, buna şirk ve diğer günahlar dâhildir. Nitekim âlimler, 'İnkâr edenlere söyle, eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır'¹⁴² ayetinin delilinde ittifak etmişlerdir.¹⁴³ Yüce Allah, 'Ey iman edenler! Hepiniz Allah'a tövbe ediniz ki, kurtuluşa eresiniz'¹⁴⁴ ve 'Ey iman edenler! Samimi bir tövbe ile Allah'a dönün, umulur ki rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter'¹⁴⁵ buyurmak suretiyle, insanlarda imanın mevcudiyetiyle birlikte tövbe etmeyi gerekli kılmış ve tövbe yoluyla kendilerini bağışlayacağını haber vermiştir.¹⁴⁶ Günahında ısrarlı olmayan kimse, dönüş yapmış ve pişmanlık duymuş demektir. Bu durumda da tövbesi vasıtasıyla bağışlanmış olur, zaten bütün günahlar tövbe ile bağışlanır. Bunda şüphe olmamakla beraber, şirk günahı ancak tövbe ile bağışlanır, diğer günahlar ise, Allah'ın lütfüyle bağışlanabilir yahut da işlenen sevaplar sayesinde örtülür. Bu şekilde, 'Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz'¹⁴⁷ ve 'Eğer size yasaklanan günahların büyüklerinden sakınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz'¹⁴⁸ ayetleriyle yapılmış olan Kur'an'daki büyük ve küçük günah

¹³⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 17.

¹³⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 527.

¹³⁶ 4.Nisa, 92.

¹³⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 230-231; XIII, 402.

¹³⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 587-598; Topaloğlu, 'Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri', 214.

¹³⁹ 74.Müddessir, 48.

¹⁴⁰ 20.Tâhâ, 109.

¹⁴¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 272-273.

¹⁴² 8.Enfal, 38.

¹⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 256.

¹⁴⁴ 24.Nur, 31.

¹⁴⁵ 66.Tahrim, 8.

¹⁴⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 522, 523, 524, 525, 534, 535. Ayrıca krş. Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 269.

¹⁴⁷ 4.Nisa, 48.

¹⁴⁸ 4.Nisa, 31.

ayırımı, bir anlam kazanmış olur.¹⁴⁹ Peygamberin, “*Tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azabından koru*”¹⁵⁰ şeklinde dua ettiği kimseler, ya şirk günahından tövbe ederek Allah’ın dinine dönenlerdir, ya büyük günahlar ve fuhşiyattan tövbe edip Allah’a itaat edenlerdir, ya da küçük/büyük bütün günahların hepsine tövbe edip, Allah’a itaat edenlerdir.¹⁵¹ Allah tövbeden önce ve sonra dilediği kimseye azap eder, tövbeden sonra ise dilediği kimseleri bağışlar ve tövbesini kabul ettiği kimselere azap etmez.¹⁵² Allah, şirk dışındaki günahların mağfiretine özendirmiştir. Bu aklen caizdir. Şirk günahında bağışlanmayı ümit ettirmek aklen caiz değildir. Çünkü şirk devamlılığı ifade eder, diğer günahlarda ise devamlılık söz konusu değildir.¹⁵³ Buna göre, yüce Allah, tövbe etmediği takdirde, şirk günahını bağışlamaz, onun dışındaki günahları tövbe etmese de dilediği kimse için bağışlar.¹⁵⁴ İmam Mâturîdî, küçük ve büyük günahlardan, imanın mevcudiyeti şartıyla tövbe eden ve iyi davranışlarda bulunan kimselerin mükâfata ulaşacağını söyleyerek, yaptığı durum tespitinin, Haricilerin ve Mu’tezile’nin anlayışları ve telakkileri ile bağdaştırılmasının mümkün olmadığını vurgular.¹⁵⁵

9. Günahsız İnsan Var mıdır?

İmam Mâturîdî’ye göre; Allah’ın resulleri ve nebileri küfürden korunmuş olup, ismet sıfatının sahibidirler. Özellikle Peygamberimiz Muhammed s.a.s.’in ismeti konusunda şu ayet delildir: “*Şüphesiz Allah ve Resulünü incitenlere, Allah dünyada ve ahirette lânet etmiş ve onlar için horlayıcı bir azap hazırlamıştır.*”¹⁵⁶ Sonra, “*Mü’min erkeklere ve mü’min kadınlara, yapmadıkları bir şeyden dolayı eziyet edenler, şüphesiz bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir*”¹⁵⁷ buyurmuştur. Allah bu ayette mü’minler için incitilmeyi hak edecek fiil yapmalarını şart koşmuştur. Fakat aynı şartı peygamberi Hz. Muhammed hakkında zikretmemiştir. Bu da göstermektedir ki; Hz. Muhammed, incitilmeyi hak edecek bir fiil işlemez. Fakat mü’minler hakkında şart koşulması, onların kötü fiil işleyebileceğine delalet eder.¹⁵⁸ Allah’ın resulleri ve nebileri ise, büyük günah işlemekten korunmuştur, Âdem’in zellesi bütün peygamberler için geçerlidir ki; bunlar küçük hatalardır.¹⁵⁹ İmam Mâturîdî’ye göre; Kuran-ı Kerim’de, Peygamberlerin bile kendilerinden sadır olan zelleler sebebiyle gözyaşı dökerek makam-ı ulûhiyete arz-ı hâlde buldukları, ümit ve korku ile Allah’a yalvardıkları ifade edilmektedir. Peygamberlerin günahları hikmet açısından azaba sebep teşkil edebilir olmasa veya bu yüzden kendilerini azap endişesi sarmamış bulunsaydı, onlar bu dua ve niyazlarında haddi aşmış, Allah’ı zulüm ve tecavüzle nitelemiş olurlardı. Bu ise zelle işlemekten daha büyük bir günah olurdu. Peygamberlerin bazen küçük günah işledikleri düşünülürse, günahlarından dolayı mü’mini tekfir eden kişi, böyle bir durumda peygamberleri de tekfir etmiş olur ki, Peygamberi herhangi bir konuda tekfir eden kişinin, kendisinin kâfir olacağı düşünülmelidir. Ayrıca bu kişi, Allah’ı zulüm ile nitelemiş olur, çünkü bunda bir sürçmeden ötürü bütün iyiliklerin geçersiz hale gelmesi söz konusudur. Yine bu kişi elçilik görevine kimin elverişli olup emaneti yerine getirebileceğini bilemediği için, Allah’a “*cehl*” nispet etmiş olur. Hâlbuki küçük günahlardan ve sürçmelerden uzak kalabilen hiç bir insan mevcut değildir. Tekfire sebep teşkil eden bir günah, nübüvvet ve velayet mertebesini ıskat edeceğine göre, peygamberler hakkındaki imanı bu nitelikte bulunan kişi, onları inkâr eden bir konuma düşecektir. Öyleyse Haricilerin durumu ortadadır, onlar inkârâ düşmüşlerdir. Dini

¹⁴⁹ Mâturîdî, *Kitâbü’ t-Tevhîd*, 541-542.

¹⁵⁰ 40. Mümin, 7.

¹⁵¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 16.

¹⁵² Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 225.

¹⁵³ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 257.

¹⁵⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 259.

¹⁵⁵ Mâturîdî, *Kitâbü’ t-Tevhîd*, 524, 535.

¹⁵⁶ 33. Ahzab, 57.

¹⁵⁷ 33. Ahzab, 58.

¹⁵⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 347, XI, 382-383.

¹⁵⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, V, 316.

konularda hüküm verirken Allah'ın çizdiği sınırın dışına çıkan ve dinde aşırıya kaçan kimselerin akıbetleri budur.¹⁶⁰ Küçük günahları küfür veya şirk kabul etmek yahut onların cezasını ebedi cehennem olarak önermek, afüvv, ğafur, rahim, kerim olan Allah'ın bu sıfatlarını iptal etme, O'nu insanlara karşı katı yürekli ve kötü huylu bir düşman gibi telakki etme manasına gelir. Bu anlayış, aynı zamanda nihayetsiz lütuf ve ihsanlarını esirgemeyen Allah'ı, lütuf şöyle dursun, adaletle bile hükmetmeyen, günahattan arınmamış olan beşeri peygamberler seçip görevlendirmede bile hata eden konumuna getirir. Bunun yanında söz konusu görüşün sahibi, bu telakkisi sebebiyle afüvv, ğafur ve kerim diye bildiği Allah'ın kendisine düşman olmasını gerekli kılar. Allah'a karşı düşmanca tavır takınmış olur ve sonunda işlediği bu büyük günah sebebiyle, başkalarına nispet ettiği küfre ve ebedi azaba kendisi duçar olur.¹⁶¹ İmam Mâtürîdî'nin burada eleştirdiği fırkanın Hariciler olduğu net bir şekilde ortadadır.

10. Günaha Sevmeden Faktörler

İmam Mâtürîdî; kişiyi günah işlemeye sevk eden psikolojik faktörleri; aşağı arzuların baskısı, gaflet, şiddetli öfke, tarafgirlik, bunların yanında tövbe edip affa mazhar olma ümidi şeklinde sıralamaktadır. Ayrıca işlediği günahı meşru saymamak, emir ve yasak şeklindeki dini vecibeleri koyan zata karşı saygısızlık hissetmemek de vazgeçilmez bir şart konumundadır.¹⁶² Ona göre; imanın açık delili, insanın günah isledikten sonra sahip olduğu psikolojik haldir. Kur'an, sefere katılmayan üç kişinin hatalarını anladıkları zaman, içinde buldukları psikolojiyi, "yeryüzü genişliğine rağmen onlara dar gelmişti"¹⁶³ ifadesiyle aktarmaktadır.¹⁶⁴ İmam Mâtürîdî, pratikler alanında kötü davranışlar sergileyen veya ihmalleri bulunan mü'minin, bu halde iken bile sahip olduğu psikolojiyi tahlil ederken, şu tespitte bulunur: Günahkâr mü'min, bir taraftan realiteye uyum, diğer taraftan ise, "mü'minlere karşı çok şefkatli ve merhametli"¹⁶⁵ diye ifade edilen peygamberi ahlakın örneklerini verir. Ona göre, şirk koşmak hariç, büyük günah işleyen kişi, o haldeyken bile, psikolojik olarak makbul bir eylem (taat) içindedir. Zira o, azap korkusu, Allah'ın gazabını celbetme endişesi, rahmetini umma ve keremine güvenme hislerini taşır. Birer hayır niteliği arz eden bu duygular, bazı itici sebeplerle işlediği kötülöklere galip gelecek durumdadır. Bu noktada, cenabı hakkın günahkâr mü'mine lütfettiği bazı nimetleri hatırlamak gerekir. Allah öylesinin kalbine, Kendisinin ve Allah dostlarının sevgisini yerleştirmiş, onlara ait haklara saygı gösterme duygusunu vermiştir. Yüce yaratıcının bu değerli nimetlerini zayi etmesi düşünülemez. Aslında hangi dine mensup olursa olsun bütün insanlar, inançlarına ebediyen sadık kalma kararlılığını taşır ve kendilerini dinden uzaklaştıracak davranışlardan nefret eder. Onların inançlarını akli istidlal, mucizelerin etkisi veya taklit yoluyla benimsemiş olması, sonucu değiştirmez.¹⁶⁶

İmam Mâtürîdî'ye göre; Allah kullarına çok şefkatlidir. Allah'ın kullarına olan bu şefkati daha işin başında görülür. Çünkü O, kullarına iyi ile kötüyü ayırt etme kabiliyeti vermiştir. Buna rağmen günah işleyen kullarına hemen ceza vermemiş, bilakis tövbe ederek tekrar Allah'a dönmeleri için fırsat vermiştir. Onun bu merhameti her kulu kapsar. Allah kullarına karşı ceza konusunda da çok merhametlidir. Allah'ın bu merhameti, kulu bağışlaması ve yaptığı güzel işlerin karşılığını kula vermesi şeklinde tezahür eder. Allah'ın bu

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 525-526. Ayrıca İmam Mâtürîdî, hem *Kitâbü't-Tevhîd* hem de *Kitâbü't-Te'vilât*'ında "Zelle" kavramını doğrudan kullanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Akçay, Mustafa, "Kalam Literatüründe Peygamber Zelleleri", *SÜİFD*, S.24, 2011/2, XIII, 1-33.

¹⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 526.

¹⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 527.

¹⁶³ 9.Tevbe, 118.

¹⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 582-584.

¹⁶⁵ 9.Tevbe, 128.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 579, 582-584; Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri", 213.

merhameti sadece inanan kullarını kapsar, Allah düşmanlarına erişmez.¹⁶⁷ Yine ona göre; kasten bir mü'mini öldürenin cezası cehennemdir. Ancak Allah'ın mağfiretinin genişliğinden dolayı onu affetmesi mümkündür. Şayet katilin, günahına denk sevapları varsa, Allah lütfü keremi ile günahlarını sevaba çevirir, “*Ancak Allah, tövbe ve iman edip iyi davranışta bulunanların kötülüklerini iyiliklere çevirir*”¹⁶⁸ ayeti bunun delilidir.¹⁶⁹ Ona göre; Allah kuluna karşı o kadar merhamet sahibidir ki; şayet bir kimse, inkâr durumundayken ömrünün sonuna kadar her türlü büyük günahı işlese, sonra ömrünün sonuna geldiğinde iman etse, onun küfür halindeyken işlemiş olduğu bütün günahları bağışlanır ve geçmişinden sorumlu tutulmaz.¹⁷⁰ Hatta kâfir kimse iman etse, tuttuğu yolu bırakıp yaptıkları kötülüklerden dönse, bunları asla tekrar yapmayacağına azmederek işlediği günahlardan pişman olsa; Allah, geçmiş günahlarına sevap lütfeder.¹⁷¹ İmam Mâtürîdî, İslami değerlere samimiyetle inanan, fakat içten ve dıştan gelen etkiler sebebiyle davranışlarında küçük veya büyük hatalar işleyen insanları dindışı saymanın, ilahi rahmeti daraltmaktan başka, önemli sakıncalar da doğuracağına kanidir. Bu sakıncaların başında velayet-i imanın zail olması gelir. Zira kişi, İslam'ın temel ilkelerine inanmak suretiyle, Müslüman toplumu içinde doğumundan ölümüne kadar birçok hak ve saygınlığa sahip olur. Onun, işlediği hatalar sebebiyle dünyevi cezaya çarptırılması velayeti iman statüsünü değiştirmez. Özellikle harici anlayışa göre, davranışlarında dini açıdan hatalı olan kişinin toplum dışına itilmesi, İslam'ın büyük özen gösterdiği birlik beraberlik düzenini bozar, toplumu dışlayan ve dışlanan zümrelere ayırır, bunun elim sonucu ise herkesçe bilinen bir şeydir.¹⁷²

Sonuç

İslam dünyasında ilk tekfir hareketi Hariciler ile başlamıştır. Sıffin Savaş'ından sonra ortaya çıkan bu mezhep, başta Hz. Ali ve Muaviye olmak üzere, hakemler de dâhil bu savaşa katılan herkesi kâfir saymıştır. Daha sonra ameli imandan bir cüz olarak kabul eden Hariciler, İslam dünyasında anarşi ve terör tohumlarını atan ilk zümre olmuştur. Onlar iman vasfını amellere nispet etmekle, İslam dininin yozlaşma endişesinin önüne geçmiş, fakat imanın taşıdığı değer azametini ortadan kaldırmıştır. Mu'tezile ise, büyük günah konusunda Hariciler'den biraz daha yumuşak davranarak, büyük günah işleyenin imandan çıktığını fakat küfre düşmediğini ileri sürmüştür. Fakat buna rağmen İmam Mâtürîdî'nin eleştirilerinden kendisini kurtaramamıştır. Çünkü Mu'tezile, küfürle iman arasında bir mertebe daha icat etmiştir. Allah bütün insanları dünya ve ahiret hükümleri çerçevesinde mü'min ve kâfir olarak ikiye ayırmışken, Mu'tezile'nin bu ayırımı üçe çıkarması, Allah'ın belirlediği sınırlamanın ötesine geçmek demektir. Ayrıca Müslüman olduğu bilinen bir kimsenin tekfir edilmesi veya imandan çıktığının fakat kâfir olmadığına söylenmesi, fert açısından ağır sonuçlar doğurmasının yanında, toplum hayatında kapatılmayacak yaraların açılmasına, birlik ve bütünlüğün zedelenmesine ve parçalanmasına sebep olacağından, İmam Mâtürîdî, büyük günah işleyenin kâfir değil, günahkâr mü'min olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamberin tekfir konusundaki tavsiyelerini göz önünde bulundurarak, tekfir konusunda son derece duyarlı ve temkinli davranmış, İslam toplumunun birlik ve bütünlüğünü korumaya yönelik bir din anlayışı sunmaya son derece özen göstermiştir. O büyük günah probleminde, hem Mürcie'nin hem de Ebu Hanife'nin yaklaşımını, naslar ve akli istidlallerle sistemli bir izaha kavuşturmuştur. Ona göre; kişi şirk dışında işlediği günah sebebiyle iman vasfını kaybetmez ve din dışına çıkmaz. Ancak hatalı fiili neticesinde günahkâr mü'min olmuştur. Öyleyse Haricilerin küçük/büyük günah sahibini tekfir etmeleri kökten yanlış olup nakli ve akli

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 287.

¹⁶⁸ 25.Furkan, 70.

¹⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 421.

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 296.

¹⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 198.

¹⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 536-537, 564-566; Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri”, 214-215.

delillerden yoksundur. Zaten Hariciler ve Mu'tezile nasları doğru anlamamaktadır. Mu'tezile'nin büyük günah sahibini iki konum arasında bir yere atması da yanlıştır. Onların bu düşüncesi, tıpkı Haricilerin yaptığı gibi büyük günah sahibini sonuç itibarıyla tekfir etmek anlamına gelir. O büyük günah probleminde sadece Mu'tezile ve Haricileri değil, zaman zaman diğer fırkalarında eleştirmiştir. Bununla birlikte, günahlarımızın arka planında insan kaynaklı eksikliklerimiz vardır. Bu psikolojik faktörlerin başında nefsanî arzularımız, özellikle şehvet duygusu başı çekmektedir. Kişinin nefsanî baskılarının neticesinde kendi fiili olan bu hatası sebebiyle durumu Allah'a kalmıştır. Allah isterse o kimseyi cezalandırır, isterse de affeder. Ancak günahkâr mü'min cehennemde ebedi kalmayacaktır. Zaten Allah tövbeyle, şirk dâhil bütün günahları affeder. Ayrıca büyük günahlara terettüp eden cezanın miktarı beyan edilmemiştir. Ancak Allah, işlenen kötülükleri sadece misliyle cezalandırır. Şirkin ve inâdi direnişin cezai karşılığı, ebediyen cehennemde kalmaktır. Direniş göstermeyen ve kulluk konusunda Allah'a ortak koşmayan kimsenin günahı, şirk günahını işleyen kimsenin günahından daha aşağıda olacaktır. Bu da günahkâr mü'minin ebedi cehennemde kalmayacağına delilidir.

Kaynakça

- Ağırman, Cemal, "Müksirûn", *DİA*, XXXI, 534.
- Ahmed b. Hanbel (241/855), *Müsned*, III, 25.
- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008.
- Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yayınları, Ankara 2016.
- Akçay, Mustafa, "Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.24, 2011/2, XIII, 1-33.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- İrfan, "Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri (41/132-661/750)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX, Ankara 1999.
- el-Bağdadî, Abdülkâhir (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Firak*, "Mezhepler Arasındaki Farklar", çev. Fırlalı, Ethem Ruhi, Ankara 2005.
- Bebek, Adil, *Mâturîdî'de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.
- Adil, "Kebîre", *DİA*, XXV, 163-164.
- Buhari (256/869), *Sahih*, "Rikak", 18.
- Çelebi, İlyas, "Menzile beyne'l-menzileteyn", *DİA*, XXIX, 162.
- Durmuş, İsmail, "Vâsıl b. Atâ", *DİA*, XLII, 539-541.
- Ebu Zehra, Muhammed (d.1898/ö.1974), *İslam'da Siyasi ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*, çev.Fırlalı, Ethem Ruhi & Eskicioğlu, Osman, İstanbul 1970.
- Muhammed, Ebu Hanife, çev. Keskiöglü, Osman, DİB Yayınları, Ankara 2005.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallin*, çev. Dalkılıç, Mehmet & Aydın, Ömer, "İlk Dönem İslam Mezhepleri", Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2005.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008.
- Ethem Ruhi, *İbâdiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.
- Ethem Ruhi, "Hâriciler", *DİA*, XVI, 169-175.
- Ethem Ruhi, "Cemel Vak'ası", *DİA*, VII, 320-321.

- Hizmetli, Sabri, “Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman’ın Öldürülmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, Ankara 1985.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yayınları, Ankara 2002.
- Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2002.
- Sönmez, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Mezhebî Arka Planı”, *İmam Mâturîdî ve Maturîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yayınları, 3.Baskı, Ankara 2011.
- Sönmez, “Kerbela Vakasına Yaklaşımında Yöntem Sorunu”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)*, 2010, I, 427-450.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Topaloğlu, Bekir & Aruçi, Muhammed, TDV Yayınları, Ankara 1426/2005.
- Ebu Mansûr Muhammed, *Te’vîlât’ül-Kur’ân*, İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, I-XVII+Fihrist, 2005-2011 İstanbul.
- Minkârî, Nasır ibn Muzahim (212/827), *Vak’atü Sıffîn*, tah./şerh: Harun, Abdüsselam, Kahire 1382/1962.
- Onat, Hasan, *Emevîler Dönemi Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2016.
- Hasan, “Kerbelâ’yı Doğru Okumak”, *Akademik Orta Doğu*, II, S.1, ss.1-9, 2007.
- Öz, Mustafa, *İmam-ı A’zam’ın Beş Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2009.
- es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir (580/1184), *el-Bidâyetü fi Usulî'd-din*, thk. Topaloğlu, Bekir, DİB Yayınları, 7.Baskı, Ankara 2000.
- Seyf b. Ömer, *el-Fitnetü ve Vak’atü'l-Cemel*, tas. Armuşî, Ahmed Ratib, Darun-Nefais, Beyrut 1986.
- eş-Şehristânî, Muhammed, (543/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Öz, Mustafa, edt. Dalkılıç, Mehmet, “Milel ve Nihal”, Litera Yayınları, İstanbul 2008.
- Topaloğlu, Bekir, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Kelami Görüşleri”, *İmam Mâturîdî ve Maturîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yayınları, 3.Baskı, Ankara 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Bezm-i Elest”, *DİA*, V, 106-108.
- Yıldız, Harun, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2010.
- Yiğit, İsmail & Üzüm, İlyas, “Sıffîn Savaşı”, *DİA*, XXXVII, 107-109.

VI. OTURUM
06 MAYIS 2017 CUMARTESİ
İMAM MÂTURÎDÎ SALONU
Oturum Başkanı: Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

16:00-16:15 **Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ**
Cüz'î iradenin Nurettin Topçu'nun İsyân Ahlâkı Bağlamında Eleştirilmesi

16:15-16:30 **Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM**
İmam Mâturîdî'nin Ceza Hukukuna dair Ayetlerle İlgili Farklı Yorumları

16:30-16:45 **Yrd. Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR**
Mâturîdî'nin İstidlal Anlayışı

16:45-17:00 **Yrd. Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ**
Mâturîdî'de Tarihin Teolojik Yorumu

17:00-17:15 **Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ**
Mâturîdî'nin Duyular ve Tecrübeye Dayalı Bilgi Hakkında Görüşleri Üzerine

CÜZ'İ İRADENİN NURETTİN TOPÇU'NUN İSYAN AHLAKI BAĞLAMINDA ELEŞTİRİLMESİ

Süleyman DÖNMEZ¹

Özet

Nurettin Topçu'nun doktora diploması Temmuz 1934 tarihlidir. Filozof Topçu, doktorasında temellendirdiği felsefeyi yaşamı boyunca savunur ve geliştirir. Bu felsefeye bir ad vermek gerekirse ona "isyan ahlakı" demekte bir mahsur yoktur. Topçu bu başlığı, doktora sonrası kaleme aldığı birkaç yazısında kullanır.

Nedir İsyana ahlakı? Neye dayanır?

İsyana ahlakı, hareket esasında mükemmeli isteyen iradenin isyanına bağlı bir ahlak metafiziğidir. Topçu, insanı dıştan ve içten kuşatan her türlü belirlenmişliğe isyan eder. Çünkü sonsuzluğun peşinde olan insan, belirlenen değil belirleyen olmak durumundadır.

Cüz'i irade, İslam ahlak felsefesinde temel bir kavramdır. Allah'ın iradesi anlamına gelen küllî iradenin sınırları içinde kişide özelleşen bir tavır alışa karşılık gelir.

İslam ahlak felsefelerinde asıl belirleyici olan güç küllî irade olduğu için cüz'i irade, belirlenen sınırlar içinde hareket eden bir seçiciye dönüşmüş görünür. Çünkü cüz'i irade, küllî irade ile kayıtlanmaktadır. İradenin bu şekilde kayıt altına alınması Topçu'nun ahlak temellendirmesinde eleştirilen bir husustur.

Bildiride öncelikle İslam ahlak felsefesinde irade ve hürriyet meselesi üzerinde kısaca durulacaktır. Ardından da İslam ahlakını temellendirmede bizce özel bir konuma sahip olan Mâtürîdî-Hanefî yaklaşımın cüz'i iradeyi ele alışını çözümlenecektir. En sonda da Topçu'nun isyan ahlakı bağlamında cüz'i iradeye yönelttiği eleştiriler teşrih masasına yatırılarak Mâtürîdî-Hanefî ahlakı ile İsyana ahlakı, genelde yapılan ayrıştırıcı okumaların aksine, farklı bir nazar ile bütünleştirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Mâtürîdî Hanefî ahlak, isyan ahlakı, cüz'i irade, İslam ahlak felsefesi.

ABSTRACT: CRITICISM OF THE PERSONAL WILL IN THE CONTEXT OF MORAL REVOLT OF NURETTİN TOPÇU

Abstract

It was July of 1934 when Nurettin Topçu gained his doctorate diploma. Philosopher Topçu, throughout his life, defended and developed the philosophy when he grounded in his doctorate thesis. We can call "moral revolt" for this philosophy if we try to give name for it. Topçu used this title in the some works he wrote after his doctorate period.

What is the moral revolt? What does it originate from?

Moral revolt is a moral metaphysics that grounds on the movement related to the will asking the perfect. Topçu rises against all determinations surrounding human being from his inside and outside because human being, in the pursuit of everlastingness, must be a determiner, not determined one.

Personal/particular will is a main notion of Islamic moral philosophy. It means an attitude special to a person in the frame of general-universal will meaning God's Will.

Since the universal will is the main determining factor in Islamic ethics, the personal will is seen like a chooser moving in some determined boundaries. Because the personal will is restricted by the universal will. The restriction of the will in this way is a matter criticized by moral philosophy of Topçu.

¹ Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı sdonmez@cu.edu.tr

In this paper, we first dwell on the question of the will and human freedom in Islamic philosophy. After that we analyze approaching of Hanafian-Mâturîdian tradition to the personal will, which it has a critical position for us to ground the Islamic ethics. Then, we attempt to unify the Hanafian-Mâturîdian ethics and moral revolt (of Topçu) by another thinking, contrary to some separating readings generally done, by putting of criticism directed by Topçu in the context of the moral revolt to operating table.

Keywords: Hanafian-Mâturîdian ethics, moral revolt, personal/particular will, Islamic ethics.

GİRİŞ YERİNE

Nurettin Topçu, son devrin Türkiye'sinde birçok iyi düşünenin başına geldiği gibi, "toplumun kıyasına itilmiş" büyük bir mütefekkir, filozof ve gönül adamıdır. Onun kalbinin yüceliğini yaşadığı apaçık haksızlıklar karşısında kırılma da bir kez olsa bile bizar olmadan son nefesine kadar davasına sahip çıkmasından ve mücadelesine biran olsun ara vermeden devam etmesinden anlayabiliriz.

Topçu, yirmili yaşlarda Fransa'ya eğitim için gider. Lise tamamlama, Lisans ve Doktora eğitimini altı yıl gibi kısa bir sürede üstün başarıyla bitir. Paris Sorbon Üniversitesi Felsefe Fakültesinde savunduğu Doktora teziyle Topçu, yurtdışında Felsefe Doktoru olmayı hak eden ilk Türk unvanına kavuşan filozofumuzdur. Topçu'nun Fransız dilinde yazdığı Doktora Tezi "*İsyan Ahlakı*" başlığı altında 'Bütün Eserleri' serisi içinde Dergâh Yayınları tarafından savunulduktan (1934) 49 sene sonra (1983) yayınlanabildi.

Topçu Felsefe Doktoru olduğunda 25 yaşlarında bir gençtir. Muhtemelen yurtdışından birçok teklif almıştır. Ama o, vatan ve millet aşkıyla yandığından doktorasını tamamladıktan hemen sonra Türkiye'ye döner. Döndükten sonra kısa sürede Bergson üzerine yazdığı "Sezginin Değeri" adlı ikinci teziyle doçentliği hak eder. Lakin Türk üniversiteleri ona kapısını açmaz. Sürgünlere maruz kalır...

Darılıp gücenmez. Tam kırk yıl, Hakk'a yürüyene kadar (1975), ortaöğretim ve liselerde öğretmenlik yapar. Alnı açık yüzü aktır.

Topçu'nun mücadelesi ortadadır. Önümüzdedir. Arkasında bıraktığı eserler bizi (hassaten beni) derinden etkilemeye ve yaşam yürüyüşümüzdeki (yürüyüşümüzdeki) tercihlerimize (tercihlerime) yön vermeye devam etmektedir. Üzerine birçok tezler yazılabilecek içerikte ve doluluktur.

Biz bu çalışmamızda manevî hocam olarak gördüğüm merhum Nurettin Topçu Beyefendi'ye vefa borcu olarak onun İsyan ahlakı temellendirmesinde üzerinde durduğu ve kısmen eleştirdiği cüzî irade konusunu tartışmaya açmaya çalışacağız. Böylece "İradenin Davası" peşinde olan büyük fikir ve gönül adamının niçin 'yitik bir şahsiyet' olarak bırakılmak istendiği, Hanefî-Maturidî aklın ve ahlakın temsilcisi ve takipçisi olmakla mutlu olan biz Türkiye Türkleri için (!) daha açık hâle gelebilir.

TOPÇU'YU ANLAMAK: İRADENİN DAVASI

Türkiye'de çeşitli mahfillerde Nurettin Topçu'ya olan teveccüh gittikçe artmaktadır. Özellikle Topçu'nun eserlerinin külliyat olarak yayınlanması ona duyulan ilginin yükselmesinde etkili olmuştur. Ancak üzülecek belirtmek gerekir ki, son zamanlarda dikkat çeken Topçu'yu anlamaya ve yorumlamaya dönük ilgi ve alakadaki nisbî artışa rağmen Topçu, henüz yeterince ifşâ edilememiştir. Onun düşüncesinin derinliğini ve sürükleyiciliğini gösteren yeterince akademik çalışmadan hâlâ yoksunuz. Diğer taraftan Türkiye'deki akademisyenlerin genelde cari siyasetle çatışmadan ürün vermeye çalışmaları, maalesef, içine düştüğümüz bir dizi sorunu çözmemizde etkin rol oynayabilecek değerlerimizi koruyup geliştirmekten daha ziyade tüketmeye dönük bir sürece zemin oluşturabilmektedir. Oysa Topçu'nun, elbette içinde olduğumuz süreci göz ardı etmeden; evveleminde hakkını vererek,

ama tüketmeden, olduğu gibi ve detaylandırarak incelenmesi elzemdir. Bizim araştırmamız, bir parça böylesi bir amaca matuftur.

Topçu üzerine yapılan çalışmalar, genelde onun ahlak anlayışı üzerine yoğunlaşmıştır. Bunun haklı bir gerekçesi vardır. Çünkü Topçu, bize göre son devrin Türkiye'sinin en büyük ahlak filozofudur. Sadece kuramcı değildir. Fikriyle âmidir. Öyle ki, düşündüğünü yaşamış, yaşadığını yaşatmak için bütün varlığı ile mücadelesini vermiş bir isyankârdır. İsyân filozofudur.

Kırk kusur yıllık yazı hayatında “isyân” kavramına hep sahip çıkmıştır Topçu. Tabi ki, buradaki ‘isyân’, tamamen Topçu'nun anladığı ve eserlerinde temellendirdiği manada idrak edilmelidir. Nedir Topçu'nun nazarında isyân? “İsyân” sözcüğü, sözlük anlamını aşan ve iradeyle bütünleşen bir duruşa karşılık gelir Topçu'da. Özellikle “düşünmeden boyun eğme” anlamında “uysallığa” başkaldıran bir tavır alıştır. Olumsuzu yıkarak olumluyan iradî bir harekettir. Çalışmada Topçu'nun bütün eserlerinde korunan bu hareket felsefesi bütün yönleriyle derinleştirilmeyecektir. Bu, bir bildirin sınırlarını zorlayan bir girişim olurdu. Lakin biz böylesi bir çalışmanın ivedilikle yapılmasından yanayız. Bildirimiz, yapmayı düşündüğümüz bu tarz bir incelemenin nasıl detaylandırılabilceği hususunda fikir verici olacak ve düşünülen bütünden bir parça olarak kabul edilebilir.

Topçu'nun hareket felsefesinin merkezinde yer alan “ahlak” anlayışının en önemli ayağı irade kavramıdır. Ancak Topçu'da ‘irade’ bir kavram olmanın ötesinde ‘yaşamı hayata döndüren’ “bilinmeyen (bir) kaynaktan sızarak bilinmeyen ideale doğru insanı sürükleyen” bir “varlık hareketidir.” İnsan ise, evrenin yaşamında kısa bir ‘an’ teşkil eden ömür içinde bu varlık hareketini benimseyen iradeden ibarettir.

Ahlaki harekette ayırıcı bir unsur olan iradenin görünür olabilmesi için ‘yaşamın hayata döndürülmesi’ ibaresi önem arz eder. Günümüz Türkçesinde genelde eşanlamlı olarak kullanılan “yaşam” ve “hayat” sözcüklerini felsefede özellikle de ahlak felsefesinde içerik açısından ayırıyoruz. Topçu'nun iki kavram arasında bir ayrıma gidip gitmediğini bilmiyorum. Şimdiye kadar yaptığım okumalarda böyle bir ayrıma gittiğine rastlamadım. Ama gözümden kaçmış olabilir. Ancak hem bir dilin felsefileşmesinde, özellikle bilgi ve zihin felsefelerinde, sözcük sayısının değil, kavram zenginliğinin belirleyici unsur olmaya başlaması, bizi ‘yaşam’ ve ‘hayat’ kavramlarını temellendirirken indirgemeci özdeşlik yaklaşımından uzak durmaya sevk ediyor. Bizzat dilin kullanımından hareketle yaşam ve hayat kelimelerini mânâ ve mefhum itibarıyla ayırtırmayı gerektiriyor. (Kıymet verdiğimiz birine ‘yaşamım’ değil, ‘hayatım’ dememiz gibi). Zaten Topçu'nun Spinoza bağlamında “kayıtsız hürriyet” veya “cüz'i irade” eleştirisinin künhüne vakıf olabilmek ve eleştirinin nirengi noktasını anlayabilmek için bu iki kavramın mefhum esasında ayırtırılması önem arz ediyor. Yine son iki cümlede kullandığım şekliyle “kavram” ve “mefhum” kelimelerini de içerik olarak ayırdığımızı ifade edelim. ‘Mefhum ile ‘varolandan hareket eden bir anlamın idrakini’ kastediyorum. Bu tarz düşünüşe de ‘onto-epistemik’ diyorum. ‘Kavram’ ise daha çok salt bilgi bağlamı (epistemik/ilmî) bir düşünüşdür. Gerçek dünyada ‘fikir’ olarak bulunur. Fikirler arası usulüne uygun yapılan tefekkürü karşılar. Somut bir karşılığı olmayabilir. Daha ziyade soyuttur. Zihnidir. Soyutlamayla ve genellemeyle yol alır. Esasen zihinde başlar zihinde biter. Gerçekte bir karşılığı olabilir de olmayabilir de. Mefhum ise somutlanabilir. Gerçekte bir karşılığı vardır. Özelleşebilir ya da sadece vardır. Gerçek bizim nazarımızda sadece zihinde kurgulanan bir oyun değildir. Bizzat varolandan (mevcud) hareketle idrak edilen bir boyuttur. Bu nedenle her mefhum, aynı zamanda kavramsal bir niteliği haizdir. Ancak her kavram, mefhumlaşamaz.

Ahlakın salt kuram (teori) olmaktan kurtulabilmesi için mefhum esasında temellenmesi gerekir. Çünkü mefhumun ‘varolan’ ile doğrudan ilişkili olması, somutlaşabilmesi ve özelleşebilmesi onu “değer” alanına çeker. Elbette değer bilgiden fârî değildir. Lakin daha çok değer alanının bir parçası olarak ahlâkî bilgi, genel anlamdaki bilgiden, mesela bilimsel bilgiden, ayrılır. Topçu'nun hem isyân ahlakını hem de cüz'i iradeyi niçin eleştirdiğini kavrayabilmek için bu ayrımların bilinmesi elzemdir. Bu durumda

yönelmemiz gereken sorular vardır: Nerede duruyoruz, nerden nereye nasıl bakıyoruz? Tabii ki, sualleri sadece kendimize yöneltilmiyoruz. Topçu'yu doğru anlamak için kendimizden haberdar olmamız gerektiğini fark ederek suali Topçu ile özelleştiriyoruz: Ve şöyle diyoruz: Topçu, nerde duruyordu, nerden nereye nasıl bakıyordu?

Topçu'nun bir hareket felsefecisi olduğunu ifade ettik. Batı felsefesi ölçü alındığında hareket felsefesi, başlangıç itibariyle Topçu'yu da içine alan bir düşüncüdür. Lakin Topçu, Türkiye'ye döndükten sonra yavaş yavaş İslam-Türk kültürü felsefesi bağlamında Batı düşüncesinde Maurice Blondel (1861-1944) ile özdeşleşen kavrayışı aşmıştır. Artık onun yorumu kökleri Türkistan'da olan, ama sonuçları itibariyle Blondel'in hareket felsefesini yenilemek suretiyle farklılaşan bir Anadolu-Türk felsefesidir. Onun kayıtsız hürriyet (cüz'i irade / cüz'i ihtiyar) eleştirisinin ayrımları da Batı bağlamı bakışla onu aşan ve düzelten bizim İslam-Türk dediğimiz yaklaşımdır.

İslam-Türk kavramını Türk-İslam deyişinden bilinçli olarak ayırdık. Muradımız Genel anlamda İslam dışında kalan Türklüğün İslam ile ayrılarak özelleşmesini niteleyen Türk-İslam ülküsünden daha ziyade İslam içinde niteliği değişen Türklüktür. İslam'ın Türk'çe algılanışı, yorumlanması ve yaşanışıdır. Türk'ün İslamlaşması değil, İslam'ın Türkleşmesidir. Her iki durumun özdeşlik arz ettiği iddia edilebilir. Lakin İslam'ı Türk'çe okumakla Türk'ü İslamlaştırmak bizce eşdeğer değildir. İslam'ın Türk'çe okunması Hanefî-Maturidî aklı, Türk'ün İslamlaştırılması ise genelde Eş'arî mantığa uyum sağlama şeklinde tezahür etmiştir. Topçu'nun cüz'i irade eleştirisinin sınırlarını kavramada yer yer ciddi ayrımlar barındıran bu iki okumanın dayanakları önem arz etmektedir. Özellikle ahlak felsefesi açısından irade, hürriyet ve sorumluluk meselesinin ele alınışı bizi yakından ilgilendirmektedir.

KAYITSIZ HÜRRİYET CÜZ'İ İRADE VEYA İHTİYAR MI?

I.

Nurettin Topçu'nun *İsyân Ahlakı* başlığı altında yayımlanan Doktora Tezinin İkinci Bölümü '*kayıtsız hürriyet ve belirlenimcilik*' (determinizm) eleştirisiyle başlar. Eserin Türkçe ilk baskısında (1995) 'kayıtsız hürriyet' değil, 'cüz'i irade' kavramı tercih edilmişti. Daha sonraki baskılarda, mesela 13. Baskıda (2014), 'cüz'i irade' ifadesi, parantez içine alınmıştır. Biz eserin orijinal dili olan Fransızcasına bakamadık. Lakin Topçu'nun, benim bu çalışmada kullandığım 13.baskıda da ifade edildiği gibi, eserini çok az bir kısmı hariç Türkçeye çevirdiği -Buna bir çeviri denilebilir mi? Sanmıyorum.- ilk baskıdan sonra fark edilmiştir. Topçu'nun Türkçe olarak yeniden yazdığı Doktora Çalışması nedense henüz basılmadı. Yapılan çeviri, mütercimim ifadesine göre, Topçu'nun Türkçe olarak yeniden kaleme aldığı Doktora Çalışması ile karşılaştırılarak ve dil açısından bazı düzeltmelere de gidilerek yayınlanmaya devam edildi. Beklentimiz, Topçu'nun kendi çevirisinin de onun tercih ettiği kelime ve kavramlarla herhangi bir sadeleştirmeye gidilmeden orijinal olarak yayımlanması yönündedir. Zira baskılar yenilendikçe yapılan sadeleştirmeler ve müdahaleler Topçu'nun felsefesinin derinliğini idrakte sıkıntılar doğurmaktadır. Mesela bir yerde Topçu'nun "birlik" sözcüğü "birliktelik" olarak değiştirilmiş olabileceğini tahmin ediyorum. Şayet böyle bir tasarrufa gidilmişse, ilk bakışta ciddi bir kusur doğurmuyor görünen bu değişiklik, felsefelerin değerinin gereğince takdir edilememesini doğuracaktır. Zira 'bir olmak' ile 'birlikte olmak' aynı muhtevayı vermez. İlki iç, ikincisi dış esasında gerçekleşir. Birliktelik fizik bağlamı birlik ise manevi cepheyi gösterir. Bu konuda daha fazla bilgi için "*Emanet Ahlakı ve Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet*" başlıklı kitaplarımıza müracaat edilebilir.

Kayıtsız hürriyet ve cüz'i irade meselesine gelirse, Topçu'nun kendisinin kayıtsız hürriyeti parantez içinde cüz'i irade olarak açıklayıp açıklamadığını bilmiyoruz. Esasta kayıtsız hürriyet meselesini cüz'i irade ile özdeşleştirmek de zor görünmektedir. Bu nedenle biz sormak istiyoruz: Kayıtsız hürriyet, acaba bizzat Topçu tarafından cüz'i irade olarak mı anlaşıldı? Bu durum, maalesef yapılan çeviride açık değildir. Çünkü bu hassasiyet çeviri metnin diğer kısımlarında bazen gösterilmiş çoğunlukla da ıskalanmıştır. Topçu bir irade

filozofudur. Öyle ki, belki de, her yazısında karşımıza çıkan bir kavramdır irade. Ancak cüz’i irade, İslam düşüncesinde çok yaygın bir kavram olmasına rağmen. Topçu’nun diğer eserlerinde de tercih ettiği bir kavram değildir. En azından biz henüz Topçu’nun cüz’i irade kavramını kullandığını tespit edemedik.

Nedir kayıtsız hürriyet? Topçu’nun kayıtsız hürriyet eleştirisi, Spinoza’dan mütevellittir. Topçu, esasta Spinoza’nın ‘irade’ anlayışına karşı çıkmaktadır. O, Spinoza’nın irade anlayışı Bergson’dan da destek alarak eleştirir. Bergson’u da gözden geçirdikten sonra kendi kavrayışını ortaya koyar. Biz burada Topçu’nun hareket esasında temellendirmeyi deneyeceği isyan ahlakı anlayışının basamakları olan Spinoza’nın ve Bergson’un felsefeleri geniş olarak ele almayacağız. Topçu’nun eleştirdiği temel hususlarla kendimizi sınırlayarak asıl tartışmak istediğimiz konuya yönelmeyi deneyeceğiz.

Meselenin düğümlendiği nokta hürriyetin ne olduğudur. Topçu, hürriyeti nasıl anlamaktadır? Özellikle kayıtsız hürriyet kavramının muhatabı Spinoza ve Bergson hürriyeti nasıl yorumlamaktadır? Hürriyet’in iradenin bir yansıması olduğu açıktır. Bu durumda Topçu’nun eleştirilerini kavrayabilmek için ‘Spinoza’da ve Bergson’da hürriyet ve irade’ konusu üzerinde kısaca durulmalıdır. Bergson’dan önce Topçu’yu izleyerek Topçu’nun Spinoza’nın irade ve hürriyet anlayışını nasıl yorumladığına bakalım. Ardından da Topçu’nun Bergson’un fikirlerinden de istifade ederek Spinoza’yı nasıl eleştirdiğine değinelim.

Topçu’ya göre Spinoza’da ‘irade’ “kendi kendini tek başına tayin etme gücü olan mutlak ve hür bir yetenek değildir.” Spinoza, iradeyi “bütün özel dilekleri kucaklayan ortak bir terim” olarak kullanmıştır. (İsyan Ahlakı, 39). Bir bakıma Spinoza için “özel dileklerin dışında bir irade yoktur. Bu nedenle irade yardımıyla kendisini oluşturduğumuz özel dileklerden ayrılması mümkün olmayan metafizik bir varlıktır. Bu, aklın vücut verdiği bir şeydir. Özel dilekler ise fikirlere tekabül eder.” (İsyan Ahlakı, 40). Spinoza, burada detaylarını vermeye lüzum görmediğimiz Dekartçı matematik mantığı esas alır. Netice itibarıyla de Topçu’nun da belirttiği gibi, şu sonuca ulaşır: “Ruhta fikir, fikir olarak doğduğu müddetçe, onun ihtiva ettiğinden başka dilek veya tasdik ve inkâr yoktur.” (İsyan ahlakı, 41).

II.

Topçu’ya göre, “insana kayıtsız hürriyet atfedildiği zaman bundan, insanın tek başına kendi iradesiyle ve bağımsız olarak şu veya bu hareketi yapabilme gücüne sahip olması anlaşılır. Keza insanın belirleyici bir sebebe dayanmaksızın kendi hâllerinin bazılarını yaratabilme yeteneğine sahip olduğu kabul edilir. Kendimizde, yargılarımızın ve hareketlerimizin akışını kesintiye uğratabilecek veya değiştirecek bir gücün varlığını hissettiğimiz iddia edilmektedir. Hareketlerimizden önce ortaya çıkan ihtimallerin tasavvuru, zaten seçimimizin tamamen hür bir şekilde yapıldığının delili değil midir? Şayet hürriyet bedenî hareketlerin sırasını ve yönünü kendiliğinden belirlemeseydi, ancak hayalî bir güç olurdu, çünkü beden hareketleri, düşüncenin sonucudur. O halde büyük ölçüde yaşayan ve düşünen ferdiyetimizin yaratıcısıyız. Fakat bu sadece bir yanılgıdır; zira bizi harekete iten eğilimler sadece kendi gücümüzle değil, aynı zamanda dışımızdaki şeylerin etkisiyle de ortaya çıkar. Cehaletin ve gururun verdiği körlükler, bütün tabiatın bize sağladığı desteğin farkında değiliz. Spinoza’nın baş eseri Etik’teki önerme buna işaret ediyor: ‘Ruhta asla mutlak veya hür irade yoktur, fakat insan ruhu bir sebep tarafından şunu veya bunu istemeye azmettirilmiştir, bu sebep de bir başka sebep tarafından belirlenmiştir ve bu da başka bir sebep tarafından... böyle sonsuza kadar gider.’” (İsyan Ahlakı, 41).

Topçu’nun aktarmasıyla Spinoza, “iradeyi hür sebep olarak değil, ancak zaruri sebep olarak adlandırmanın mümkün” olduğunu savunmaktadır. Buna dayanak ise, bizi harekete sevk eden sebeplerin etkin değil edilgin olmasıdır. Çünkü sadece Allah etkin sebeptir. Tek sebep yaratan sebeptir. Hareket hususunda sonlu yahut sonsuz bir anlayış yeteneği, Allah’ın sıfatlarıyla tavırlarını kavramak zorundadır, başka bir şeyi değil. Etkin sebep olan Allah, bir irade hürriyetiyle hareket etmez. Hareket, sükûnet ve diğer bütün tabii olaylarda görüldüğü gibi, irade ve zekâ da Allah’ın mahiyetinde vardır. (İsyan Ahlakı, 42). Spinoza, bütün bu

sonuçlara cevher anlayışından hareketle ulaşır. Cevher, her şeyi belirleyen tek zorunlu sebeptir. Tanrı'ya tekabül eder.

Spinoza'nın Tanrı (cevher) fikrini, kitabı Etik'te yaptığı gibi, önermeleştirerek iyice belirginleştirirsek Topçu'nun itirazının dayanakları açığa kavuşur. Şöyle ki, Spinoza'nın felsefesinde; Tanrı zorunlu olarak vardır. Tektir. Varlığı-var olması, faaliyeti doğasındaki zorunluluktan çıkar. Her şeyin özgür nedenidir. Her şey Tanrı'dadır. Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz, hatta tasavvur bile edilemez. Her şey tanrı tarafından önceden belirlenmiştir. Ama bu belirlenme Tanrı'nın özgür iradesinden değil, mutlak doğasından ve sonsuz gücünden kaynaklanır. (bkz. Spinoza'nın Tao'su, s. 149, 150) Bu nedenle Spinoza "hür varlık diye sadece kendi mahiyetinin zorunlu kanunlarıyla var olan ve hareketleri kendisi tarafından belirlenmiş şeyi" anlar. Böylece her türlü fikir ya da varolan cevhere, Tanrı'ya bağlanır. Aynı şekilde tersten okunduğunda da her cüz'i varlık hâli kozmik sistemin bütünlüğüne bağlı değişmez bir nizama bağlanır. (İsyan ahlakı, 42). Bir başka ifadeyle, Allah'ın dışında olan her şey, hem Allah'a eşdeğer tutulur hem de var olmasının yegâne sebebi Allah olur. Doğal olarak insan bu sistemin dışında değildir. İnsanın hareketleri de ilahi varlığın zorunluluğuna dayanır. Bir bakıma hareketlerimizin niteliği, Allah tarafından belirlenmiştir. Bütün hareketlerimiz ilahi hareketten kaynaklanmaktadır. (bkz. İsyan Ahlakı, 44). Böyle bir temellendirmede insan özgür bir varlık olamaz. Topçu'ya göre, bu yaklaşımıyla Spinoza, genelde Tanrı-âlem özelde ise Tanrı-insan ilişkisinde kayıtsız hürriyet kuruntusunu ortadan kaldırmış olmaktadır. Çünkü Spinoza'nın nazarında "şuurunda olduğumuz arzularımızın hem kendilerini meydana getiren hem de onların gerçekleşmesine müsaade eden dış sebepleri bilmemek..." kayıtsız hürriyet inancına tutunmayı doğurmaktadır. (İsyan Ahlakı, 44). Tanrı fikri kavrandığında sorun kendiliğinden çözülmektedir.

Spinoza kayıtsız hürriyet anlayışını izale ettikten sonra gerçek hürriyeti şöyle tanımlar: "Hürriyet tam olarak kayıtsız hürriyetin karşıtı olan şeydir. Bu, insanın kendisi için en yüksek derecede ve en büyük kendiliğinden oluştta birleşmiş en mükemmel tayin edilmişliği ifade eder. Şüphesiz ki, hareketlerimizin dış sebeplerle belirlenmesi, hareket kabiliyetimizi azaltır; fakat bizim için sadece dış belirleyiciler değil, aynı zamanda iç belirleyiciler de vardır. Böyle olunca hareketlerimiz bizzat kendimiz tarafından belirlendiği zaman hürüz, demektir; bu çeşit belirlenme, hareketlerimizin sebepsiz olduğu anlamına değil, bütün bu sebeplere kendi içimizde sahip olduğumuz anlamına gelir." Hürriyet ilkesini bu iç belirleme şeklinde anlamak gerekir. Hürriyetimizin gelişmesi, dış tesirlerin gücünü iç tesirlerin gücüne indirgemekten ibarettir. (İsyan ahlakı, 45). Netice itibariyle Spinoza hürriyeti, dış olayların bizde oluşturacağı fikrin kavranışına bağlar. Allah fikri, fikirlerin fikridir. Sadece bu fikrin idraki bizi gerçek anlamda hür kılabılır. Bu ise zorunluluğun apaçık bilinmesi ve kavranmasıdır. (bkz. İsyan Ahlakı, 44, 45).

Topçu'ya göre Spinoza'nın hatası, varlığın kaynağı olarak tek cevheri kabul etmek ve insanın bütün hareketlerini bu zekâ varlığından çıkarmaktır. Oysa Topçu'nun nezdinde hareket ve zekâ farklı cinsten olan şeylerdir. Topçu Spinozacı temellendirmenin sıkıntılı olduğuna kanidir. Bu nedenle insanı kendi içinde bir bütün olarak izah edecek bir başka ilkenin peşine düşer. O ilke, hareketin kendisidir. Sadece hareket insan varlığının bütününe sahip olabilir. Bir cevher bulunacaksa insanın cevheri harekettir. Düşünce de bir harekettir. İnsandan ayrılmış bir parçadır. Düşünce ve hareket karşılıklı olarak birbirlerini geliştirirler. Düşünce hareketten doğar, hareketten beslenir. Ama yeni hareketler için yeni zeminler keşfetmek üzere hareketten daha ötelere uzanır. Öte, hareketi önden ve arkadan kuşatır. (İsyan Ahlakı, 50, 51).

Topçu'da hareket hürdür. Hareket inkâr edilirse, hürriyet de inkâr edilir. Hareket etmek hür olmaktır. Hareket etmeyi istemek, tabiatıta bir şeyi değiştirebileceğine kani olmaktır. Varlığın kendiliğinden oluşuna direnmek demektir. Hürriyet hareketin ortaya koyduğu bir olgudur. Oysa Spinoza insanı hem de kendi zekâsıyla tabiatın bir unsuru hâline

getirmek istemiştir. Ama insanın hür ve evrensel hareketini inkâr ederek tam esaretini tarif etmekten öteye gidememiştir. (bkz. İsyah Ahlakı, 51)

III.

Bergson da Spinoza'yı eleştirmektedir. Spinoza'nın varlığın mutlak hâlinde zekâ ile tanımlanabileceğine dayanan belirlenimciliğini reddeder. Kayıtsız hürriyetin de tam bir yanılgı olduğunu düşünür. (İsyah Ahlakı, 52). Biz burada Bergson'un sezgi temelli ahlak felsefesine derinlemesine girmeden kayıtsız hürriyet eleştirisine Topçu bağlamında kısaca değineceğiz. Topçu Bergsoncu sezgi felsefesini de benimsemez. Daha çok Bergson'un Spinoza eleştirilerinden istifade eder.

Bergson saf süre fikrinden hareket etmektedir. Ona göre ruhi hâller saf ve bir takım büyüklüklere indirgenemez niteliklerdir. İç hâller, mekâna ait büyüklüklerin ölçülmesi gibi ölçülemezler. Aynı şekilde şuur hâlleri de nesnelere mekânda tasavvur edilmesi gibi tasavvur edilemezler. Çünkü bu hâllerdeki değişimler, mekânda değil, saf süre içerisinde meydana gelirler. Biz genelde iç hâllerimizi büyüklükler olarak almak suretiyle yanlışlıkla süre kavramının içine mekânı da sokarız. Oysa gerçek anlamda sürenin ne birbiriyle özdeş ne de biri diğerinin dışında anlamları vardır. Bu içsel bir çokluk ve süreli bir oluşur. Sürenin farklı anlamları birbirinin dışında değildir. Onlar birbirine eklenemezler. Sürenin bir cinsten olmayan anlamları birbiri içine girmiş durumdadır. Benliğimizde ardarda geliş, bir kaynaşma ve tertibi ifade eder. Bergson'a göre insan şuur hâllerinin uzamlı hâle gelmiş sembollerini bizzat bu hâllerin yerine koymak suretiyle onların yeniden inşa edildiğini sanmaktadır. Belirlenimci yaklaşımın ve kayıtsız hürriyetin yanlışlığı nokta da burasıdır. Bu karıştırmadan yola çıkan çağrışımçılık akımı iddia ediyor ki, bir hareketin bütün şartları, meydana gelmeden önce verilmiş olduğu için, hareket bu şartlar tarafından tayin edilmiş bulunuyor. Böylece kayıtsız hürriyet yanlışlığı şu postulayı tasdike varıyor: Seçilmiş olmadan önce, başka türlü de seçilebilirdik. Yanılgı oluş hâlindeki hareket üzerinde durmak yerine, her iki hâlde de olup bitmeyen hareketi ele almaktan ileri geliyor. Bazılarının gerekçesi, bu hareketin sadece mümkün olması bazıları için ise, önceden tayin edilmiş bulunmasıdır. Mekânda birbirine eklenmiş olan iki çizgi veya iki yol tasavvur ediyoruz. Hareketi de birleştikleri noktaya yerleştiriyoruz. Hareket bu noktaların kâh birinde kâh diğerinde mekanik olarak gidip geliyor. Şayet benlik onlardan birini tercih etmişse bu tereddüt edip düşünüp taşınmış olmasındandır. Şu halde şu ya da bu yolu tercih edilebilirdi. Kayıtsız hürriyetin doğuşu buna dayanır. Belirlenimciler buna şöyle bir yanıt verecektirler: Benlik iki yoldan birini bir sebebe binaen seçer. Ancak seçilen yolun değil de öbür yolun da seçilebileceği belirtilirken seçilmiş olan yolun sebebi gözardı edilir. Kayıtsız hürriyet savunucuları, yolun henüz çizilmediğini dolayısıyla herhangi bir yöne gidilenebileceğini iddia ederler. Ancak bu tarz bir akıl yürütürken hareket tamamlandıktan sonra yoldan bahsedilebileceğini unuturlar. Oysa yol o zaman çizilmiş olacak. İşte o anda artık başka bir yola sapmak imkânından bahsedilemezdi. Diğer yandan belirlenimciler de "yol böyle çizildi şu hâlde onun mümkün olan istikameti herhangi bir istikamet değil, fakat bu onun kendi istikameti idi" diyorlar. Ama yol çizilmeden önce ne mümkün istikamet vardı ne de imkânsız olan; zira henüz yol söz konusu değildi. (bkz. İsyah Ahlakı, 54).

Bergson, çeşitli yönlerden kayıtsız hürriyet fikrini çürüttükten sonra kendi hürriyet anlayışını ortaya koyar. Ona göre insan hür bir varlıktır. Ama hürriyetin tarifî imkânsızdır. Çünkü hürriyeti tarif etmeye kalkmak onun felsefesi çerçevesinde şuurun kendiliğinden oluşunu tarif etmekle ilişkilendirir. Tarif ise, bu oluşu etkisizleştirir ve belirlenimciliği haklı kılar. (krş. İsyah Ahlakı, 57).

IV.

Spinoza'nın ve Bergson'un hürriyet temellendirmeleri Topçu'ya göre sıkıntılıdır. Çünkü Spinoza hürriyeti bir gurur ve cehalet yanılgısı olarak ele almıştır. Bergson ise, onu bir saf süre belirsizliği içinde mütalaa ederek basit bir kendiliğinden oluşa indirgemmiştir. Bergson

sistemini kurarken belirlenimci yaklaşımı hedef almasına rağmen, farkında olmadan Spinoza'daki gibi bir belirlenimciliğe ulaşmıştır. (İsyan Ahlakı, 64).

Topçuya göre belirlenimcilik ile hürriyet, gerçekte birbirine bağımlı terimlerdir. Biri olmadan diğerrinin tarifi mümkün olmamaktadır. Spinoza'nın yaptığı gibi hürriyet ortadan kaldırılırsa, hayatta bir kendiliğinden oluş, davranışlarda da bir makinalaşma hâli kalır. Determinizm ortadan kalkarsa da geriye kolayca makine hareketlerine indirgenebilecek kayıtsız bir hürriyet kalır. Determinizmin yardımı olmadan hürriyetin kendi başına idraki olası görünmüyor. Bu nedenle hürriyet bir güç ise, yöneleceği istikameti kendi belirlemesi gerekir. Yok, bir güç değilse, makine hareketlerine indirgenir. (İsyan Ahlakı, 64).

Topçu, hürriyeti dıştaki belirlenimcilik yerine benliğin belirleyiciliğini koymak olarak anlar. İç belirleyiciliğin gücünün de hürriyetimizin gücünü gösterdiğini iddia eder. Bu nedenle hareketimizi belirleyen etkilerin tarafımızdan seçilmiş, kararlaştırılmış ve bir bakıma tayin edilmiş olduğunu kabul eder. (İsyan Ahlakı, 65). Netice itibariyle de hürriyetten isyana geçilerek hareket esasında hem insandaki kayıtsız hürriyet hem de hareketlerde kaçınılmaz olarak çıkan belirlenimcilik yanılığının ortadan kalktığını savunur.

Öyle anlaşılıyor ki, Topçu'nun kayıtsız hürriyet dediği, önceden belirlenmiş olanın içinde, makinanın programlanmasına benzeyen davranış biçimidir. Kayıtsız hürriyet kavramının cüz'i irade olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı, bizim kanaatimizce, tartışılması gereken bir husustur. Cüz'i irade belirlenmişin içinde zihin bağlamında kendimizi hür sanma psikolojisi değildir. Belirlenmiş olanı idrak edip ona teslim olmakla huzura ermek olarak da anlaşılabilir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi kayıtsız hürriyet kavramının cüz'i iradeyle özdeşleşmesi çok da doğru görünmemektedir.

DEĞERLENDİRME

Cüzî irade ile ihtiyar kavramı genelde eşanlamlı olarak kullanılır. İlk dönemlerden beri ahlakın kurulabilmesi için gerekli görülen en temel ilkelerden birisi olarak kabul edilir. Kast edilen insanın hareketlerinde muhtar ve iradesine sahip olmasıdır. Buradaki hareketi sadece dış esasında almamak gerekir. Özellikle Topçu'nun nezdinde düşünmek de bir harekettir. Bu nedenle hareket sadece fiziki anlamda yer değiştirmeyi veya canlılığı anlatmaz. Zihin de düşünürken hareket eder.

Açıktır ki, insan ister zihnî ister fizikî olsun hareketlerinde ihtiyara, seçme gücüne sahip değilse, onun hür olduğundan söz etmek mümkün olmaz. Hür olmayan bir kişi ise yapıp ettiğinden sorumlu tutulamaz. Çünkü bizzat tarafımızdan istenerek ve hiçbir zorlamaya dayanmayan hareket hürriyeti sağlar. Sorumluluk da hür ve bilinçli olarak gerçekleşen bir harekete dayanarak mümkün olur. Bu nedenle Topçu, Tanrı'dan naşi bile olsa Spinoza'nın tabii zorunluluğu kabule götüren ahlak anlayışını reddetmiştir. Hürriyeti tarif etmekten kaçınan Bergson da hürriyet sorununu çözememiştir. Her ikisi de farkında olmadan belirlenimci bir tutum sergilemişlerdir.

Belirlenimci anlayış Topçu'nun tamamen karşı çıktığı bir husus değildir. Lakin o belirlemeden fiziki boyuttan ziyade zihinselliği kasteder. Ahlaki mesuliyet de hukukî mesuliyetten farklı olarak hareket gerçekleştikten sonra değil, hareketten önce açığa çıkar. Sorumluluk bilincine sahip olan insan, kendini gerek içsel gerek dışsal olarak sınırlandıran her şeye isyan ederek hiçbir şekilde sınırlandırılmayan sonsuzu tamamen hür olarak ister. Sonsuz olmaya gayret eder. Sonsuza doğru atılır, hareket eder. Bunun için içsel bir belirlenime ihtiyaç vardır. Lakin bu, kişinin bilerek, isteyerek seçtiği bir iç disiplindir. Sorumluluk doğuran bir harekete dayanır. Bunu engelleyici her belirleyici ve yönlendiriciye de karşı çıkılır. Bu durumda topçunun mutlak iradeci olduğu çok açıktır.

İhtiyar, seçebilme gücüdür. Seçimin hareketin ahlâkî nitelik kazanabilmesi için hür olarak yapılması gerekir. Hürriyet, kişinin harekete geçip geçmemesinde iki durumdan birini ihtiyar ve tercih etme kudretidir. Tercih edilen hareketin açığa çıkması için irade kullanılamazsa ya da kullanılamıyorsa hürriyet ve ihtiyar yok demektir.

İslam ahlakçalarına göre ihtiyari bir harekette beş ân vardır: hareketin tasavvuru, sebeplerin tasavvuru, sebepleri karşılaştırmak ve tereddüt, 'kasd ve tasmimi' içine alan hüküm veya tercih, hareketin açığa çıkması... Birinci, ikinci, üçüncü ve beşinci anlarda ihtiyarın olup olmadığı tartışmalıdır. Lakin dördüncü anda -kasd ve tasmimi içine alan hükümde- ihtiyarın varlığı mutlaklıdır.

Hülâsa Nurettin Topçu'nun İslam ahlak felsefesinin özü mesabesinde olan Hanefî-Maturidî ahlak anlayışının dayandığı cüzî irade fikri ile karşı karşıya gelmesi biraz zor görünmektedir. Spinoza'ya dayandırılan kayıtsız hürriyet fikrinin de cüzi irade olarak açıklanması zihin karıştırıyor.

Cüzî iradenin ya da ihtiyarın varlığı ve yokluğu meselesi, İslam tarihinde mezheplerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Ağırlıklı kabul gören görüş varlığı yönündedir. Tartışmanın bir diğer boyutu ise, hareketin kişi tarafından mı insan tarafından mı yaratılıp yaratılmadığıdır. Allah'ın yaratıcı gücüne sınır koyulacağı endişesiyle birçok düşünür, yaratmayı Allah'a tahsis etmiştir. Onların iddiasına göre hareket Allah tarafından yaratılır. Ancak bu yaratma insanın istemesi ve seçmesi doğrultusunda olur. Bir bakıma insan hür olarak ister, tercih eder. Allah da bunu yaratır.

Topçu'nun hareketin yaratılması hususunda daha özgürlükçü olduğu söylenebilir. İnsan bizzat harekete dayanarak özgür iradesi ile hareket eder. O, hareketin insan tarafından yaratılıp yaratılmayacağı tartışmasına girmez. Hareket vardır. Tanrı da hareket eder. İnsan da hareket eder. Özellikle zihinsel bir disiplini gerektiren ahlaki hareket, insanın özgür iradesinin teminatıdır.

Kaynakça

Nurettin Topçu, İsyân Ahlâkı, Türkçesi: Mustafa Kök-Musa Doğan, Dergâh Yayınları, 13. Baskı, İstanbul 2014.

Moris Fransez. Spinoza'nın Teo'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla, Yol yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2004.

Ahmet Hamdi Akseki, Ahlak Dersleri, Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı, Sadeleştiren: Ali Arslan Aydın, Yasin Yayınevi, İstanbul 2014.

İMAM MATÜRİDİ'NİN CEZA HUKUKUNA DAİR AYETLERLE İLGİLİ FARKLI YORUMLARI

Mustafa YILDIRIM¹

Özet

İmam Matürîdî'nin İslam hukuku ile ilgili görüşlerini meşhur tefsiri "Te'vilâtu ehli's-Sünne" adlı tefsirinden öğreniyoruz. Onun Şura 40. âyetle ilgili yorumu, ceza hukuku ile ilgili görüşünü de ortaya koymaktadır: Söz konusu ayette, "*her kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür*" buyrulmaktadır. Matürîdî'ye göre Allah, yapılan bir kötülüğe karşı verilecek karşılığı da kötü olarak isimlendirmiştir. Buradan anlaşılır ki, Allah aslında affetmeyi teşvik etmektedir.

Matürîdî, "*hür bir kimseye karşılık hür bir kimse, köleye karşılık köle, kadına karşılık kadın*" ayetini yorumlarken hiçbir sosyal statüye bakmadan bütün canları eşit saymıştır. Çünkü kısasta amaç caydırıcılıktır. Dolayısıyla eğer kısas sadece birbirine cins, dinve toplumsal statü açısından eşit sınıflar arasında yapılırsa zengin fakiri malı ile hürün köleyi özgürlüğü ile ezme durumu ortaya çıkarılabilir ki, bu da "*kisas da hayat vardır*" ilkesine ters bir durumdur. Matürîdî'ye göre, hırsızlık suçuna verilen ceza, kişinin çaldığı mala karşılık değil, malın dokunulmazlığının ve insanın toplum içindeki saygınlığının yok olmasının bir gereğidir. Matürîdî'nin zina iftirası suçu ile ilgili yaptığı yorum da dikkat çekicidir: "Allah zina iftirasında bulunan kişinin cezasını iki sebeple ağırlaştırmıştır. Birincisi, Allah'ın gizlediği şeyi açığa çıkarmıştır. Bundan dolayı da şahitliği asla kabul edilmeyecektir. İkincisi, o işi yapanı ayıplamanın çirkinliği ve ona kötü söz söyleyenin cezalandırılmasıdır."

Matürîdî'nin söz konusu fikirlerini tefsirinden öğrendiğimiz kadarıyla onun maslahat ve hikmeti gözetten bir fıkıh anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Imam al-Maturîdî's Different Comments About The Quranic Regarding Islamizing Criminal Law

Abstract

We learn Imam Al-Maturîdî's views on Islamic law from his famous Tafsir "Ta'wilat Ahl As- Sunnah." His comments on Ash-Shuraa's verse 40 (42:40) also reveal his opinion about the criminal law: In the given verse, it is said, "The recompense of an evil act is an evil one like it" (42:40). According to al-Maturîdî, God has also called responding to an evil act in the same way as bad. In this respect, God actually encourages forgiveness.

When interpreting the verse, "The free for the free, the slave for the slave, and the female for the female" (2:178), al-Matudiri counts all lives equal regardless of their social status because the purpose of Qisas (retaliation in kind) is deterrence. Therefore, if Qisas is made only between equal parties in terms of gender, religion, and social status, then it may lead the rich to oppress the poor with wealth or the free to suppress the slave with freedom, which is a contradiction to the principle of "there is life in Qisas." According to al-Maturîdî, the punishment for a theft is not a response to the property that one has stolen, but it is a necessity for the immunity of the property and the destruction of the dignity of person in society. Al-Maturîdî's comment about defamation of adultery is also striking: "Allah has aggravated the punishment of the one who claims defamation of adultery for two reasons. First, it reveals what God has hidden. Therefore, this person's testimony will never be accepted. Second, it is the ugliness of reproving the adulterous and the punishment of the one who speaks ill to the adulterous."

¹ Prof. Dr., DEÜ İlahiyat Fakültesi

As far as we have learned from his opinions in question from his tafsir, we can state that al-Maturidi has an understanding of fiqh that considers the public interest.

Giriş

İmam Matüridi kelim ve tefsir ilmi yönünden şöhret bulmuşsa da onun fıkıh ve fıkıh usulü alanında da önemli çalışmalar yaptığını biliyoruz. Ancak bu çalışmaların günümüze ulaşım ulaşmadığı henüz bilinmemektedir. Onun fıkhi konulardaki görüşlerini yazdığı mstakil eserlerden değil, meşhur tefsiri “Te’vilâtü ehli’s-Sünne” adlı tefsirinden öğreniyoruz.² Biz de tebliğimizi, sözü edilen tefsirdeki görüşlerinden yola çıkarak oluşturmaya çalışacağız.

Öncelikle Maturidi’nin ceza hukuku ile ilgili görüşlerine mesned yapılabilecek Şura 40. âyetle ilgili yorumunu aktarmak istiyoruz.

Söz konusu ayette, “*her kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür*” buyrulmaktadır. Yani yapılan bir kötülüğe karşı verilecek karşılığı da kötü olarak isimlendirmiştir. Buradan anlaşılır ki, Allah aslında affetmeyi teşvik etmektedir. Fakat burada ki karşılığı açıklarken dikkat çekici bir hususu vurgular. Ayette ‘Seyyie’ olarak isimlendirilen karşılık kişiden kişiye değişir. Nitekim karşılığı gören açısından bu kötü olsa da karşılık veren açısından bizatihi kötü değildir. Çünkü o kendisine yapılan bir haksızlığa karşılık vermiştir. Bir örnek ile açıklanacak olur ise vurma fiili bizatihi kötüdür. Fakat birisi size vurursa bunu karşılığı olarak vereceğiniz sizin karşılığınız sizin açınızdan kötü değildir, sonuçta hakkınızı almak istersiniz. Bu ceza kötülük olarak adlandırılrsa da başak bir güzelliğe, adalete vesile olması açısından güzel sayılır. Ona göre vurma fiili bizatihi kötüdür Allah da zaten bunun kötü olarak isimlendirilmiştir. Fakat iş fiile döndüğünde kişiden kişiye değişebilmektedir.³

Malum olduğu üzere Kur’an’daki cezalar kısas ve hadler olarak ele alınır. Biz de konuya kısastan başlamak istiyoruz.

1. Kısas

Kısas Bakara suresi 178 ve 179 ayetlerde açıkça belirtilmiştir. Matüridi’nin anlattığına göre, savaş halinde olan iki Arap ordusundan daha şerefli ve itibarlı olan tarafın karşı taraftan kendilerinden ölen bir köle karşılığında bir hürre kısas uygulanmasını talep etmesi üzerine nazil olmuştur. Ayet “*hür bir kimseye karşılık hür bir kimse, köleye karşılık köle, kadına karşılık kadın*” ifadesiyle böyle bir isteği reddederek hiçbir sosyal statüye bakmadan bütün canları eşit saymıştır. Matüridi, ayeti daha da genelleyerek Hanefi mantığına uygun olarak, bir kadına karşılık da bir erkeğin, bir kafire karşılık bir müslümanın kısas cezasına çarptırılacağını ifade eder. Çünkü kısasta amaç caydırıcılıktır. 179. ayetteki “*kısasta sizin için hayat vardır*” ifadesinin ifade ettiği anlam budur. Dolayısıyla eğer kısas sadece birbirine cins, dinve toplumsal statü açısından eşit sınıflar arasında yapılırsa zengin fakiri malı ile hürün köleyi özgürlüğü ile ezme durumu ortaya çıkarılabilir ki, bu da “*kısas da hayat vardır*” ilkesine ters bir durumdur. Matüridi ayrıca cezanın şahsiliği ilkesini vurgulayarak eski Arap örf ve adetinde bulunan kâtilden başkasına kısas yapma anlayışını reddederek suçu işleyene kısas uygulamanın gerekliliğini vurgular.⁴

Maturidi’nin konuyla ilgili en dikkat çeken yorumu, bir kafiri öldüren müslümanın kısas cezasına, müslümanı öldüren kafirden daha çok layık olduğu görüşüdür. Aslında bu, kısasta “can”ı esas almanın doğal bir sonucudur. Ancak Matüridi konuya farklı açıdan bakar ve çok önemli hususa dikkat çeker: Müslüman kafiri öldürmek suretiyle İslam dininin ona tanıdığı dokunulmazlık hakkını ihlal etmiştir. Çünkü o, müslüman inancını benimsemekle, müslüman toplumun himayesine giren zimmi birinin de can güvenliğini de kabul etmiş olmaktadır. O halde bir gayri müslimi öldürmekle kendi inancını hafife almış olur. Gayri müslime gelince o kendi dinine inanmakla müslümanların can güvenliğini benimsemiş

² Geniş bilgi için bkz. Özen, Şükrü, “İmam Ebu Mansur el-Matüridi’nin Fıkıh Usulünün İnşası” s. 203-242. Kutlu, Sönmez, İmam Matüridi ve Matüridilik, Ankara 2003.

³Ebu Mansur Matüridi, Te’vilâtü Ehli’s-Sünne, Beyrut 2005, IX, 134.

⁴ Te’vilât, II, 7.

değildir. Sonuç olarak o bir müslümanı öldürmekle ayrıca kendi dinini hafife almış sayılmaz. Dolayısıyla bu tür işlediği suçtan dolayı kâfire nispetle kisası daha çok hak etmiştir.⁵ Mâtürîdi, bu görüşlerine “*hukuki bir sebep olmadıkça Allah’ın haram kıldığı cana kıymayın*” mealindeki İsrâ 33. ayeti de delil getirmektedir.⁶

Mâtürîdi, Maide 45. ayette İsrail oğullarına emredilen “cana can, göze göz...” şeklindeki kısas ayetini yorumlarken de farklı bir konuya dikkat çeker ve insanda güzelliğin yok edilmesiyle sonuçlanan bedensel suçlarla ilgili kısasın gerekli olduğuna işaret eder. Çünkü ayette burun ve kulak zikredilmiştir. İnsanda burun ve kulağın olmaması aynı zamanda güzelliğin yok olması sonucunu doğurur. Burun veya kulak olmadan bu hisler devam etse de kişide estetik bir bozukluk meydana gelir. Dolayısıyla Allah bu ayette menfaatin ortadan kalkmasında olduğu gibi güzelliğin yok olmasında da kısası gerekli kılmıştır. Bundan dolayı Mâtürîdi güzelliğin kaybını da tam diyet verilmesine gerekçe sayar.⁷

Klasik fıkhıta kul hakkı galip, Allah hakkını da ilgilendiren bir konu olarak ele alınan kısası Mâtürîdi doğrudan kul hakkı olarak kabul etmiştir. Nitekim “*Kim onu bağışlar da (kısas hakkında vazgeçerse) artık o kendisi için (günahlarına) kefâret olur*” mealindeki ilahi buyruk, kısas istemeyi özellikle kulların tasarrufuna verildiğini göstermektedir. Çünkü Allah kısas ile ilgili ayetlerde insanı affetmeye ve bağışlamaya teşvik etmiştir. Bu durum kısasın kul hakkı olduğunu gösterir.⁸

Mâtürîdi’ye göre bir kişiyi haksız yere öldüren kâtil, âlemin devamının gerekliliğine aykırı bir iş yapmıştır. Nitekim âlem insanlarla beraber vardır ve onların yaşaması ile devamlılığı sağlanır. Haksız yere kasten birini öldürmek insanlığın devamını engeller. Devamında ise muhsan iken zina eden kişinin neden öldürülebileceğini açıklar. Mâtürîdiye göre zina klasik anlamda nesebin bilinmesini engellese de o bunun gerekçesini daha ileri bir boyuta taşıyarak, nesebin kaybolmasının da ilahi hikmetin kaybolmasına sebep teşkil edebileceğine, yeryüzünde zina yaygın olduğu müddetçe ilahi hikmete ulaşmanın zorluğuna belki de imkansız olabileceğine vurgu yapmıştır.

Mâtürîdi cezanın şahsiliği ilkesini belirterek kısasın sadece suçlu olana uygulanması gerektiğini vurgular. Nitekim eski Arap örf ve adetlerin göre suçlunun dışındakilere kısas uygulamasını reddeder.⁹

2. Hadler

a- Hırsızlık

Maide 38. ayet hırsızlık yapmanın cezasını anlatmaktadır. “*Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür. Hikmet Sahibidir.*”

Mâtürîdi el kesme cezası ile ilgili bazı etimolojik tahliller yaptıktan sonra hırsızlık yapanın elinin kesilmesinin sebebini açıklar. Mesela insan birinin öldürdüğünde eli kesilmez fakat suçu eliyle işlemiştir. Zina yapanın da zina yaptığı uzvu kesilmez. Peki, hırsızlık yapanın eli neden kesilir sorusuyla bundaki hikmeti açıklar. Ona göre ilk iki suçtaki cezaya sebep aşırıya kaçmamaktır. Adam öldürenin eli kesildiğinde maktulun hayatı bitmiş olacak ama katil yine hayatına devam edecektir. Burada hak tam olarak alınmış olmaz. Zina işleyenin organı kesildiğinde bundan dolayı ölme ihtimali vardır ki bu da cezada aşırıya kaçma olur.¹⁰

Mâtürîdi’nin ceza hukuku açısından ilginç bir tespiti ise, “bu suçtan dolayı verilen el kesme cezasının kişinin çaldığı mala karşılık değil, malın dokunulmazlığının ve insanın toplum içindeki saygınlığının yok olmasındandır” şeklindeki görüşüdür. Çünkü ayette, “*mali*

⁵ Te’vilat, II, 9.

⁶ Te’vilat, VII, 42.

⁷ Te’vilat, V, 529.

⁸ Te’vilat, V, 530.

⁹ Te’vilat, VII, 42.

¹⁰ Te’vilat, III, 513.

almanın cezası” denmemiş, “yaptıklarının cezası” denmiştir. Bundan dolayı insanın saygınlığının yok edilmesinin cezasının el kesme seviyesine ulaşmış olması caizdir. Burada bir aşırılık yoktur.¹¹ Matüridi bu yaklaşımıyla, gerek insanın bedeni ve manevi anlamdaki dokunulmazlığı gerekse sahip olduğu malın dokunulmazlığı ile ilgili çağdaş hukuka asırlar öncesinden ışık tutmuştur.

Matüridi hırsızlık suçunun cezasını açıklarken hadlerle ilgili genel bir duruma işaret eder. Ona göre kafir İslam dinine girdikten sonra daha önce işlediği günahlardan sorguya çekilmez. Eğer çekilseydi bu onun İslama girmesine engel olurdu. Nihayetinde ise bu durum İslam toplumuna zarar verirdi. Müslüman ise tevbe ettikten sonra işlediği suçtan dolayı ceza verilmez ise bu durum toplumsal olarak bir zarar meydana getirir. Nitekim herkes bir suç işler ve tevbe ettikten sonra cezaya gerek kalmaksızın arınmış olursa İslam toplumunda suçların önüne geçilmez.¹²

Matüridi, “*Kim bu haksız davranışından sonra tevbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tevbesini kabul eder.*” mealinde Maide 39. ayetteki “tevbe etme”yi “şirkten tevbe etme” olarak açıklamış ve akabinde bu tür cezaların kâfirler için nazil olduğunu, daha sonra bu suçları işleyen müslümanlar için uygulandığını belirterek bu durumu kıyas için bir gerekçe olarak zikretmiştir.¹³

b- Hırabe

Türkçemizde terör ve eşkıyalık suçu olarak ifade edilen hırabe suçu ile ilgili ceza Maide 33 ve 34. ayetlerde sözü edilmiştir. Nakledilen bu ayetleri tefsir ederken Maturidi genel olarak klasik rivayetleri aktarmakla yetinir. Nakledilen görüşlerde bu ayetlerin muhatabının kafir ve müşrikler olduğu belirtilmekle beraber, Matüridi dolaylı da olsa müslümanların da bu ayetlere muhatap olduğuna delil getirir. Bunu daha çok 34. ayetteki tevbe konusu ile ilişkilendirmek suretiyle yapar.

c- Zina

Matüridi zina suçuyla ilgili yorumlarını daha çok Nisa 15 ve 16. ayetler bağlamında yapmaktadır. Sözü edilen ayetlerde ahlaksızlık isnad edilen kadınlarla ilgili hükümler vaz’ olunmuştur. Matüridi bu konuda uzun sayılabilecek izahlarda bulunmuş, sonuç itibarıyla Hanefilerin hükümleriyle çelişmemiştir. Onun, Kur’an’da olmamasına rağmen klasik fıkıh düşüncesine uygun olarak muhsan erkek ve kadınların recmedilmesi kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak recm ile ilgili naklettiği rivayetler dikkate alınırca Matüridi’nin bu konuda çelişkiye düştüğü görüyoruz. Çünkü recm cezasını savunurken aynı zamanda, bunun bir Tevrat hükmü olduğunu ve celd ayetiyle nesh edildiğini de söylemektedir.¹⁴ Diğer taraftan, zina suçuna sürgün cezası verilmesi ile ilgili olumsuz kanaat belirtirken, köle ve cariyelerin cezasının hürlerin cezasının yarısı olduğu, dolayısıyla yarım sürgün olamayacağından sürgün cezasının geçerli olmadığını savunmuş,¹⁵ fakat aynı kıyası recm için yapmamıştır.

d- Zina İftirası

Nur suresi 4. ayet iffetli kadınlara iftira atmanın cezası olarak iftira edene seksen değnek vurulmasını emretmektedir. 5. ayette ise ayrıca şahitliklerinin asla kabul edilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Matüridi’nin konu ile ilgili yaptığı yorum dikkat çekicidir. Şöyle diyor: “Allah zina iftirasında bulunan kişinin cezasını iki sebeple ağırlaştırmıştır. Birincisi,

¹¹ Tevilat, III, 512.

¹² Tevilat Tercümesi c. 4. s. 231

¹³ Te’vilat III, 517-518.

¹⁴ Te’vilat III, 68, 75.

¹⁵ Te’vilat III, 70.

Allah'ın gizlediği şeyi açığa çıkarmıştır. Bundan dolayı da şahitliği asla kabul edilmeyecektir. İkincisi, o işi yapanı ayıplamanın çirkinliği ve ona kötü söz söyleyenin cezalandırılmasıdır.¹⁶

Matürîdî'nin Te'vilat'ı bir tefsir olduğu için orada zikrettiği hükümler çok insicamlı görünmemektedir. Maalesef fıkıhla ilgili eserleri de şu ana kadar elimize ulaşmamıştır. Buna rağmen tefsirindeki görüşlerine dayanarak onun maslahat ve hikmet merkezli bir fıkıh anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Müstakil bir fıkıh eseri elimizde olsaydı bu konuda daha net tespitler yapma imkanı bulabilirdik. Hepinize saygılarımı sunuyorum.

¹⁶ Te'vilat III, 72.

MÂTURÎDÎ'NİN İSTİDLAL(ÇIKARIM)'E BAKIŞI

Mâtürîdî's View on Inference

Cengiz ÇUHADAR¹

Özet

Ehl-i sünnet kelâmının önemli mezhebinden biri olan Mâtürîdîliğin imamı büyük Türk âlimi Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî'nin Kitâbu't-Tevhîd adlı kitabı "kelamî" görüşleri açısından Mâtürîdî'nin en önemli eserlerinden biridir. Bu eser aynı zamanda Mâtürîdiyye akidesinin hem temel kaynağıdır.

Mâtürîdî de, insanı nesne ve olayların gerçekliklerinin bilinmesine götüren yollar idrak, haberler ve istidlalden ibarettir. İstidlal, verilen bir veya daha çok önermeden sonuç çıkarma fiili veya doğru olduğu doğrudan bilinmeyen bir önermenin, doğru kabul edilen başka önermelere dayanarak doğruluğunun ispat edilmesidir.

Mâtürîdî'ye göre akıl yürütme yoluyla bilgi edinmenin gerekliliği birkaç esasa dayanmaktadır. Bu esaslardan biri gerek duyu gerek haber yoluyla bilgi edinirken istidlale olan zaruri ihtiyaçtır.

Mâtürîdî'nin düşünceleri incelendiğinde akıl yürütme veya felsefi metodun gerekliliğinin olduğuna dikkat çektiği görülmektedir. Mâtürîdî, bilgi elde etme vasıtası olarak kabul ettiği duyu, haber ve istidlali bilgiyi kabul etmeyenleri özellikle agnostikler ve şüphecilerin adlarını zikrederek eleştirmektedir. Mâtürîdî'ye göre istidlale konu teşkil etmesi yasak olacak herhangi bir şey hakkında gerçekten istidlale konu olmasını yasaklayan ne bir haber ne de duyu ürünü bir bilgi mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Maturîdî, kelam, mantık, istidlal, tümdengelim, anoloji.

Abstract

The great Turkish scholar Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî is the Imam of Maturidite, being one of the significant sects of followers of sunnah kalam. Mâtürîdî's book named "Kitâbu't-Tevhîd" is one of the significant works of him in terms of his theological views. This work is also the fundamental source of Maturidite belief.

In Mâtürîdî, the ways bringing humans to the realities of objects and events are made up of cognition, news and inference. Inference is the act of inferring from one or more propositions or proving the accuracy of a proposition the accurateness of which is not directly known, by depending on other provisions that are accepted as being accurate.

According to Mâtürîdî, the necessity of acquisition of knowledge by reasoning depends on a few principals. One of the principals is the essential necessity of inference while getting information by either senses or news.

When the opinions of Mâtürîdî examined, it is observed that he draws attention to the necessity of reasoning or philosophical method. Mâtürîdî criticises those who do not acknowledge sense, news and deduction, which he accepts as means of getting information, by especially mentioning the names of agnostics and scepticals. According to Mâtürîdî, neither any news nor any sense products prohibiting to be subject of deduction exist about anything that is forbidden to be subject to inference.

In this paper, firstly information about inference will be given and then Maturidi's means of getting information and the deduction perception, which he accepts as one of these ways, will be tried to be explained.

Key Words: Maturidi, Islamic teology, logic, inference, deduction, syllogism.

¹ Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Mâtürîdî'nin Hayatı ve Yetiştığı Dönemin Özellikleri

Ehl-i sünnet kelâmının önemli mezhebinden biri olan Mâtürîdîliğin imamı büyük Türk âlimi Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî, Abbasi Devletinin doğu bölgesinde² Semerkand'da doğmuş (tahmini h 238/ 852) ve büyümüş, İslam ilimlerini ve aklî ilimleri orada tahsil etmiş, Hanefîliğin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki önemli âlimlerinden ders almıştır. Kur'an ve Sünnet ışığında bölgede bulunan İslam içi ve dışı pek çok fikirle mücadele etmiş, aynı zamanda ribatlarda düşman gözetleyip cihatlara katılan imam Mâtürîdî, 333/944 yılında Semerkand'da vefat etmiştir.³

Müslüman bir ilim adamı olan Mâtürîdî, müfessir ve mütekellim olup, açıklama ve yorumlarıyla Ehl-i Sünnet akidesinin çerçevesinin belirlenmesine ve istikrarına önemli katkılarda bulunmuştur. Mâtürîdî, her şeyden önce söz konusu akideyi Şia, Mutezile, Bâtınlık gibi akımlara karşı başarıyla müdafaa etme noktasında temayüz etmiş bir şahsiyet olarak kendi döneminin insanıdır. Bunun anlamı, onun ilim adamlığını, İslam anlayışını, tefsire, fıkha ve kelama dair "Tevilât" adını verdiği yorumlarını belirleyen durumların doğrudan onun dünyası ile ilgili olup o dönemin mevcut şartlarında teşekkül ettiği. Mâtürîdî'yi anlamak için söz konusu ortam ve şartların doğru değerlendirilmesi, günümüzle geçmiş arasındaki mesafenin farkında olunması gerekir.⁴

O dönemde Mâtürîdî'nin yetiştiği şehre de hakim olan Samaniler 261(875) yılında bağımsız bir devlet haline gelmiş 389 (999) yılında Sebük Tegin Hanedanı ve Karahanlılar tarafından ortadan kaldırılmıştır. Samaniler döneminde fikri ilmi ve edebi çalışmaların önünde geniş ufuklar açılmış ve bu alanlarda yarış başlamıştı. Devlet ileri gelenleri İslami ilimler, Arap dili ve edebiyatının gelişmesi için her türlü kolaylığı göstermekteydiler. Samaniler tefsir, fıkıh, hadis, kelam, felsefe, tasavvuf, dil, edebiyat, tıp ve kimya, astronomi gibi tabiat bilimleri alanında uzman alimlerin yetişmesine zemin hazırlamışlardır. O dönemde yetişen seçkin alimler, akıl kıyafetine bürünüp yayılma istidadı gösteren birçok heterodoks telakkinin etkisini zayıflatma konusunda önemli hizmetler yapmışlardır. Bunun yanında sözü edilen alimler Mu'tezile mezhebinin dolaşım alanını daraltmış ve bölge Müslümanlarının Ehl-i Sünnet mezhebine sarılmalarında büyük rol oynamışlardır. Onların bu gayretleri sayesinde Ebu Hanife'ye ait itikadî ve fıkhi mezhepler bu topraklarda üstünlük sağlamıştır.⁵ Ayrıca Mâtürîdî'nin yetiştiği çevre siyasi-idari açıdan huzur ve sükûn içinde olmakla birlikte çeşitli düşüncelerin, bid'at içerikli görüşlerin, farklı din ve mezheplere bağlı kimselerin de bolca olduğu bir yerdi.⁶

Mâtürîdî'nin düşüncesinin nasıl oluştuğunu anlamak için yetişme dönemleriyle ilgili araştırmalara bakıldığında gerek biyografi gerekse tarih kitaplarında doküman bulmanın mümkün olmadığı, bu çalışmalarda sadece değişik vesilelerle verilen bilgilerin bir araya getirildiğinde bazı ipuçları ve bilgi kıvrımlarına rastlanabildiği ifade edilmektedir.⁷

Ulaşılabilen kaynaklar incelendiğinde Mâtürîdî'nin döneminin ve ülkesinin alimlerinden ders aldığı konusunda ve bu alimlerin İmam Ebu Hanife'ye kadar ulaşan bir zincir oluşturdukları belirtmektedir. Mâtürîdî'nin bilinebilen hocaları Ebu Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el İyâzî, Ebu Bekr Ahmed b. İshak b. Salih el Cüzcânî, Nusayr b. Yahya el-Belhî ve Kadilkudat Muhammed b. Mukâtil er-Razî'dir.⁸

² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kitâbü't -Tevhîd, Terc. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., 7. Baskı, İstanbul, 2015, s.20.

³ Nuri TUĞLU, "Mâtürîdîliğin Hadis Anlayışı", Milet Ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, Cilt 7, Sayı 2, Mayıs – Ağustos 2010, s.95.

⁴ Talip ÖZDEŞ, "Mâtürîdî İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?", Milet ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, Cilt 7, Sayı 2, Mayıs – Ağustos 2010, s.33-34.

⁵ Mâtürîdî, .a.g.e., s.21-22.

⁶ A.g.e., s.22.

⁷ A.g.e., s.23.

⁸ A.g.e., s.23.

Mâtürîdî'nin yetiştirdiği âlimlerin ise Ebü'l Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hakîm es-Semerkindî (ö. 340/951), Ali b. Said er-Rüstüfî (ö.345/956), İbrahim el-Buharî es-Semerkindî (ö.373/984) Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî (ö.390/1000)⁹ olduğu görülmektedir. Sonuç olarak çalışmalarına bakıldığında Mâtürîdî'nin “hem akli hem de nakli ilimleri derinlemesine tahsil etmiş; onların temel ilke ve inceliklerine vakıf olduktan sonra fıkıh, tefsir ve kelim alanlarında önde gelen bir alim olduğu ve imam mevkiine yükseldiği”¹⁰ kabul edilmektedir.

Kitâbu't-Tevhîd

Mâtürîdî'nin Kitâbu't-Tevhîd adlı kitabı kelimî görüşleri açısından Mâtürîdî'nin en önemli eserlerinden biri olmasının yanında Matüridiyye akidesinin hem temel kaynağı hem de Mu'tezile başta olmak üzere çeşitli İslâmî fırkalar, bazı dinler, inançlar ve felsefî görüşler açısından en eski kaynaklardan biridir.¹¹ Bekir Topaloğlu, bu kitabın tek yazma nüshasının İngiltere'deki Cambridge Üniversitesi Kütüphanesinde bulunduğunu söylemektedir.¹²

İslam ve Türk düşüncesi açısından çok önemli olan bu kitap ne yazık ki “uzun yıllar neşir edilmemiş olması büyük bir kayıp olmuştur. Bu kaybın farkına varan Fethullah Huleyf eserin ilk neşir denemesini 1970 yılında yapmıştır. Ancak bu çalışma çok başarılı görülmemiştir.¹³ Kitâbu't-Tevhîd'in 1981 yılında İstanbul'da Hüseyin Sudi Erdoğan tarafından başarısız bir tercümesi daha yapılmıştır. Son olarak Bekir Topaloğlu ve Dr. Muhammed Aruçi'nin neşre hazırladığı eser Bekir Topaloğlu tarafından (2003 Ankara) Türkçeye çevrilmiştir.¹⁴

Kitâbu't- Tevhid'in çevirisini yapan Bekir Topaloğlu kitabın önsözünde gerek tercüme gerekse farklı çalışmaların az yapılmasına şöyle bir eleştiri yapmaktadır: “Kitabın nakli esas almakla birlikte akla fazla yer verip onu yüceltmesi ve eserin yer yer bir felsefe, bir dinler tarihi kitabı, özellikle düalist inançlara yönelik olmak üzere bir reddiye niteliğine bürünmesi de ihmal edilmesinin sebepleri arasında yer alabilir.”¹⁵

BİLGİ VE BİLGİ EDİNME YOLLARI

Mâtürîdî'ye göre dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar nakil ve akıl olmak üzere iki türdür. Ona göre **nakil ve haber**, her topluluğun güvenle uygulayacağı ve başkalarına da tavsiye edeceği yöntemlerdendir. Hatta nesnelere varlığını ve gerçekliğini benimseyenlerin yanısıra bunu şüpheli hale getiren **sofistler** bile bunu kabul etmektedir.¹⁶

Mâtürîdî, nakil bilgisinin gerekliliğiyle ilgili olarak ‘insanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini’¹⁷ söylemektedir.

Âlimimize göre bu insanların hepsinin, takip edilmesi gereken büyüklerinin olması düşüncesine sahip bulunmalarının, körü körüne başkasına uymanın(taklit) insanlar için mazur görülemeyecek hareketlerden biri olduğunun delili sayıldığını söylemektedir. “Çünkü bir insanın kendisi gibi bir diğeri de tam aksi bir kanaati benimseyebilir. İnanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olamayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan

⁹ A.g.e., s.24.

¹⁰ Mâtürîdî, a.g.e., s.23.

¹¹ A.g.e., s.26.

¹² Bekir Topaloğlu, “Kitâbu't –Tevhîd Maddesi”, D. İslam Ansiklopedisi, , Cilt. 26, İstanbul, 2002, s.118.

¹³ Emine Yarımbaş, “Ebu Mansûr el –Mâtürîdî'nin Kitâbu't-Tevhîd'i ve Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme”, Kelam Araştırmaları Dergisi, Cilt1, Sayı 2, Tokat, 2003, s.175.

¹⁴ Topaloğlu, “Kitâbu't –Tevhîd” Maddesi, a.g.e., s.119.

¹⁵ Mâtürîdî, a.g.e., s.12.

¹⁶ A.g.e., s.40.

¹⁷ A.g.e., s.39.

sunuyorsa durum değişir. Bu sebeple dinin irdelenmesi gerekli hususlarda kimin mercii bu zat(Peygamber) ise o hak yoldadır. Aslında herkes bu zatın benimsediği din çerçevesinde hakkı arayıp tanımak mecburiyetindedir.”¹⁸

Mâtürîdî dinin öğrenilmesinde başvurulacak akıl vasıtasının izahını ise şu şekilde yapmaktadır: “Evrenin sadece fenâ bulmak için vücut bulmuş olması hikmete uygun değildir; akli yerinde olan herkesin, davranışlarıyla hikmet yolundan ayrılması da ona yakıştırılmayacak bir husustur. Şu halde aklında bir parçasını oluşturduğu evrenin hikmet dışı bir temel üzerine kurulmuş veya isabetsiz ve yararsız yaratılmış olma ihtimali söz konusu olamaz. Kanıtlanan bu gerçek, evrenin, fenâyâ maruz kalmak için değil süreklilik arz etmek için yaratıldığını gösterir.”¹⁹

Mâtürîdî’ye göre “evrenin asıl yapısı birbirinden farklı tabiatlar ve zıt konumlar üzerine kurulmuştur; özellikle bileşebilenleri bir araya getiren ve ayrılması gerekenleri de ayırabilen aklın amaçlayıp yöneldiği varlık. Bu da hikmet ehlinin “küçük alem” diye isimlendirdiği insandır”.²⁰

Aklı kullanmanın gerekliliği ve bunun bilgi kaynağı olarak kabul edilmesini savunan Mâtürîdî, evreninin var oluş amacının sadece fenâ bulmaya bağlı kılınamayacağını bu şekilde kabul edilirse onun mevcudiyetinin hikmetinin boşa gideceğini, var edilişinin abes olacağını ifade etmektedir. Ona göre gerek insan türüne gerek diğer bütün canlılara, belirlenen sürelerle kadar varlıklarını devam ettirebilmeleri için gıdalar ve bedenlerini ayakta tutacak gerekler dışında bir seçenek verilmemiştir. Eğer onların yaratılmasıyla sadece fenâ bulmaları murad edilseydi mevcudiyetlerini sürdürmeye yarayan nesnelere meydana getirilmesine ihtimal kalmazdı.”²¹

Mâtürîdî, yararlı olan şeylerin, ayrıca hakkın ve güzelliklerin zıtlarından ayrılarak bilinmesini sağlayan vasıtalar hakkında farklı görüşler ileri sürenlerin olduğuna değinmektedir. **Bazılarının** meşruiyeti zihninde sübut bulan şeyle kişinin amel etmesi gerekir derken **bazılarının da** insanın **bilginin** kaynağını kavramaktan aciz olduğunu, onun sadece kendisine ilham olunan şeyle amel etmesi gerektiğini, çünkü bunun, evrenin yönetimine sahip bulunan Allah’tan geldiğini söylediğini belirtmektedir.²²

Ancak Mâtürîdî’ye göre bu iki husus bilgi vasıtası olmaktan uzaktır. Ona göre “çünkü dinler arasında tezat ve tenakuz noktalarının mevcudiyeti açıktır; hem de her din salikinin kanaatine göre kendisi haklıdır. Doğru bilgi vasıtası olan bir şeyin bu fonksiyonu işlemesi imkânsızdır, çünkü bu durumda (kişi zihninde) yanlışa bizzat doğru şeklini giydirmektedir. Yine kanaatleri realiteye bu kadar aykırı olan birine güvenmek de muhaldir, zira o, kendi ilhamına göre yanlış yolda bulunan muhalifinin nezdinde makbul sayılan bir telakkiyi doğru olarak kabul etmiştir. Burada birbirine karşı iki ayrı gruptan her birinin, görüşünü ortaya koyarken, öbüründen farklı bir delili yoktur. Bu husus (daha önce belirtildiği gibi) toplumları yok oluşa sürükleyen ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edemeyen bir kargaşa türüdür.”²³

Mâtürîdî ilginç bir yaklaşımda bulunarak “akıl sahibinin aciz kaldığı hususlarda gerçeğin kura ile belirlenmesi yönteminin” tutarsız olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre “tesadüfe bağlı olarak çıkabilecek kuraya rıza gösterilmesi için zor kullanmak kabul edilebilecek bir şey değildir. İz süren ve tahminlere dayanarak tespit eden (kahin türünden) kimsenin durumu da bundan farklı sayılmaz.”²⁴ Sonuç olarak baktığımızda Mâtürîdî kura ve kehanet gibi yöntemlerin doğruyu bulma vasıtası olarak kabul edilmesini mümkün görmemektedir.

¹⁸ Mâtürîdî, a.g.e., s.39-40.

¹⁹ A.g.e., s.40-41.

²⁰ A.g.e., s.41.

²¹ A.g.e., s.41.

²² A.g.e., s.45.

²³ A.g.e., s.45.

²⁴ Mâtürîdî, a.g.e., s.45-46

Mâtûrîdî, insanı “nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakikatül eşya) bilinmesine götüren yolların **idrak, haberler ve istidlalden** ibarettir” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre **idrak duyular yoluyla** oluşmaktadır²⁵ ve bunu inkar etmek hayvandan daha aşağı bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Böyle bir iddiaya sahip bulunan kimse ile fikri tartışmada bulunmamanın gereği hakkında ittifak edilmiştir. Zira öylesi (manevi bir olgu niteliği taşıyan) inkar edişini de, (maddi bir husus olan) bizzat kendisinin mevcudiyetini de kabul etmemektedir. Fikri tartışma (münazara) aslında bir şeyin ya zihni veya harici varlığı üzerinde yürütülür, bu kişi ise bunların hiçbirini kabul etmediği gibi yokluklarını da kabul etmez. ... Böyle inatçı birine yapılması gereken şey, anlamsız müşkülpesentliğini bırakması için organ kesme türünden şiddetli bir eyleme maruz bırakmaktır. Böyle muamele ile feryadü figan etsin maskesi düşsün.”²⁶

Mâtûrîdî'nin ikinci bilgi türü olarak kabul ettiği **Haberise** “iki nevidir. Bunların her ikisini de inkar eden önceki gruba katılmış olur. ... Onun bu davranışından kendi soyunun, adının, mahiyetini, ayrıca sahip olduğu insanîyet cevherine ve her şeye has isimlerin bilinmeyişi ve reddedilişi sonucunda çıkar. Bu durumda duyularla algılanan şeyin bilgi sağlamayışi ve görüp haber vermek istediği bir şey hakkında bilgi vermemesi söz konusudur. Peki böylesi duyuları dışında kalan hususlarla ilgili olarak kendisine ulaşacak haberlerin bilgisine nasıl sahip olacak, yahut yaşantısına ve gıdasına vesile olacak şeyleri nasıl öğrenecektir? Şüphe yok ki bunların hepsi kendisine haber yoluyla ulaşmaktadır.”²⁷

Mâtûrîdî, haberi kabul etmeyen insanlar için ise “konuşabilir olmak ve söyleneni anlamak gibi insanı temelden övülmeye değer kılan ve ona hayvanlardan üstün bir statü sağlayan Allah'ın büyük nimetine karşı nankörlük” yaptıklarını, ‘bunun ise kibir ve inadın nihai noktası’²⁸ olduğunu söylemektedir.

Mâtûrîdî, aklın tek başına kavrayamadığı konularda duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi gerekliliğine dikkat çekmektedir. Ona göre “akılların tek başına kavrayamadığı iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak algılayanların “konuşması” ve diğerrinin de kulak verip “dinlemesi” ile mümkün olur. Bunları inkar eden biriyle fikir tartışmasına girmek her ne kadar abes ise de yapıldığı takdirde yakışık alan yine de mizah yönteminin kullanılmasıdır.”²⁹ Burada **Sokrates**'in kullandığı **ironi** yönteminden bahsetmesi hem felsefe bilgisine hem de gerektiğinde kullanılmasına güzel bir örnektir.

Mâtûrîdî'nin bilgi yollarından üçüncüsü ise istidlaldir. Bu bölümde bu konu üzerine onun düşüncelerine yer verilecektir.

İstidlal(Çıkarım)

Günümüz Türkçe'sinde çıkarım ile karşılanan istidlâlın Fransızca karşılığının “**raisonnement**” olduğunu söyleyen İsmail Fenni Ertuğrul, “**inférence**” teriminin daha genel bir anlama geldiğini ve istidlâl (raisonnement), istintâc (**déduction**), istikrâ (induction) yöntemlerinin üçünü de kapsadığını belirttikten sonra **istikrâ yoluyla olan istidlâl** “inférence” denmesinin daha uygun olacağını ve çoğunlukla bu mânada kullanıldığını söylemektedir.³⁰ Sözlüklerde “**yol gösterme, rehberlik etme**” anlamındaki **delâlet** kökünden türeyen ve “**birinin rehberliğini isteme, delil arama**” gibi mânalara gelen istidlâl kelimesi mantık terimi olarak “**bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma**” anlamında kullanılmaktadır.³¹

Felsefe sözlüklerinde istidlal “**verilen bir veya daha çok önermeden sonuç çıkarma fiili veya doğru olduğu doğrudan bilinmeyen bir önermenin, doğru kabul edilen başka**

²⁵ A.g.e., s.46.

²⁶ A.g.e., s.46.

²⁷ A.g.e., s.47.

²⁸ A.g.e., s.47.

²⁹ A.g.e., s.47.

³⁰ Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlâl Maddesi”, D. İslam Ansiklopedisi, Cilt.23, 2001, s.323.

³¹ A.g.e., s.323.

önermelere dayanarak doğruluğunun ispat edilmesi³² şeklinde ifade edilmektedir. Başka bir tanımda ise Akarsu çıkarımı “**doğruluğu doğrudan doğruya bilinmeyen bir önermenin, doğru olarak kabul edilmiş olan başka önermelerle bağlantısına dayanarak doğruluğunu çıkarma işlemi**”³³ olarak tanımlamaktadır.

İstidlâl bir zihin amelîyesi olduğundan çeşitli istidlâl tiplerinin araştırılması psikoloji ve mantığın ortak alanıdır. Ancak mantık, hakikat olanı ortaya koymak için kendi geçerliliği açısından farklı istidlâl tiplerini inceler; değerlerine göre sıralama yapar; sonuç veren ve vermeyen istidlâl şekillerini birbirinden ayırır.³⁴ İstidlâlin **doğrudan çıkarım** ve **dolaylı çıkarım** olarak bilinen **iki çeşidi** vardır. **Doğrudan çıkarım**, “*tek bir önermeye dayanarak yapılan çıkarımdır*”. **Dolaylı çıkarım** da ise “*birden çok önerme söz konusudur*”. Dolaylı çıkarımda eğer iki önermeden bir sonuç elde edilmesi söz konusu ise bu çıkarım “**kıyas**” (Sillojizm) adını alır. Eğer ikiden çok önerme söz konusuysa bu durumda bir **zincirleme çıkarımdan** söz etmek gerekir.³⁵

Başka bir tasnife göre ise istidlâl önce vasitasız ve vasıtalı olarak iki kısma ayrılır. İslâm mantıkçılarının “ahkâmü'l-kazâyâ” (önermeler arası ilişkiler), Batı mantıkçılarının genellikle “**istidlâl**” (akıl yürütme raisonnement) bölümü içinde inceledikleri vasitasız istidlâller bir **öncüllüdür**. Vasıtalı istidlâle (dolaylı akıl yürütme-inférence médiata) gelince bunda sonuç önermesine ulaşabilmek için aralarında ortak bir terimin bulunduğu birden çok önermeye ihtiyaç vardır. Klasik mantıkçılar bu anlamda **istidlâli**, **kıyas** (tasım-syllogisme), **istikrâ** (tümevarım-induction) ve **temsîl** (benzeşim-analogie) şeklinde üç kısma ayırırlar. Bazı mantıkçılara göre ise **vasıtalı istidlâli** istintac (déduction), istikrâ ve temsîl kısımlarına ayırmak daha doğru olur. Çünkü istintac kıyastan daha geneldir. Her kıyas istintacdır, fakat her istintac kıyas değildir.³⁶

Çoğunlukla **istidlâl ile hüccet** eş anlamlı terimler gibi kullanılmakla birlikte bu ikisi tamamıyla aynı şey değildir. Zira mastar kalıbında türetilmiş bir kelime olan istidlâl bir dizi zihnî faaliyeti ifade eder; o da bilinmeyen bir hükmü (önerme) ortaya çıkarmak amacıyla bilinen hükümlerin düzenlenmesi ve birbirine bağlanmasıdır. Bu sebeple mantıkçılar **istidlâli** “**maksadı ispat etmek için delil ortaya koyma**” olarak tanımlamışlardır. Bu tanım, istidlâlin zihne ait bir dizi işlem (faaliyet) olduğu anlamını teyit eder. **Hüccet** ise mastar değil isim olup kelime kalıbına **girmiş tam, apaçık bir hükmüdür**. İstidlâl zihnî bir faaliyet dizisini izlemesinden dolayı olgunlaşır, açıklık kazanır ve dille ifade edilir. İstidlâlin aldığı bu son şekil üzerine de hüccet ortaya çıkar. Psikoloji alanı ise istidlâli verdiği bilginin geçerliliği veya geçersizliği yönünden araştırmayıp istidlâl yaparken zihnin nasıl bir ameliye yürüttüğünü anlamaya çalışır.³⁷

Mâtürîdî'ye göre akıl yürütme yoluyla bilgi edinmenin gerekliliği birkaç esasa dayanmaktadır. Bu **esaslardan biri** gerek duyu gerek haber yoluyla bilgi edinirken istidlale olan zaruri ihtiyaçtır. Bu da duyulardan uzak bulunan veya çok küçük hacimli olan nesnelere söz konusudur. Ayrıca gelen haberin yanılmaya ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dahil olduğunun belirlenmesi, **bundan başka peygamberlerin mucizeleriyle**, sihirbaz ve diğerlerinin göz bağıcılığının ayırt edilmesi ve mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkaladeliklerde düşünülebilecek beşeri yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır; ta ki gerçek bütünlüğüyle, batıl da zulmetiyle ortaya çıksın.³⁸

Mâtürîdî'nindüşünceleri incelendiğinde akıl yürütme veya felsefi metodun gerekliliğinin olduğuna dikkat çektiği görülmektedir. Ona göre “Allah, kendi katından olduğu

³² S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, 6. Baskı, Akçağ Yay., Ankara, 1996, s.70.

³³ Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Savaş Yay., 3. Baskı, Ankara, 1984, s. 31.

³⁴ Bingöl, a.g.e., s.323.

³⁵ Şafak Ural, Temel Mantık, 2. Baskı, Çantay Kitapevi, İstanbul, 1995, s.73.

³⁶ Bingöl, a.g.e., s.323.

³⁷ Bingöl, a.g.e., s.323.

³⁸ Mâtürîdî, a.g.e., s.49-50.

harikulade delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir.”³⁹ Bu düşüncesini de bazı deliller göstererek açıklamaktadır. Bunlardan birincisi “insanların ve cinlerin benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı Kur’an’dır.”⁴⁰ Bununla birlikte Kur’an-ı Kerim’de geçen bazı ayetlerden örnekler vererek Allah’ın çeşitli ayetleriyle istidlali emrettiğine dikkat çekmektedir.

1. “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur’an’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi? İyi bilin ki, onlar Rablerine kavuşma konusunda şüphe içindedirler. İyi bilin ki, O, her şeyi kuşatandır.”⁴¹

2. “Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır! Göğe bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiştir! Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmişlerdir! Yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır!”⁴²,

3. “Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”⁴³

4. “Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?”⁴⁴

Mâtürîdî, Kur’an-ı Kerim’de daha başka ayetlerin de olduğunu ve bunların istidlale teşvik ettiğini, duyulur alem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kıldığını, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emrettiğini ve bu yöntemin kişileri gerçeğe vakıf kıldığını, onlara isabetli yolu gösterdiğini haber verdiğini⁴⁵ söyleyerek bizzat ayetlerin insanı düşünmeye teşvik ettiğine dikkat çekmektedir.

Mâtürîdî’ye göre “akıl yürütmeyi inkar eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlalin gerekliliğinin bir delili olmuştur, demek ki kendisini bertaraf etmenin yolu yine kendisidir.”⁴⁶ Bu açıklamalar göstermektedir ki Mâtürîdî felsefi metodu, akıl yürütmeyi inkar etmek ancak yine akıl kullanılarak yapılabilir. Bu açıklama bu gün bizim de kullandığımız felsefeyi eleştirmek de felsefe yapmaktır sözüne benzemektedir.

İmam Mâtürîdî akıl yürütmenin önemini anlatmak için başka bir örnek daha vermektedir. Ona göre “kainatta mevcut hikmetlerin bilinmesi gerekmektedir, çünkü böylesinin hikmetten uzak olarak meydana getirilmiş olması söz konusu değildir. Ayrıca evrende bulunup da yaratıcısını kanıtlayan yahut ta kendi kendine oluşumunu gösteren, yaratılmış mı, ezeli mi olduğunu belgeleyen hususların da bilinmesi zaruridir. Bütün bunlar istidlalden başka bir yöntemle bilinmesi mümkün olmayan şeylerdir.”⁴⁷

Akıl yürütmenin gerekliliğini açıklamak için bir başka hususta ise Mâtürîdî şöyle demektedir: “İnsan yaratılmışları yönetmek yeteneği ile sivrilmiş, bu uğurda güçlülere göğüs girmek, onlar için aklen elverişli bulunanı araştırmak, iyi güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşünenlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmaktan ibarettir, başka bir yöntem de mevcut değildir.”⁴⁸

³⁹ A.g.e., s.50.

⁴⁰ A.g.e., s.50.

⁴¹ Fussilet 41/53-54.

⁴² Gâşiyeye 88/17-20.

⁴³ Bakara 2/164.

⁴⁴ Zâriyat 51/20-21.

⁴⁵ Mâtürîdî, a.g.e., s.50.

⁴⁶ A.g.e., s.50.

⁴⁷ A.g.e., s.51.

⁴⁸ A.g.e., s.51.

Mâtürîdî insanların, fevkalade durumların ortaya çıkışı ve şüphelerin üşüşüp gelişi halinde herkesin sığınacağı şeyin tefekkür ve istidlalden ibaret olduğunu, bununda istidlalin gerçeklere kılavuzluk ettiğini ve onun sayesinde hakikatlere ulaşabildiğini gösterdiğini, benzer bir şekilde karışan her şeyin ayırt edilmesi algılanmasını sağlayan duyu ile mümkünlüğünü ve istidlalin de bunun gibi olduğunu söylemektedir. Bu düşüncelerini şu örneği vererek açıklamaktadır: Tıpkı renklerin karışması durumunda göze, seslerin karışması halinde kulağa başvurduğu gibi.⁴⁹

Mâtürîdî, insanın nesne ve olayları anlama, iyi ve kötü filleri ayırma ile bilgilerin doğruluğunu ancak akıl, tefekkür ve istidlalle mümkün olacağını ifade etmektedir. Ona göre “aslında nesne ve olayların meşru oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile –şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilebilecek nihai bilgi sadece akıl çerçevesindedir ve bir de sadece tefekkür ve istidlale ulaşabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Zararlı ve yararlı olan insan emeği ürünü şeyler de aynı durumdadır.”⁵⁰

Mâtürîdî'nin düşüncesinde “insan fizyolojik bir yapıya ve bir akla sahip kılınarak yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğu tabiatın istemediği, çirkin gördüğü de onun nefret etmediği bir şey olabilir ya da akıl ile tabiat arasında bir defasında uyumsuzluk, diğerinde ise uygunluk bulunabilir. Şu halde isabetli olanın, söz konusu ettiğimiz grup ve türlerden hangisinin statüsünde bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmektir.”⁵¹

Mâtürîdî, bilgi elde etme vasıtası olarak kabul ettiği duyu, haber ve istidlali bilgiyi kabul etmeyenleri özellikle agnostikler ve şüphecilerin adlarını zikrederek eleştirmektedir. Ona göre “görme bozukluğu ile uyku halinde ve bir de cismin uzaklığı ve küçüklüğü durumunda nesnelere gerçekliklerine ulaşamaz, bunların kalkması halinde ise ulaşılır. Böyle farklılıklar doğuran realite idrakin gereği olup kişinin bunu inkar etmesi mümkün değildir.”⁵² Bu fikirlere mensup olanların söyledikleri konular Mâtürîdî'ye göre tamamen idrak ile ilgilidir. İddia edilen nedenler anlamayı etkileyebilir ancak bilgiyi değil.

Mâtürîdî, duyunun idrakini benimsediği halde yaygınlık kazandıktan sonra içine yalan karışabileceği endişesiyle haberi (bilgi vasıtası olarak) inkar edenlerin durumunu da bir öncekine benzer şekilde eleştirmektedir. Ona göre zevk veren nesnelere ve arzu edilen maddeler hakkında yararlanılması açısından haber verilmesi o türdendir ki, bunlarda bulunan lezzet ve yararlılık haber yoluyla bildirilmeseydi akıl sahibi hiçbir insan bizzat onu deneme tehlikesini üstlenemezdi. Nesnelere zararlarında sakınma durumu da aynıdır, öncekiler tarafından denenmeden gerçekleşemez; insanlar bütün bu sonuçlara ancak haber vasıtasıyla ulaşabilmişlerdir. Kazanç yolları, hayatın çeşitli problemlerinin çözümü, risklerden uzak kalma ve benzeri hususlarda –ki bunların yararları insanların dünyalarına ve bedenlerine raci olur- aynı temele dayanır; zara veren şeyler karşısındaki durum da aynı paraleldedir. Şu halde ortaya çıkmıştır ki haberi benimseyen kişiyi bu hareketine iten şey haber yoluyla kanıtlanan haramlar ve nefsi aşırı arzuların alıkoyma faktörüdür. Sonuç olarak duyu ve haber yöntemlerinden herhangi biri açıklayıcı bir delil olmadan öbürüne oranla tercihe şayan bir konumda bulunmamaktadır.⁵³

Mâtürîdî, duyu ve haberin vereceği bilgiyi kabul edip de istidlal yoluyla elde edilecek bilgiyi reddedenlerin durumunu da aynı doğrultuda değerlendirmektedir. Ona göre “böylesi dünya ile yararları, ayrıca istidlale bağlı olup duyu ve haber yoluyla hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamadığı ilerde gerçekleşecek hususları pekala aklıyla kavrayabilmektedir ve

⁴⁹ A.g.e., s.51.

⁵⁰ Mâtürîdî, a.g.e., s.51.

⁵¹ A.g.e., s.51.

⁵² A.g.e., s.53.

⁵³ A.g.e., s.53.

bunda isabet ihtimali de mevcuttur. Haberin doğru veya yalan oluşu da akıl yoluyla tespit edilebilir.⁵⁴

İmam Mâtürîdî, istidlali kabul etmeyene, hakkında duyuşsal bilgi bulunmayan her bilinen şey için “bunu ne ile bildin?” diye sorulması gerektiğini söylemektedir. Ona göre “eğer “haberle” derse haberin realiteye uygun olup olmadığını nasıl bildiği sorulur. Bu soru çerçevesine arzu edilen ve sakınılan bütün yararlı ve zararlı şeyler dahildir. Şu da var ki kaçınılmaz bir zorunluluk kişinin gördüğü ve işittiği şeyler hakkında da düşünmeyi mecbur kılar, ta ki alemin menşesine, yaratılmış veya ezeli olduğuna vakıf olsun.”⁵⁵

Mâtürîdî’ye göre istidlale konu teşkil etmesi yasak olacak herhangi bir şey hakkında gerçekten istidlale konu olmasını yasaklayan ne bir haber ne de duyu ürünü bir bilgi mevcuttur. Buna göre istidlali reddeden kimse bu reddini yine istidlale dayanarak yapmaktadır.⁵⁶

Mâtürîdî’nin düşüncesinde “bir defa algılanmış bulunan mesela insan, ateş veya herhangi bir şeyin tanınması (tekrar algılanması) ancak daha önce tanınanla istidlal edilmesi yoluyla mümkün olur. Şayet insan nesnelere tanımak için önceki bilgi ve algılarıyla istidlalde bulunmayacak olsa (hiçbir şeyi tanımayacak ve) hiçbir kimse ile insani ilişkiler içinde bulunmayacaktı. Hem de böylesi bir kimsenin öğretip yol göstermesini de kabul edemez, çünkü yol gösterecek kişinin kim olduğunu bildirecek bir delile sahip değildir, ancak sözü edilen öğreticinin önce haber vermesi suretiyle delilin bulunması mümkündür (bu tür bir haber ise bilgi sunabilmek için istidlale ihtiyaç göstermektedir). Sabit olmuştur ki bütün bunlar birer istidlaldır ve istidlal gereklidir.”⁵⁷

Tefekkür yoluyla bilgi edinme hakkında savunma

Kitâbü’t –Tevhîd’i tercüme eden Bekir Topaloğlu daha sonraki bölümlerde geçen istidlal ile kısmın kitabın başındaki istidlal kısmından farklı olduğunu ifade etmektedir. İkinci kısımdaki istidlal ile bilgilerine Mâtürîdî bir grup şöyle demiştir diyerek başlamaktadır: Tefekkürü terk etmek daha salim bir yoldur, çünkü istidlalde bulunan kişi doğruya ulaşmaktan emin olamaz. Bir de tefekkür ve istidlal yönteminde, kişinin kesin delil ve nihai sonucu elde etme vecibesini kendine gerekli kılma pozisyonu mevcuttur, hâlbuki kişi istidlale girişmeseydi böyle bir tehlikeye maruz kalmayacaktı. Şöyle ki istidlal olmasaydı murâd-ı ilahiyeye tam isabet adına etrafında dolaştığı zan veya batıl alanı önüne açılmayacaktı. Çünkü tefekkür ve araştırmada kendisinin ulaşacağı sonucun gerçek olduğunu belirlemeye mecbur eden bir irade vardır, bunun yanında üzerinde durulacak konuda bir taraftan rahmani bir ilhamın gelip gelmediğinin tereddüdü, diğer yönden de şeytani bir vesvesenin üşüşmesinden sakınma telaşı mevcuttur. Buna mukabil tefekkür ve araştırmanın terkedilmesi halinde bunlardan emin olunmaktadır, bu durumda kişi için alternatifleri birbirinden ayırt etmeye mecbur edecek fikri bir açılım söz konusu olmadığı gibi onu araştırmaya sevk edecek zihni bir hareket de mevcut değildir.”⁵⁸

Tefekkür ve istidlali gerekli gören grup ise şöyle demektedir: “Kişinin bunu terk etmesinde, şüphe yok ki kendi mahvoluşunun faktörü mevcuttur. Çünkü istidlalin gerekliliği önceki bir istidlalin özentisiyle değil, gerçekten düşünmeyi ve araştırmayı sağlayan akıl yeteneğinin tersiyle ortaya çıkmaktadır. İnsan akıl sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanımakta ve diğer canlılardan üstünlüğünü de onun sayesinde anlamaktadır. Yine yaratıkların yönetilmesindeki insiyatif ancak onunla sağlanabilmektedir. Bir de hayatın tadını alan, uzun süre yaşama arzusu ve gelebilecek ölüm tehlikelerinden büyük bir elem duyma hissine sahip kılınan insanın yok oluşu endişesine kapılması tabiidir. Bu sebeple o, kendisince uygun olan, en çok zevk verip arzu edilen şeyleri sağlayıp sürdüreceği niteliği taşıyan vasıtaları tespit

⁵⁴ A.g.e., s.54.

⁵⁵ Mâtürîdî, a.g.e., s.54.

⁵⁶ A.g.e., s.54.

⁵⁷ A.g.e., s.54.

⁵⁸ A.g.e., s.216.

etmenin yolunu mutlaka araştıracaktır. Bunun yanında nesne ve olayların zararlarını haber verip sakınmasının, yararlı olanlarını bildirip elde etmesini sağlayacak bir “belirleyici” tespit etmeden hayatı pahasına her şeyi denemeye kişinin akli müsaade etmez. Söz konusu belirleme işi, ya vereceği bilgilere güveneceği ve göstereceği hareket tarzında hainlik yapmasından emin olacağı bir kişiyi tespit etme yoluyla olur –ki bu durumda her konudaki davranış biçimi bu kişiden gelecek emirle belirlenir- yahut da insan kendi başına, sonucun zararlı mı yararlı mı olacağını gösterecek kadar az bir şeyi deneme gayretine girişir; burada denenecek şey az olacağından deneyeni ölüme götürmeyeceğinden emin olunabilir. Bu şıkların her ikisinde de istidlal ve araştırmanın gereği belirgindir.⁵⁹

Tefekkür ve istidlali gerekli gören grubun düşüncesine göre “aslında insan aşağı arzulara sahip kılındığı ve nefsi tarafından maddi zevklere itildiği için kendisine gelebilecek nahoş ve elem verici halleri bilmez; bu bilgisizlik onu ister istemez öz varlığının konumu hakkında düşünmeye sevk eder: bu konumu nasıl elde edebilmiş, o her zaman böyle miymiş yahut hangi faktörle bu duruma gelebilmiştir? İnsan, kendi varlığının hallerini araştırmayı ihmal etmesine müsaade etmeyecek bazı deruni faktörlerden (havâtır) uzak kalmaz; öyle ki bu araştırmasıyla o, mevcudiyetinin prensiplerine vakıf olsun ve bunun kendi kendine mi oluştuğunun veya bizzat yaratıp yönetme gücüne sahip bulunan bir varlık sayesinde mi meydana geldiğinin idrakine ulaşsın! Şunu da belirtmek gerekir ki insan dirlik ve düzenine vesile olanla bunları bozan şeyleri, ayrıca sahip bulunduğu maddi-manevi imkanlarıyla bunları koruma yöntemlerini bilmeye mecburdur. Bütün bunlarda düşünmeye ve kesin sonuçlara ulaşmaya mecburiyet derecesinde ihtiyaç bulunduğu ortadadır.⁶⁰

İnsan şunu da bilir ki kendisine düşünmemeyi telkin eden his şeytani vesveseden başka bir şey değildir; çünkü böyle bir davranış ancak şeytanın işi olabilir, amacı da kişiyi aklının ürününü toplamaktan alıkoymak, fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan bu ilahi emaneti kullanmak konusunda onu korkutmaktır. Bu söylediklerimizin delili şudur: insanın, nesneneler (alem) hakkında fikir yürütmek suretiyle aklını kullanması, bu sayede onların başlangıç ve sonuçlarıyla ilgili olarak gizli kalan yönlerini ve ayrıca sonradan vücut bulup bir yaratıcının varlığına delil oluşturmalarını tespit edip öğrenmesi kendisini nefsanî arzulardan alıkoymaktır. Nasıl ki bedenî organlarından herhangi birini kendisine tevdi edilen faydalarından menetmek veya onu fonksiyonlarından uzaklaştırmak asla isabetli olmayıp, aksine organı zararlı pozisyonlardan korumak ve yararlı yollarda kullanmak yerine getirilmesi gereken bir ödevse, yararlar ile zararların belirlenmesine vasita olan akıl ve istidlalin de ihmal edilmemesi daha büyük bir önemle gereklidir.⁶¹

Mâtürîdî’ye göre düşünen bir insan aklına gelebilecek fikirler açısından üç alternatifi aşmaz: a- Onun düşüncesi ya kendini, yaratılmış olduğu ve iyi davranışına mükafat, kötü davranışına ise ceza ile karşılık veren bir yaratıcısının bulunduğu şuuru erdirecektir; bu sebeple kişi yaratıcısının gazabını celbeden şeylerden sakınır, O’nun rızasına götüren davranışlara yönelir ve böylelikle mutluluk bulup dünya ve ahiret şerefine nail olur. b- veya düşüncesi onu sözünü ettiğimiz hususları reddetmeye götürür ve bu durumda çeşitli dünya zevklerinden faydalanır; göreceği ceza ise onu ahirette bekleyedursun. c- yahut da kişinin istidlali onu, davet edildiği gerçeğin iç yüzünü anlama kapısının kapalı olduğu sonucuna götürür; bu durumda da gönlü huzura kavuşur ve zaman zaman zihnine gelebilecek fikirlerin doğuracağı korku ortadan kalkar. Hulasa istidlalden ayrılmayan bir insan düşünce eyleminde her açıdan karlı olduğunu anlamakta gecikmez.⁶²

Mâtürîdî, bu düşünceler karşısında öyle denilirse: Allah Teala’nın, kulun akli yeteneği açısından anlamayacağı şeyleri (iman etmesi için) emretmesi mümkün olduğuna göre,

⁵⁹ Mâtürîdî, a.g.e., s.217.

⁶⁰ A.g.e., s.217.

⁶¹ A.g.e., s.218.

⁶² Mâtürîdî, a.g.e., s.218.

anlayamayacağı şeylerle ona hitap etmesi (ve mükellef tutması) neden mümkün olmasın?⁶³ Ona şöyle cevap verilir: ilk bakışta aralarında fark yok gibidir, fakat senin dile getirdiğin şekilde mutlak bir hüküm vermek isabetli olmaz. Aklın uyarılıp harekete geçirilmesi veya nakli hitabın yönelmesi suretiyle Allah'ın emrettiği hiçbir şey yoktur ki anlaşılması için yine O'nun koyduğu bir yol bulunmasın! Anlama yeteneği bunu taşımayacak seviyede olan kişi ilahi emrin dışında kalır. Ne var ki bu konuların yöntemleri farklı olup her birinin hangi türden olabileceği yine tefekkür ve istidlalle bilinir.”⁶⁴

Mâtürîdî, buna karşı eğer derse: Duyulur alemde kölenin efendisine şöyle demesinden daha makbul bir mazeret bulunamaz: “benim davranışımın seni öfkelenendirdiğini biliyordum ki terk etseydim, şayet bilseydim asla yapmazdım.” Peki bu durum neden ilahi hikmet çerçevesinde makbul sayılmamıştır?”⁶⁵

Mâtürîdî, şöyle cevap verilir der: “Bu tür bir özür dilemenin biz insanlar arasında hoş karşılanmamasının sebebi efendinin verdiği emrin hikmetine kılavuzluk edecek bir şeyin bulunmayışdır. Bütün yaratılmışlık özelliklerinden münezze bulunan Allah ise kuluna emrettiği her şey için kılavuz koymuş, zihnini düşünce ve ilhamlarla (havâtır) harekete geçirmiş ve yine kulunu çeşitli ibretler vasıtasıyla da uyarmıştır. Dolayısıyla kulun kusur işlemesi aklını kullanmasını terk etmesi sebebiyle vuku bulmuştur, bu ise onun bir fiilidir; kul özür beyan ederken kendini mahkum etmiş bir duruma düşmektedir, çünkü kendi (iradi) fiiliyle istidlalden vazgeçmiştir.”⁶⁶

Mâtürîdî, açıklamalarına şöyle devam etmektedir: “Meselenin odak noktası şudur ki gerek Allah'ı gerek O'nun emrini bilmek ancak istidlalle idrak edilebilecek kesbî-iradi bir olgudur(araz). Allah kendi kulunun yapısına, akıl yürütmesi için esas alacağı ve aynı zamanda varlığının bel kemiğini oluşturan muhtelif fizyolojik ve psikolojik haller tevdi etmiştir. Bir de daha önce açıkladığımız üzere hayatın zaruretleri insanı istidlale yöneltip tefekküre sevkeder; mesela müşahede ettiği çeşitli halleri, kendi organları, yarar ve zararları gibi. Öyle ki bunları bilmemesi mahvolmasını, bilmesi de dirlik ve düzeni sonuçlandırır. Bunlar sayesinde dirlik ve düzen elde etmesiyle de şunu bilmiş olur ki hem kendini hem de mevcudiyetine sebep teşkil eden varlığı bilmesine onu mecbur eden söz konusu halleri bizzat kendisi yaratıp yönetmiş değildir.”⁶⁷

Mâtürîdî, Muhammed b. Şebib'in cisimlerin yaratılmışlığı hakkında istidlalinden bahsettikten sonra cevap vermektedir:“Şebib cisimlerin sonradan yaratılmış olduğu konusunda şöyle bir istidlalde bulunmuştur:⁶⁸Mâtürîdî'ye göre “başarı Allah'ın yardımıyla mümkündür- birden fazla tanrı telakkisinde tanrılardan her biri diğerini ortadan kaldırma gücüne ya sahiptir veya değildir, yahut da onlardan sadece biri bu gücü elinde bulundurmaktadır. Şayet birinci veya ikinci şık söz konusu ise tanrıların her ikisine de acz gelmiş olur; üstelik rakibini yok etme eylemi kuvvet kullanarak gerçekleşmediği takdir de bunu başka çarelerle yapmanın yollarını bilmeyişi gibi bir çıkmaz daha söz konusudur. Eğer tanrılardan sadece biri buna muktedir ise diğerinin tanrılığı düşer, çünkü güçlü tanrı diğerinin, hükümranlığına karşı çıkmasına ve rububiyetinde rekabet etmesine müsaade etmemekte ve hükümranlığı kendisine has kılma gücüne sahip bulunmaktadır. Aslında aciz ve cahil olan bir varlık rab ve görünen-görünmeyen alemlerin sahibi olmaya değil, emir ve kumanda altına alınan bir köle olmaya layıktır.” burada ortaya konan gerçekler zulmet ve nur inancını benimseyenin görüşünü çürütür. Çünkü nur geleceğini bilememiş ve diğerinin tuzağına düşmüştür, zulmet de nura kötülük yapma fonksiyonundan alıkonmuştur; üstelik nur ile zulmetin bütünlükleri bozulmuş, halleri dağınık bir pozisyon almıştır, öyle ki onlardan her biri

⁶³ A.g.e., s.218.

⁶⁴ A.g.e., s.219.

⁶⁵ A.g.e., s.219.

⁶⁶ A.g.e., s.219.

⁶⁷ A.g.e., s.219.

⁶⁸ A.g.e., s.220.

hükümranlığını izhar etmek ve kendisine ait olan alemleri tasarrufu altına almaktan da aciz kalmıştır. Rabbimiz böylesi bir sığata sahip olmaktan münezze ve beridir.⁶⁹

Mâtürîdî, düalistlerin benimsediği telakkiye “iki tanrıdan her birinin bir yönden sonlu diğeryönlerden ise bundan münezze olduklarını gerektirir. Eğer münezze oluş öncesizliğin göstergesi ise sınırlı oluş yönünde sonradanlık gerekli hale gelir, değilse bütününde sonradanlık hali gerçekleşir”⁷⁰ diyerek cevap vermektedir.

Sonuç

Mâtürîdî, dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtaları nakil ve akıl olmak üzere iki çeşit olarak kabul etmektedir. Ona göre bu iki yol, her topluluğun güvenle uygulayacağı ve başkalarına da tavsiye edeceği yöntemlerdendir.

Mâtürîdî, dini bilginin üretilmesinde ve öğrenilmesinde aklın yanı sıra nakle de başvurulması gereken, birbiriyle çatışan değil uyum içerisinde çalışan iki ayrı kaynak olarak görür. Akıllı kullanmanın gerekliliği ve bunun bilgi kaynağı olarak kabul edilmesini savunan Mâtürîdî, evreninin var oluş amacının sadece fenâ bulmaya bağlı kılınamayacağını bu şekilde kabul edilirse onun mevcudiyetinin hikmetinin boşa gideceğini, var edilişinin abes olacağını ifade etmektedir.

Mâtürîdî, insanı nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakikatül eşya) bilinmesine götüren yolların idrak, haberler ve istidlalden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre idrak duyular yoluyla oluşmaktadır ve bunu inkar etmek hayvandan daha aşağı bir durumu ortaya çıkarmaktadır.

Mâtürîdî'nin ikinci bilgi türü olarak kabul ettiği Haber ise iki çeşittir ve bunların her ikisini de inkar eden önceki gruba katılmış olur. Mâtürîdî, aklın tek başına kavrayamadığı konularda duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Mâtürîdî'nin bilgi yollarından üçüncüsü ise istidlaldir. İstidlal sözlüklerde “yol gösterme, rehberlik etme” anlamındaki delâlet kökünden türeyen ve “birinin rehberliğini isteme, delil arama” gibi mânalara gelen istidlâl kelimesi mantık terimi olarak “bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma” anlamında kullanılmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre akıl yürütme yoluyla bilgi edinmenin gerekliliği birkaç esasa dayanmaktadır. Bu esaslardan biri gerek duyu gerek haber yoluyla bilgi edinirken istidlale olan zaruri ihtiyaçtır. Bu da duyulardan uzak bulunan veya çok küçük hacimli olan nesnelere söz konusudur. Ayrıca gelen haberin yanılmaya ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dahil olduğunun belirlenmesi, bundan başka peygamberlerin mucizeleriyle, sihirbaz ve diğerlerinin göz bağıcılığının ayırt edilmesi ve mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkaladeliklerde düşünölebilecek beşeri yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda her şeyin bütün yönleriyle açıklığa kavuşması için akıl yürütmeye ihtiyaç vardır.

Mâtürîdî, yaptığı açıklamalarla ve Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden verdiği örneklerle insanın istidlale teşvik edildiğini, duyulur alem aracılığı ile duyulmayan anlaşılabilirliğini, bu ayetlerin düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emrettiğini ve bu yöntemin kişileri gerçeğe ulaştıracak yollardan biri olarak, onlara isabetli yolu göstereceğini söylemektedir.

Yukarıda yapılan açıklamalarda Mâtürîdî'nin felsefi metodu, akıl yürütmeyi inkar etmenin ancak yine akıl kullanılarak yapılabileceğini, insanın doğruyu bulmak için mutlaka aklını kullanması gerektiğine vurgu yaptığını görmekteyiz. Bu açıklama bu gün de kullanılan felsefeyi eleştirmek de felsefe yapmaktır sözüne benzemektedir. Sonuç olarak Mâtürîdî, bilgi elde etme vasıtası olarak kabul ettiği duyu, haber ve istidlali bilgiyi kabul etmeyenleri özellikle de agnostikler ve şüphecilerin adlarını da zikrederek eleştirmektedir.

⁶⁹ Mâtürîdî, a.g.e., s.223.

⁷⁰ A.g.e., s.224.

Kaynakça

- Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Kitâbü't –Tevhîd, Terc. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., 7. Baskı, İstanbul, 2015.
- Nuri TUĞLU, “Mâturîdîliğin Hadis Anlayışı”, Milel Ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, Cilt 7, Sayı 2, Mayıs – Ağustos 2010.
- Talip ÖZDEŞ, “Mâturîdî İslam’ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?”, Milel ve Nihal İnanç, kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, Cilt 7, Sayı 2, Mayıs – Ağustos 2010.
- Bekir Topaloğlu, “Kitâbü't –Tevhîd Maddesi”, D. İslam Ansiklopedisi, , Cilt. 26, İstanbul, 2002.
- Emine Yarımbaş, “Ebu Mansûr el –Mâturîdî’nin Kitâbu’t-Tevhîd’i ve Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme”, Kelam Araştırmaları Dergisi, Cilt1, Sayı 2, Tokat, 2003.
- Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlâl Maddesi”, D. İslam Ansiklopedisi, Cilt.23, 2001.
- S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, 6. Baskı, Akçağ Yay., Ankara, 1996.
- Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Savaş Yay., 3. Baskı, Ankara, 1984.
- Şafak Ural, Temel Mantık, 2. Baskı, Çantay Kitapevi, İstanbul, 1995.

MÂTURÎDÎ'DE TARİHİN TEOLOJİK YORUMU

Theological Interpretation of History in al-Mâtûrîdî

Rıza KORKMAZGÖZ¹

Özet

Allah-insan ilişkisine dair referansta bulunduğumuz temel kavramlar aynı zamanda Allah-tarih ilişkisinin keyfiyetini de belirlemektedir. Bir mütekellim ve müfessir olarak Mâtûrîdî'nin hangi kavramlar üzerinden söz konusu bu ilişkiyi kurduğunu tespit etmek bu çalışmanın temel meselesini teşkil edecektir. Bu çerçevede öncelikle Allah-insan ve Allah-tabiat ilişkisi genel hatlarıyla ortaya konacak, ikinci aşamada Mâtûrîdî'nin düşünce dünyasında Allah-tarih ilişkisinin boyutları araştırılacaktır. Son tahlilde Mâtûrîdî tarihi zorunlu bir süreç olarak değil, aksine ilahi ve beşeri iradenin belirlediği mümkün bir varlık alanı olarak yorumlamaktadır. Buna göre tüm tarihi oluşumlar, bir yönüyle Allah'ın takdir ve yaratmasına konu olurken, diğer yönden insanın hür seçimlerinin sonucu olarak değerlendirilir.

Anahtar Kelimeler:Mâtûrîdî, Tarih, Sünnetullah, Tevhîd, Hikmet, İrade

Abstract

The basic concepts we refer to concerning the relationship between Allah and man determines at same time the nature of Allah-history relation. On which premises al-Mâtûrîdî, a leading theologian and interpreter of Qu'ran, based this relationship is the main issue of this study. The main goal of this study is to how al-Mâtûrîdî determine this relationship through which concepts a theologians and commentator al-Mâtûrîdî how. In this context firstly Allah-man and Allah-nature relationship will be analysed, secondly dimensions of Allah-history relation in al-Mâtûrîdî's understanding will be examined. To conclude al-Mâtûrîdî interprets the history not as a compulsory process, on the contrary as a possible existence field determined by divine and human will. Accordingly historical events are subjected to divine will on the one hand, the result of human free will on the other.

Key Words: al-Mâtûrîdî, History Sunnat Allah Uniqueness of Allah, Wisdom, Free Will

Giriş

İslam inancının varlık anlayışının ve kozmolojisinin temelinde *Kelime-i tevhîd* ve onunla tam bir bütünlük arz eden *tenzih* prensibi vardır. Tevhîd her şeyin bir şeyle ve bir şeyin her şeyle olan ilişkisini ifade eder. Tevhîdin nefy yönü varlık hiyerarşisinde her hangi bir eşitlik ve şirk unsurunu reddederken, isbât yönü tüm varlığı Mutlak Bir'e itaate ve teslimiyete davet eder. Tenzih prensibi ise mutlak olan ile göreceli olan yaratılmışlar âlemi arasında mutlak bir varlık hiyerarşinin idrakini oluşturur. (Davutoğlu:1996, 5) Bu bakımdan klasik İslam düşüncesi Allah'ı merkeze alan (teosentrik) bir yapı arz eder. Kelam, felsefe, tasavvuf ve fıkıh gibi İslam düşüncesinde akla dayalı ilimler, çeşitli derecelerle de olsa Allah'ı merkeze alırlar. (Hanefî: 2001, 206) Bu varlık görüşü Descartes'in "cogito"sunda olduğu gibi düşünceye dayalı yani antroposentrik bir algı değil, Allah'ın varlığından hareketle anlam arayışını ifade eden teosentrik bir telakkidir. Bu telakki içerisinde "Allah dışındaki her şey" (Sâbûnî: 1979, 19) olarak tanımlanan âlem, *fâil-i muhtâr* olan Allah'ın fiili olarak kabul edilir ve dolayısıyla gerek tabiat gerekse tarih alanı Allah'ın yaratmasının dışında görülmez.

Aydınlanmayla birlikte pozitif bir disiplin olarak görülen tarih, klasik çağlarda teoloji ve edebiyatın bir yan dalı olarak değerlendirilmekteydi. Modern bilim paradigması bilimleri

¹ Yrd. Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, riza.korkmazgoz@omu.edu.tr

teolojinin aleyhine olmak üzere, bağımsız birer disiplin olarak birbirinden ayırdı. Varlığı ve gerçekliği parçalayan bu bakış, parçacı bir perspektife yol açtı. Bu perspektifin tartışılmaya başlanmasıyla birlikte tarih ve teoloji ilişkisinin yeniden ele alınması gerekmiştir. (Evkuran: 2007, 47)

Tarihin teolojik bir tema olarak değerlendirileceği alan, genel olarak Allah-âlem ilişkisi ve daha özelde ise Allah- insan ilişkisi düzlemidir. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin tarih görüşünün ortaya konabilmesi için öncelikle tabiat ve insan görüşünün netleştirilmesi gerekmektedir.

1. Mâtürîdî'nin Tabiat Görüşü

Yaşadığı Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinde âlemin kıdemine inanan Dehriye'nin ve düalist grupların bulunması, Mâtürîdî'yi Allah'ın kıdemi, varlığı ve birliği konularına ve bunun yanında tüm varlığın Allah'ın irade, kudret ve yaratmasının eseri olduğu meselesine özel bir önem vermesine sebep olmuştur. Bu çerçevede âlemin ezeli bir maddeden çıktığı veya sudur ettiği temel fikri üzerinde birleşen tüm felsefi düşünceleri reddetmektedir. (Mâtürîdî: 2010, 94-95; Mâtürîdî: 2014, 80-81)

Mâtürîdî ilk varoluşta kendiliğinden etkin ezeli bir madde anlayışını reddettiği gibi, şu an devam etmekte olan varlık ve olaylarda da kendiliğinden fonksiyoner sabit tabiat fikrini kabul etmemektedir. Bu bakımdan Mâtürîdî duyulur âlemde sebep-sonuç arasındaki düzenli ilişkinin ancak hikmet sahibi bir yaratıcının varlığıyla mümkün hale geleceğini düşünmektedir. Yani yapısal özelliği bulunan her şeyin (zû tab')bulunduğu halden başka bir hale geçmesi ancak harici bir etkiyle mümkün olur. Şöyle ki mesela ateşe yakma, pamuğa da yanma özelliği veren Allah'tır; yoksa hiçbir nesne sahip olduğu özelliği kendi elde etmiş değildir. Zira cansız, şuarsuz, bilgisiz ve iradesiz nesnelere amaçlı ve düzenli sonuçlar üretmeleri mümkün değildir. Öyleyse âlemdeki nizam âlim bir yaratıcının yaratış ve yönetişiyle gerçekleşmektedir. (Mâtürîdî: 2010, 220, 96; Mâtürîdî: 2014, 237, 82)

Bu bağlamda Mâtürîdî evrenin yaratılışını, kendilerinden nelerin doğabileceği veya kendileriyle birlikte nelerin var olabileceğinden habersiz olan tabiatlara, yıldızlara, bilgisiz ve kör Tanrılara şuarsuz ezeli maddeye dayandırılmayacağını, bunu mümkün görenlerin zekâsında ve bilgisinde ciddi sıkıntılar olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre varlık her şeyden müstağni, mutlak kudret sahibi, her şeyin bilgisine sahip, fail-i muhtar bir varlığın fiilidir. (Mâtürîdî: 2010, 237; Mâtürîdî: 2014, 257)

Mâtürîdî, genel kelami düşüncede olduğu gibi, tabiattaki oluş ve bozuluşu, nesne ve olayları cevher-araz yöntemiyle açıklar; fakat Demokritos'un atomcu görüşünde olduğu gibi bunun mekanizme dayandırılmasının yanlış olduğunu, aksine tabiatın dışında başka bir varlığın gerçek sebep kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. (Mâtürîdî: 2010, 81-82; Mâtürîdî: 2010, 63) Buna göre Mâtürîdî sebep ve sonucun birbirinden tamamen ayrı olduğunu, bu ikisini bir araya getirenin ve gerçek etki sahibi olanın bu ikisin dışında olan Allah olduğunu söyler. Zira Mâtürîdî'ye göre bir cismin zıt arazları kabul etmesinin sebebi bizzat kendisi olamaz. Çünkü dâhili bir mekanizmanın söz konusu olması durumunda cismin kendi hali üzere kalıp zıt durumlara girme ihtimali yoktur. Hâlbuki cisim sürekli olarak zıt arazlardan birisi üzeredir. Bu durum ancak cismin dışında bir etki gücünün varlığını gerektirir. Yine cismin fena ve beka niteliği de cismin dışındaki nitelikler olması sebebiyle, bunların da sebebi yine cismin kendisi değildir. Çünkü fena ve beka cisme sonradan arız olan iki niteliktir. Cismin iki niteliği de kabul etmesi, iradeli bir varlığın bu iki arazın sebebi olduğunu ispat eder. Mâtürîdî bu noktada âlemin ezeli olmayıp ilahi yaratmanın konusu olduğunu kabul etmekle birlikte fena ve beka konusuna olumsuz yaklaşarak harici bir faktör olmadan cisimlerin kendi kendilerine devamını mümkün gören Mu'tezile'nin çelişkiye düştüğünü ifade eder. Çünkü ona göre cisimlerin kendi kendine devamı mümkün olsaydı, kendi kendine var olması da mümkün olurdu. (Mâtürîdî: 2010, 82; Mâtürîdî: 2014, 64) Buna göre Mâtürîdî'nin varlıktaki sürekliliği, Allah'ın beka arazını sürekli yaratmasıyla izah etmekte olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Mâtürîdî cevherle arazlar arasında tam bir ayırım (teğâyür)

(Mâtürîdî: 2010, 83; Mâtürîdî: 2014, 65) kabul etmekle, esasında, varlığın ilk var oluşunda ve devamında bizatihi kendisinin etken sebep olmadığını, yani varlık ve olaylardaki sürekliliğin sabit tabiatların bir sonucu olmadığını, aksine bunun varlığın dışında ezeli ve irade sahibi bir varlığın fiili olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda sebep ile sonuç arasında, sebepten kaynaklanan bir gerektirlik ilişkisinden söz edilemez.

2. Mâtürîdî'de İnsan Görüşü

2.1. İnsan mükellef bir varlıktır

Mâtürîdî insanın mükellef bir varlık olarak yaratıldığını, dolayısıyla Allah'ın onun akli idrakine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel gösterdiğini, bununla birlikte insanı özgür iradesiyle iyi olanı kötü olana tercih edebilecek bir yapıda yarattığını ifade etmektedir. Buna göre insanda iyi-kötü kavramlarıyla iyiyi kötüye tercih etme istidadı fitridir. Bu temel üzerinde insan bilgiye müşahede, akıl ve nakille ulaşır. İmtihana tabi tutulan insan emredilen iyi amelleri yapmakla, yasaklanana kötü davranışlardan da sakınmakla mükellef tutulmuştur. Böylece insan sebepler dairesinde her dereceye yükselmeye, her erdemini elde edilmesini sağlayan temel ilkeye ulaşmaya imkân bulur. Dolayısıyla insanı imtihan için yaratan Allah, başarılı olabilmesi için onu uygun bir fitratla yaratmış ve yaratılış gayesini gerçekleştirecek imkânları insan iradesine âmâde kılmıştır.(Mâtürîdî: 2010, 301-302; Mâtürîdî: 2014, 339-340) Bu, her tür olumlu gelişme imkânlarının insanlara emanet edildiğinin ifadesidir.

2.2. Mâtürîdî'de Fiil-Halk Nazariyesi

Kelamcılar irade hürriyeti konusuna kulların fiilleri açısından yaklaşmışlardır. Yani fiilin insana nispeti hakiki midir yoksa mecâzî midir? Fiil üzerinde Allah'ın ve insanın etkisi ne kadardır? Fiillerin Allah'ın takdir ve yaratmasıyla ilişkisi nasıldır? Mâtürîdî'ye göre hayır ve şerrin cevherinin yaratıcısı Allah olduğu gibi, hayır-şer tüm insan fiillerinin yaratana da O'dur. Bu âlem bütünüyle O'nun mülküdür ve O'nun mahlûku olmayan hiçbir şey yoktur. Aksi düşünce Allah'a hükümlanlığında ortak nispet etmeyi gerektirir. (Mâtürîdî: 2010, 239; Mâtürîdî: 2014, 259-260)

Mâtürîdî kulların fiillerinin Allah'ın yaratmasına konu olmasının anlamını üç maddede özetler. İlk olarak bu fiiller Allah'ın ezeli ve kesin ilmiyle kuşatılmış ve Levh-i Mahfuz'a kaydedilmiştir. Eşya ve olaylar bu yazıya uygun olarak vücut bulur. İkinci olarak ihtiyari fiiller İlâhi iradenin taallukuyla meydana gelirler. Bu irade harici bir varlık tarafından baskı ve cebir altına alınamaz; aksine her şey bu iradeye uygun şekilde vücut bulur. Üçüncü olarak ihtiyari fiiller Allah'ın ezeli kaza ve takdirine uygun olarak meydana gelir. Buna göre Allah her şeyi hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh bakımından taşıdığı mahiyet üzere planlamış ve yaratmıştır. (Mâtürîdî: 2010, 371, 372, 375, 376, 395, 395; Mâtürîdî: 2014, 426, 427, 432, 433, 442, 458, 460)

Mâtürîdî'ye göre her şeyin kaza, kader ve ilâhi iradeye uygun olarak meydana gelmesi insanı cebir altında bırakmaz. Çünkü Allah'ın kaza, takdir ve iradesi, Allah'ın ezeli ilmiyle bunların seçilip tercih edileceğini bilmesine tabidir. İlâhi ilim kulların tercihleriyle ilgilidir. Bu bakımdan insanlar O'nun yaratması neticesinde kendi tercihlerini gerçekleştirirler. Ayrıca insanlar işledikleri fiillerin Allah tarafından takdir ve kaza edildiğine dair ne bir bilgi, ne belge ve ne de bir iletişime sahiptirler. Ayrıca insan kendisinin fail, yaptığına güç yetiren ve yaptığıının zıddına da güç yetiren bir durumda olduğunu pekâlâ bilmektedir. Bu herkesin kendi benliğinde hissettiği ve inkârı mümkün olmayan bir realitedir. (Mâtürîdî: 2010, 398-400; Mâtürîdî: 2014, 463-465)

Bu bakımdan Mâtürîdî insanlara hakikat manasında fiil nispet etmenin zorunlu olduğu kanaatindedir. Bu husus nakil, akıl ve zaruri bilgi ile sabittir. Şöyle ki Kur'an'da fiilin emredilmesi ve yasaklanması ile fiile azap ve mükâfat bağlanması, fiilin gerçek manada insan izafe edilmesini gerektirmektedir.(Fussilet 41/40; el-Hac 22/77; el-Bakara, 2/167; es-Secde 32/17; ez-Zilzâl 99/7; en-Nahl 16/90)

İnsanın iradi fiillerin gerçek faili olduğu aklen de sabittir. Şöyle ki, şayet bu fiiller hakiki manada Allah'a izafe edilse, bu durumda hem emredenin hem de emre muhatap olanın, yine fiilin sonunda vaat edilen mükâfat veya cezayı hak edecek olanın Allah olacak olması söz konudur ki bu aklen çirkin ve hikmete aykırıdır. Hatta bu durumda Rabb da kul da, yaratan da yaratılan da O olmuş olur ve ortada başka bir varlıktan söz edilemez. Diğer taraftan insan zaruri olarak kendi yaptıklarında hür, fâil ve kâsîp olduğunu hisseder. Duyusal olarak ulaşılan bu bilgi yok sayılacak olursa, duyularla elde edilecek bütün bilgilerin de yok sayılması mümkün olurdu. Mâtürîdî bu çerçevede insana mecazen fiil izafe eden cebri görüşü reddetmektedir. (Mâtürîdî: 2010, 305-307; Mâtürîdî: 2014, 344-346) Ona göre fiiller mahiyetleri itibariyle Allah tarafından yaratılmaları ve yokken O'nun tarafından icat edilmeleri açısından Allah'a, kesbedilmeleri ve işlenmeleri açısından insanlara aittir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bir fiil üzerinde farklı cihetlerden iki iradenin de etkin olduğuna inandığı görülmektedir. Onun ifadesiyle "...kesb açısından ve hakikat manasında kullara ait bulunan ihtiyari fiil aynı zamanda yaratmak açısından ve hakikat manasında Allah'a aittir." (Mâtürîdî: 2010, 309; Mâtürîdî: 2010, 349) Buna göre Mâtürîdî fiili bütünüyle insan izafe eden Mu'tezile ile Allah'a izafe edip insanı etkisiz hale getiren Cebriyye arasında orta bir yol tutmuştur.

Mâtürîdî'ye göre ihtiyari veya ızdırari tüm hareketler Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir ancak zaruri hareket çeşidi acz halinde de gerçekleşir; ihtiyari hareket ise kudretle birlikte oluşur. (Mâtürîdî: 2010, 358; Mâtürîdî: 2014, 409) Mâtürîdî'ye göre ihtiyari fiillerde kudret, kulun kudrete yönelik isteği, tercihi ve meyli nispetinde oluşur. İrade oluşmadıkça kudret de oluşmaz. Ancak bu kudret hedef fiil için sarfedilmez ise o fiilin meydana gelmesi de söz konusu olamaz. Zira kudret fiilin hem yapma hem de yapmama yönlerine salahiyetlidir. Bununla birlikte fiilin oluşmasına zemin hazırlayan haller ve sebepler fiille kaim olmakla birlikte, varlıklarını sürdürebilmeleri iki şarta bağlıdır. Birincisi en başından beri fiil için sağlıklı ve elverişli olmak, ikincisi ise Allah'ın araz olan fiil kudretini sürekli yaratmasıdır (ibka). (Mâtürîdî: 2010, 357-358, 352; Mâtürîdî: 2010, 408-410, 403)

Buna göre Mâtürîdî ihtiyari fiillerde kudretin oluşumunu yine insanın irade ve tercihine bağlı görmektedir. İrade varsa kudretin mutlaka vücut bulacağını düşünmektedir. Ancak bu kudretin fiil üzerinde tesir icra etmesi Allah'ın beka arazını yaratmasıyla mümkün olabilecektir. Buna göre tarihi alanın oluşumu bir yönden insanın iradesine, diğer yönden Allah'ın yaratmasına dayanmaktadır.

3. Mâtürîdî'nin Tarih Görüşünün Temel Nitelikleri

3.1. İlahilik

Ortaçağ'ın kapanmasıyla, tarihe Tanrısal bir planın açılımı olarak bakan tüm felsefeler reddedildi ve 15. Asırdan itibaren İtalya'da ortaya çıkıp, ardından Fransa başta olmak üzere Batı Avrupa'ya kayan Rönesans'la (Yeniden Doğuş) beraber insanı temele alan "insancı tarih görüşü" benimsendi. (Collingwood: 2007, 102) Bu felsefe içerisinde insan ve doğaya dair aşkın esaslara dayalı açıklama biçimleri terk edilerek, kutsaldan koparılmış ve akıl temeli üzerine yükselen yeni açıklamalar yapılmıştır. (Duralı: 2003, 17-24) Bu anlayış Hümanizm'i doğurdu. Hümanizm basit insancılık veya insandan yana olmayı değil, Tanrıya karşı insandan yana olmayı ifade eder. Artık insan, Tanrıdan uzak ve ona rağmen yaşayan ve ondan özgürleştiği oranda insan olarak var olabilen bir özne-varlıktır. (Evkuran: 2007, 46) Burada İnsan kutsalla tüm bağlarını koparmış, yalnızca dünyaya yönelmiş ve dolayısıyla dünyadaki yaşayışını oluşturan doku, maddi ilişkiler ağından ibaret hale gelmiştir. (Duralı: 2003, 19)

İslam düşüncesinde ise tabii veya tarihsel tüm varlık alanları Allah'ın ilim, irade takdir ve kazasına uygun bir şekilde tecelli etmeleri cihetiyle teolojik, ama aynı zamanda gerçek anlamda insanın tarihsel eylemlerinden oluşuyor olması yönüyle antropolojik bir karakter arz eder. (Düzgün: 2005, 223) Diğer taraftan Peygamberler göndererek iradesine uygun bir değişimi gerçekleştirmek isteyen Allah, her topluma ve döneme uygun hüküm ve programlar ortaya koymaktadır. İşte İlahi değişim projesi, şeriat ve İlahi vahye bağlı olması açısından

teolojik ve aynı zamanda, değişim ancak beşeri bir faaliyet sonucu tarihselleştiği için insani bir karakter arz etmektedir. (es-Sadr: 1996, 49) Biz Kur'an'da tarihin ilahi yönünü en iyi ifade ettiğini düşündüğümüz "âyet" ve "eyyamullah" kavramları etrafında Mâtürîdî'nin düşüncesini ortaya koyup, buradan tarihe bakışını tespit etmeye çalışacağız.

Kur'an her bir peygambere verilen şeriatı (Bakara 2/106; Nahl 16/101 vb.), mucizeleri (Bakara 2/118,145; Ali İmran 3/49, 50; Maide 5/114; En'am 6/35, 37, 109; A'raf 7/106; Ra'd 13/38 vb.) ve ilahi vahiyleri (Bakara 2/211, 252; En'am 6/4, 124; Ali İmran 3/7, 58 vb.) ayet olarak isimlendirdiği gibi, bir bütün olarak kâinatı ve içindekileri, vahdaniyetinin ve ulûhiyetinin açık delil ve işaretleri anlamında ayet olarak nitelemektedir. (Bakara 2/248,259; Ali İmran 3/41,49; En'am 6/25; A'raf 7/73; Yunus 10/92; Yusuf 12/105; İsrâ 17/12; Nahl 16/11,13,65,67,69; Fussilet 41/53; Zariyat 51/20 vb.) Mâtürîdî tüm varlığın ancak düşünenler için Allah'ın vahdaniyetinin, hikmetinin, ilminin ve mükemmel tedbirinin açık işaretleri (âyât) leri olduğunu ifade eder. (Mâtürîdî: 2006, 7/385).

Aynı şekilde tarihsel alan söz konusu olduğunda helak edilen tüm geçmiş milletlerin helakinde ve kurtuluşa eren tüm kavimlerin kurtuluşunda Allah'ın iradesinin, kudretinin, vahdaniyetinin, rahmetinin, nusretinin, yaratmasının, rızık vermesinin, öldürmesinin ve diriltmesinin (İbn Âşûr: 1984, 22/180) açık delilleri ve sonradan gelecek toplumlar için de bir ibret ve ders anlamında "açık ayetler" olduğu beyan edilir. Mâtürîdî tüm Kur'an kıssaları için şöyle bir yargıda bulunuyor: "Musa, Lût, İbrahim, Hûd, Semud kıssaları ve bunlar gibi tüm haberler "yeryüzünde, gönülden inanmış olanlar için ilahi işaretler (âyât) vardır" (Zâriyât 51/20) ayetinin yorumudur. Zira Allah'ın yeryüzündeki âyetleri iki şekilde olur. Birincisi, Allah'ın yeryüzünde yaratmış olduğu mahlûkat dairesinde, ikincisi ise, önceki toplumlardan Peygamberleri yalanlayanlar ve tasdik edenlerin haberleri dairesindedir. Yani Peygamberleri yalanladığından dolayı helak edilenlerin helakinde, Peygamberleri tasdik ettiklerinden dolayı kurtulanların kurtuluşunda, öğüt almak isteyenler için çok açık mesajlar (âyât) vardır. Dolayısıyla burada zikredilen haber ve kıssalar, "yeryüzünde gönülden inanmış olanlar için ilahi işaretler (âyât) vardır" ayetinin tefsiri durumundadır." (Mâtürîdî: 2006, 14/146-147)

Kur'an'da tarihi olaylar için "âyet/âyât" ifadesinin kullanılması, tarih alanının Allah'ın irade, kudret, ilim ve hikmetinin açık işaret ve delillerini içerdiği anlamına gelir. Bu bakımdan tarihi ilahi iradenin objektifleşmesinden ibaret görmek mümkündür. Bu çerçevede tarihsel eylemlerin ayet olma vasfı, tarihin ilahi karakterine bir atıf olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda bu niteleme, tarihin akledilebilir ve keşfedilebilir yapısına işaret etmektedir. Bu bakımdan Kur'an'ın teolojik tarih algısı, Tanrının tarihle tüm bağlarının koparıldığı tüm seküler, profan ve deist tarih algılarının karşısında yer almaktadır.

Yine Kur'an'da tarih kelimesine karşılık kullanılacak kelimelerden belki de en başta geleni "eyyamullah"tır. "Eyyamullah" terkinde Kur'an'ın teosentrik dünyası dikkatleri çekmektedir. İslam'dan önceki dönemde "dehr" (Casiye 45/24) adı verilen zorba bir ilah, insan ve onun tarihi üzerinde hâkim güç kabul edilirken "eyyamullah" terimiyle Kur'an, Allah'ı mutlak güç ve otorite olarak tarihin merkezine yerleştirmektedir. (Korkmazgöz: 2012, 158) Eyyamullah terkinde "eyyam" ve Allah kelimelerinden oluşmaktadır. Bu terkipte tarih anlamına gelen eyyam, failine yani Allah ismine izafe edilmiştir. Bu itibarla Kur'an'ın tarih algısında Allah tarihin failidir.

"Andolsun ki Musa'yı da: Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allah'ın (geçmiş kavimlerin başına getirdiği felâket) günlerini hatırlat, diye mucizelerimizle gönderdik. Şüphesiz ki bunda çok sabırlı, çok şükreden herkes için ibretler vardır." (İbrahim 14.5)

Mâtürîdî'nin naklettiğine göre, Katade "eyyamullah" ifadesini olumlu bir manada "Allah'ın nimetleri" (Mâtürîdî: 2006, 7/459) yani "Allah'ın bir topluma ihsan ve ikram günleri" olarak tefsir etmiştir. Bazıları da "eyyamullah"ı olumsuz bir anlamı içerecek şekilde, helak anlamında, "Allah'ın yarattığı geçmiş olaylar ve hadiseler" şeklinde tefsir etmişlerdir. Mâtürîdî bu anlamdan hareketle yukarıdaki ayetin "geçmiş toplumlar peygamberlerini

yalanlayınca, Allah'ın, onları helak edişiiyle ilgili olarak meydana getirdiği hadiseleri onlara hatırlat"(Mâtürîdî: 2006, 7/459) şeklinde anlaşılabilceğini ifade etmiştir.

Mâtürîdî, ayette geçen "*eyyamullah*" ifadesinin olumlu ve olumsuz her iki manayı da içermesinin muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bu kavram bir taraftan iman edenlerin azap ve helakten kurtarıldıkları nimet günlerini işaret ederken, diğcr taraftan inkârcıların yalanları sebebiyle uğradıkları helak günlerini ifade etmektedir. Bu bakımdan hem helake hem de nimete muhtemel olan "Allah'ın günleri", ilahi kudret ve otoritenin kendisinde tecelli ettiği tarihin kendisidir. (Mâtürîdî: 2006, 7/459) Dolayısıyla Allah'n Musa'dan kavmine hatırlatmasını istediği "Allah'n günleri", hem Firavunu'un İsrailoğulları üzerindeki zulüm günlerini hem de bu zulümden ilahi yardımla kurtulma günlerini kapsamaktadır. (Mâtürîdî: 2006, 7/460) Buna göre "eyyamullah" isimlendirmesi bağlamında tarihteki nimet veya helak, iyi veya kötü tüm oluşumlar ilahi iradeye nispet edilmektedir. Bu da tarihin ilahi karakterine bir atıf olarak alınabilir.

3.2. Yasallık

Yeniçağ'ın başlarında önce Keppler ve Galileo'nin, sonra da Newton'un getirdiği bilim ilkeleri ve yöntemleri bütün doğa alanlarına uygulanmıştı. Doğanın bütün alanları pozitif bilimlerce işlendiği için artık insanın dünya ve hayat görüşünde de pozitif bilimlerin onayından geçen tasarımlar kullanılmalıydı. Bilim adamları doğa bilimleriyle doğa hakkında bir takım yasalar keşfedince, sosyal alanda da benzer yasalar keşfetmeye yönelmişler, sosyal alanın kanunları keşfedilince, toplumun rasyonel bir şekilde yönetilebileceği düşünölmüşü. Toplumsal yasalarla bunalımların ve devrimlerin önüne geçilebilecek, sanayi devriminin getirdiği reformlar sistemli bir şekilde uygulanma imkânı bulacaktı. İnsanı doğanın bir parçası olarak gören bu düşünce geldiği son noktada insanı kendine yabancılaştırdı ve dolayısıyla mutsuzluğunun sebebi oldu.

Kur'an hayatın ve canlıların kendine bağlı olarak işlevsellik kazandığı ilahi yasalardan söz eder. Kur'an baştan sona geçmiş toplumların başlarından geçen hadiselerin anlatıldığı bir tarih kitabı olmamakla birlikte, olayları, durumları ve şartları bilinçli ve bilimsel bir şekilde ele alıp inceleyebilmek ve sosyal olayların nasıl meydana geldiğini tespit edebilmek için yeterli olacak kadar tarihsel kıssalara değinir. Bu kıssalar, okuyana tarihin kendine özgü kuralları ve yasaları olduğunu açık bir şekilde haykırmaktadır. (es-Sadr: 1996, 53) Bu yasalar, tarihi, sosyal ve psikolojik bütün hareketlere hükmeden yasalar olarak, toplumların gelişme ve çöküşlerini belirler. Bu yasaların keşfi toplumların önüne her türlü gelişmenin yollarını açarken, onlardan gaflet hali de her türlü çöküşün ve geri kalmanın sebebi olarak ortaya konur. (Gazali: 2005, 118) Söz konusu yasalar mümin veya inkârcı bütün insanları kapsamaktadır. Böyle olduğu için Kur'an "*Onlar hiç mi yeryüzünde gezip dolaşmazlar? Bu sayede kendisiyle akledcekleri bir kalbe ya da işitecekleri bir kulağa sahip olsalardı ya! Ama şu da var ki; gözler kör olmaz, fakat asıl kör olan göğüslerdeki kalplerdir*" (Hac22:46) diyerek insanlık tarihini incelememizi ve ibretler almamızı istemektedir. Mâtürîdî şayet insanlar tarihe ibret gözüyle baksalar veya haberleri iyi dinleseler, geçmiş milletlerin helak olma sebeplerini anlayacaklarını ve benzer bir davranış içerisinde asla bulunmayacaklarını ifade eder. (Mâtürîdî, Te'vilât: 9/389)

Zaman ve mekân içinde olan her şey, zaman ve mekânın değişmesiyle dönüşüme uğrar. Geçen zaman gelecek zaman üzerinde iz bırakarak geçer ve bu izler geleceğin tarihini çizer. (Baykara: 1960, 61) Bu bağlamda tarih aslında değişimin tarihidir. Diğcr taraftan hem değişimin gerçekleşmesi hem de fark edilebilmesi için "değişmeyen"in varlığını da kabul etmek zorunludur. Bu bakımdan Kur'an ve tarih arasındaki irtibat kurulurken süreç içerisindeki kalıcı ve değişken olanın mahiyetinin ele alınması gerekir. Görgün: 2000, 128-129) Kur'an tarihin kalıcı, yasalı yapısını değişik kavram ve terimlerle ifade eder. Bunların en başında da "*sünnetullah*" şemsiye kavramı gelir.

Sünnet, işlek yol, yüzün görünen ön kısmı, tabiat, huy, durum, şeriat, kendine tabi olunan davranış veya kendine uyulan örnek anlamlarına gelir. Cevherî: 1979, 5/2138-2139;

İbn Manzur:ty., 3/2123; Isfehani: 1961, 286; Reşit Rıza: 1361, 4/140) İslam öncesinde Arabın sünnet kelimesinden "orijinal, sürekli ve belli bir standarda oturmuş (iyi-kötü) davranış biçimi"ni anlamaktaydı (Özsoy: 1999, 53).

Kur'an'da ikisi çoğul olmak üzere on altı defa geçen sünnet kelimesi, iki yerde "sünen" olarak (Ali İmran 3:137; Nisa 4:26), diğer yerlerde ise tamlama içinde yer almaktadır. Kur'an'da "sünnet" kelimesinin tüm kullanımlarının kâfirlerin akıbetleriyle ilgili tehdit ve uyarı, diğer yandan mü'minleri tebşir ve teselli nitelikli olduğu görülmektedir. Bu çerçevede sünnetullah Allah'ın değişmez tarih yasaları olarak tanımlanabilir. Mâtürîdî'nin de sünnetullah ifadesine bu anlamı verdiği görülmektedir.

"Çünkü onlar yeryüzünde büyüklük taslıyor ve kötü tuzaklar kuruyorlardı. Hâlbuki kişi kazdığı kuyuya kendi düşer. Onlar öncekilerin kanunundan (onlara uygulanandan) başkasını mı bekliyorlar? Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın, Allah'ın kanununda kesinlikle bir sapma da bulamazsın." (Fatır 35.43)

Mâtürîdî Allah'ın sünnetinin, hakka karşı inat ve kibir gösterenlerin helak edilmeleri şeklinde olduğunu ifade ederek, Kur'an'da toplumsal değişim bağlamında kullanılan *sünnet*, *sünen*, *Sünnetullah* ve *sünnetü'l-evvelin* ifadelerinin helak, azap, yok oluş vb. olumsuz kullanımlarına dikkat çekmiştir. (Mâtürîdî: 2006, 8/15, 336; 9/75; 12/55; 13/102) Helak, hakka sırt dönen kişi ve toplumların toptan yok edilmeleri şeklinde olabileceği gibi, onlardan ilahi rahmetin çekilmesi, rahmet edilmemesi şeklinde de olabilmektedir. (Mâtürîdî: 2006, 8/336) Buna göre sünnetullah, çoğunlukla, sebebi değişse de, hak eden kişi ve toplumların için sonunda helaki yaşamaları olarak anlaşılmıştır. Bu ilahi yasa ve hüküm tüm zamanlar ve toplumlar için geçerlidir; Allah kendi koymuş olduğu yasına aykırı davranmadığı gibi, hiçbir güç de bu ilahi kanunları değiştiremez. Yani helak şekilleri değişse de ilahi yasalar asla değişmez. (Mâtürîdî: 2006, 12/55-56) Bu açıdan ilahi yasalar neseldir; muhatabının kim olduğuna bakmadan, gerekli şartlar oluştuğunda hükmünü icra eder.

"Sizden önce nice (milletler hakkında) ilâhî kanunlar gelip geçmiştir. Onun için, yeryüzünde gezin dolaşın da (Allah'ın âyetlerini) yalan sayanların âkıbeti ne olmuş, görün! Bu, bütün insanlığa bir açıklamadır; takvâ sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür." (Âl-i İmrân 3.137-138)

Mâtürîdî'ye göre bu ayetteki "sünen" kelimesi "itaat edip hakka tabi olanlar için mükâfat, gerçeğe muhalefet edip isyan edenler için de azap hükmü (ilahi yasalar) olabileceği gibi "şer'i hükümler"i de ifade edebilir fakat kendisinin ilk şıkkı tercih ettiği görülmektedir. Buna göre Kur'an gerek yeryüzünü gezerek gerekse Kur'an'da geçmiş milletlerin haberlerini okuyarak tefekkür edip ibret almayı tavsiye etmekte, aksi takdirde tarihin tekerrür edeceğini bildirmektedir. Söz konusu bu ilahi yasaların tüm insanlığa beyan olması, onların objektif karakterine bir atıf olarak görülebilir. (Mâtürîdî: 2006, 2/430-431)

Kur'an'da sünnetullah yani "ilahi uygulama ve hüküm" anlamında başka kelimelerinde kullanıldığı görülmektedir. Mâtürîdî *kelimetullah*, çoğulu *kelimâtullah*, ve *kelimetü Rabbik* şeklindeki kullanımları, Allah'ın *hüccetleri* ve *burhanları* (Mâtürîdî: 2006, 5/52) veya müminler için *va'di*, inkarcılar için de *va'idi* (tehdit) (Mâtürîdî: 2006, 5/191) anlamında olmak üzere müminlere yönelik zafer ve inkarcılara yönelik değişmez helak yasaları olarak şeklinde tevil etmiştir. Buna göre Allah'ın ayetlerini yalanlayan tüm ümmetlerin helaki veya bir müddet ertelenip dönmedikleri takdirde daha sonra helak edilmesi Allah'ın değişmez tarih uygulamalarıdır. (Mâtürîdî: 2006, 7/24)

Mâtürîdî *"bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şırmamış elebaşlarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece kavl onlara hak olur (o ülke, helâke müstehak olur); biz de orayı darmadağın ederiz"* (el-İsrâ 17/16) ayetinde geçen *kavl* kelimesini "önceki ümmetler için geçerli olan sünnetullah" (Mâtürîdî, 2006: 8/245 şeklinde tefsir etmiştir.

Allah'ın toplumlara yönelik uygulamaları ve hükmü anlamına gelen bu kelimelerin failine yani Allah'a izafe edilmesi, tarihin Rabbânî bir nitelik taşıdığını ifade eder. Bu

bakımdan sünnetullah başlığı altında toplayabileceğimiz ilahi yasaları pozitivist bir mantıkla eşya ve olayların akışından sorumlu yasalar olarak tanımlamak mümkün değildir. Buna göre yasa dediğimiz şey Allah'ın eşyayı yaratma ve yarattığını devam ettirme hükmünden ibarettir. Kelamcılarının ifadesiyle *âdetullahtır*. Bu bakımdan Allah eşyaya gerekli özelliği verip kendi akışına bırakmıştır veya Allah dünya için çizmiş olduğu yasalara bağlı bir yöneticidir (Sıddikî, 1990, 20-25) demek doğru değildir.

Mâtürîdî'nin tüm varlığı Allah'ın ilim, hikmet, tedbir ve vahdaniyetinin işaretleri (âyât) olarak tanımlamasında hareketle ilahi yasaların belli bir düzen ve süreklilik arz ettiği fikrinde olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Aksi takdirde varlığın anlamsız ve boş yaratıldığı şeklinde kabul edilmesi imkânsız bir sonuç ortaya çıkacaktır. Buna göre Mâtürîdî ibret alınmadığı takdirde tarihte aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağı görüşündedir.

"Gerçek şu ki, zulüm işleyenler, (geçmişteki) arkadaşları gibi (kötülükten) paylarını alacaklardır: öyleyse (akibetlerini) çabuklaştırmayı benden istemesinler!" (Zariyât 51.59)

Mâtürîdî tüm zalimlerin aynı kötü sonu paylaşacaklarını ifade ederek ayette kullanılan *zenub* - نوب kelimesinin azap ve helakte tıpa tıp aynılığı ifade eden bir temsil olduğunu belirtir. (Mâtürîdî: 2006, 14/161) Ebu Bekir el Esam *zenubu* "Arapların su paylaştığı büyük kova" olarak tarif etmiştir. Araplar adetleri olduğu üzere toplanırlar kovalarını kuyuya salırlar ve her biri sırayla sudan kendi payını alırdı. Dolayısıyla ayet Mekkelilere: "Ey Mekkeliler! Kuyuya kovanın salınıp da herkesin sırasıyla kendi payını aldığı gibi, sizden önceki inkârcıların azaptan aldıkları payın aynısını alma konusunda acele etmeyin" demektir. İbn Abbas zalimlerin azap ve helake uğrama konusunda birbirlerini takip etmeleri gerçeğinden dolayı azabın *zenub* olarak isimlendirildiği görüşündedir. (Mâtürîdî: 2006, 14/161) Buna göre inkâr ve zulüm günahında ortak olan tüm toplumlar, sünnetullah gereği, aynı acı sonu yaşama konusunda da ortaktırlar. Buna göre geçmiş ümmetler inkârları ve peygamberleri yalanlamaları sebebiyle helak edildiler. Tüm inanç ve tutumlarında onlar gibi olanlar, Allah'ın azabından nasıl emin olabilirler? İnkârda ve yalanlamada ortak olanların, helakte de ortak olmaları Sünnetullah gereğidir. (Mâtürîdî: 2006, 9/247) Tarihin bu yasalı yapısında Allah'ın yasaklarından sakınan akıl sahipleri için apaçık deliller vardır.

Bir başka ayette, benzer bir üslupla, "*sünnetullah*"ın "*kapsayıcılık*", "*süreklilik*" ve "*değişmezlik*" özellikleri şöyle ifade ediliyor: "*Halen yurtlarında gezip dolaştıkları kendilerinden önceki nice nesilleri helâk edişimiz onları doğru yola sevkmedi mi? Bunlarda elbette ibretler vardır. Hâlâ kulak vermezler mi?*" (Secde 32.26. Benzer ayetler için bkz. A'raf 7.92; Meryem 19.98; Hac 22.45-46; Neml 27.52)

Mâtürîdî'ye göre ayet, tarihi bir ibret vesikası olarak takdim etmekte ve "*hâlâ kulak vermiyorlar mı?*" diyerek Mekkelileri ibret almaya davet etmektedir. Mâtürîdî bu ifade için "onların meskenlerinden gelip geçtikleri halde gerçeği görmüyorlar mı?", "inkârcıların başına gelen azabın niçin geldiğine dair kendilerine anlatılan hikâyeleri işitmiyorlar mı?", "önceki kavimlerin niçin helak edilip köklerinin kesildiğini akledip de inkârlarından vazgeçmiyorlar mı?", "kendilerine yönelik tehdidi işitmiyorlar mı?", "Tevhid'i duymuyorlar mı?" şeklinde aynı hakikati ifade eden farklı yorumları zikretmiş (Mâtürîdî: 2006, 11/289-290) ve bu bağlamda tarihsel işleyişin objektif karakterine dikkat çekmiştir.

Mâtürîdî Kur'an'ın "sünnetullah" olarak isimlendirdiği ilahi yasaları Allah'ın iradesinin kendisi, hikmeti, varlık ve olaylardaki tedbiri olarak değerlendirmektedir. Bu bakımdan tarihsel alanı açıklarken, sebeplere kendi başına sonucu belirleme rolü vermediği gibi, hadiselerin sebeplerle ilişkisini koparmamaya büyük bir özen göstermektedir.

3.3. İnsanilik/Ahlakilik

Mâtürîdî Kur'an'ın kıssalar üzerinden bir tarih tasavvuru inşa ettiğini düşünmektedir. Ona göre geçmiş İlahi takdir ve kazaya uygun olarak meydana gelmiş olmakla birlikte, bir bütün olarak ibret ve öğüt olarak sunulmak suretiyle aynı zamanda aklın konusu yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle geçmişten ibret alındığı zaman akıl insana gerçek bir fayda sağlamış olacaktır. (Mâtürîdî: 2006, 7/376) "*Ey akıl sahipleri ibret alın*" (Haşr 59/2) ayetinde

geçen "i'tibar" lafzı, tarihin aklî yapısını ima etmekte ve dolayısıyla sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde geçmişe nazar edilmesi gereğine işaret etmektedir. (İbn Âşûr: 1984, 28/72) Aksi takdirde her şeyin tesadüfen ve yasadışı meydana geldiği yerde ibret gözüyle tarihe bakma emri anlamsız olurdu. Buna göre tarih insan-üstü, anlaşılabilir, sırlı ve öylece meydana gelmesi zorunlu bir takım olaylardan ibaret değil, akıl tarafından anlaşılabilir ve dolayısıyla başka türlü tecelli etmesi de imkân dâhilinde olan bir "mümkün tarih"e dönüşmektedir.

Mâtürîdî Kur'an'ın geçmiş tarihi tüm insanlık için bir *zikra* yani öğüt ve uyarı (Mâtürîdî: 2006, 7/263), peygamberlere iman edip onları tasdik edenlerle yalanlayanların akıbetlerini hatırlatan bir *tezkira* (Mâtürîdî: 2006, 16/56-57) niteliğinde takdim ettiğini ifade etmektedir. Ona göre kıssalar bir taraftan Allah'ın birliğine ve kudretine işaret ve âyet, kötü akıbetlere yönelik ibret, öğüt ve uyarı, diğer taraftan müminlerin kıyamete kadar okuyarak Allah'ın vermiş olduğu nimetlere şükretmeleri için vesileler mesabesinde. (Mâtürîdî: 2006, 16/57)

Mâtürîdî Kur'an'da geçmiş milletlerin kıssalarının zikredilmesinin yedi hikmeti içerdiğini ifade etmektedir.

a. Kıssalarda Hz. Muhammed'in risalet ve nübüvvetini ispat eden deliller vardır. Çünkü bu kıssalar ve haberler Tevrat ve İncil'de de açık olarak bulunmaktadır. Yahudi ve Hıristiyanlar, Hz. Muhammed'in konuştuğu dilin kendi kutsal kitaplarının dilinden ayrı olduğunu, onun bu kıssaları dinleyip öğrenerek, sonra da, olduğu gibi kendilerine anlatacağı herhangi bir kimseye gidip gelmediğini biliyorlardı. Tüm bunlar Hz. Muhammed'in söz konusu kıssaları gaybı bilen Allah'tan öğrendiğinin delilidir.

b. İnsan fitraten haber ve olayları dinlemeyi sever. Bu sevgi insanların kalbine yerleştirilmiştir. Öyle ki, bu fitri meyil sebebiyle bir insan kendisine kulak versinler, kendinden dinlesinler diye hikâye uydurabilmektedir. Dolayısıyla Kur'an insanlar kendine kulak versinler ve dinlesinler diye onlara bu kıssa ve haberleri bildirmektedir ki, bu, en güzel ve en uygun bir yöntemdir. Zira Kur'an "*biz geçmiş milletlerin haberlerini sana en güzel bir şekilde anlatıyoruz*" (Yusuf 12.) diyerek hikâye yönteminin en güzel yöntem olduğunu haber vermektedir.

c. Kur'an insanlara geçmiş ümmetlerin fesatları ve peygamberleri yalanlamaları sebebiyle başlarına gelen yok oluşları ve çeşitli azapları bildirmek ve fesat çıkarıcı ile iyi işler yapan insanların akıbetini haber vermek için kıssaları hikaye etmektedir. Böylece muhatapların yok oluşa sürükleyen bu eylemleri işlemekten vazgeçmeleri amaçlanmaktadır.

d. Kur'an, Nebilerin ve Rasullerin düşmanlarına nasıl muamelede bulduklarını ve düşmanların da Peygamberlere nasıl davrandıklarını insanlar bilsin de, onlar da kendi düşmanlarına Peygamberler gibi davransınlar diye kıssaları zikretmektedir.

e. Müşrikler beşerden bir peygamber gelmesini kabul edemiyorlardı. Allah kıssalar yoluyla önceki tüm peygamberlerin de insanlardan gönderildiğini bildirmiş oldu.

f. Müşrikler putlara tapıyorlar ve diyorlardı ki; "*babalarımızı bir din üzere bulduk, biz de onların izlerine uyarız.*" (Zuhruf 43.23) Kur'an mutlu ve bahtiyar olan peygamber ataları ile mutsuz ve günahkâr olan atalarını kıssalar içerisinde haber vererek onlara âdetâ şöyle demektedir: "Atalarınızdan nasıl da mutsuz ve günahkâr olanlarına tabi oldunuz? Onlara değil de huzurlu ve bahtiyar olan peygamberlere tabi olsaydınız ya?"

g. Kur'an kıssalar üzerinden, iyiliği emir ve kötülükten nehyin nasıl yapılması gerektiğinin yöntemini anlatmaktadır. Bunu yaparken aynı zamanda, iyi insanları ölümlerinden sonra da anmakta ve onları sanki canlı insanlar haline getirmektedir. (Mâtürîdî: 2006, 6/27-29. Arıca bkz. Mâtürîdî: 2006, 17/145-146)

Mâtürîdî başka bir yerde, kıssaların üç ayrı hikmetinden söz etmektedir:

Birinci hikmet, peygamberin peygamberliğinin delili olması, *ikincisi*, takva ehli için ibret olmasıdır. *Üçüncüsü* ise müşrik ve inkârcıları, şirk ve inkârlarından vazgeçirmektir. (Mâtürîdî: 2006, 7/234; 15/107)

Söz konusu hikmetler tarihin ilahi ve beşeri olmak üzere iki yöne sahip olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede kıssalar Allah'ın tarihe müdahil olduğunu, Allah'tan bağımsız bir varlık alanı düşünülemediğini ifade ederken, diğer taraftan kıssaların ibret vesikaları olarak sunulmaları tarihi aklın konusu yapmaktadır.

"Onlar, hiç yeryüzünü dolaşıp kendilerinden önce yaşamış olanların (hakikat inkârcılarının) sonlarını görmediler mi? Onlar ki daha kudretliydi, yeryüzünde daha derin izler bırakmışlardı ve dünyayı daha iyi imar etmişlerdi; onlara (da) peygamberleri hakikatin bütün kanıtlarıyla gelmişti; ama (hakikati reddettikleri ve sonuçta yok olup gittiklerinde) Allah onlara haksızlık yapmış değildi, ama onlar kendi kendilerine haksızlık yapmışlardı. Allah'ın mesajlarını yalanlayarak ve onları alaya alıp eğlenerek kötülük işleyenlerin sonu hüsrana olacaktır."(Rûm 30/9-10)

Mâtürîdî'ye göre ayet Mekkelilere Allah'ın toplumlara yönelik değişmez yasasını hatırlatmaktadır. Geçmiş toplumlar içerisinde güç, kuvvet, mal ve evlat bakımından, aynı zamanda yeryüzünü imar etme açısından Mekkelilerden çok daha güçlü ve ileri toplumlar vardı. Peygamberleri yalanlamaları sebebiyle helak edildiler de sahip oldukları tüm bu imkânlar başlarına gelen felaketi onlardan uzaklaştıramadı. Onlardan çok daha zayıf olan Mekkelilere bir hatırlatma yapılarak, şayet Hz. Peygamberi yalanlarsa, aynı felaketin onların da başına gelmesinin muhakkak olduğu bildirilmektedir. Zira Allah toplumları, onlar suçsuzken, helak etmemektedir; aksine zulmetmeleri ve peygamberleri yalanlamaları sebebiyle helaki bizzat kendileri çağırılmaktadırlar. (Mâtürîdî: 2006, 11/161) Bu hatırlatmadan sonra ayet değişmez ilahi yasayı beyan etmektedir:

"Allah'ın mesajlarını yalanlayarak ve onları alaya alıp eğlenerek kötülük işleyenlerin sonu hüsrana olacaktır."

Mâtürîdî'ye göre kötülerin kötülüğü, eziyet ve yalanlamak suretiyle peygamberlere yönelik olabileceği gibi, helake götürmek ve ateşe düşürmek suretiyle bizzat kendi nefesine yönelik de olabilir. Kötülerin dünyadaki cezası hüsrana ve helak, ahiretteki cezası ise, cehennemdir. (Mâtürîdî: 2006, 11/161-162)

"Halkı iyi alan ülkeleri, Allah haksız bir şekilde yok etmez."(Hûd 11/117)

Mâtürîdî bu ayetin yorumunda toplumsal boyut kazanan günahın helak sebebi olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki; toplumun tamamı veya çoğunluğu ıslah edici işler yaparsa Allah o toplumu helak etmez. Ancak toplumun tamamı veya geneli günahı tabiat haline getirirse helak edilirler. Dolayısıyla helakin sebebi yine toplumun kendisi olduğundan, Allah günahkâr toplumlara helak etmekle onlara haksızlık etmiş olmaz. (Mâtürîdî: 2006, 7/254) Mâtürîdî Allah'ın kullarına zulmetmemesini iki şekilde yorumlamıştır. Birincisi, bütün varlık Allah'ındır. Bu bakımdan kendi mülkünü helak ettiğinden dolayı zulümle nitelendirilemez. İkinci olarak, Allah toplumlara onlardan gelen bir zulüm sebebiyle yok etmektedir. Zira insanlar kendi kazandıkları şeylerle kendilerine zulmetmiş olurlar. Bu zulmün arkasından da helak edilirler. (Mâtürîdî: 2006, 7/254)

Öyleyse, önceki kuşakların izinden yeryüzüne varis olanlar için (şu gerçek) hâlâ ortaya çıkmadı mı: Eğer biz dileseydik onları da günahlarından dolayı musibetlere uğrattık! Biz onların kalplerini mühürleriz de onlar (gerçekleri) işitmezler." (el-A'raf 7/100)

Mâtürîdî, tarihsel süreç içerisinde helak edilen tüm milletlerin helak sebebinin, kendi günahları olduğunu, önceki topluma halef olan her toplumun veya Muhammed ümmetinin bilmesi gereken bu hakikatin, ayetteki ilahi murat olduğunu ifade ediyor. (Mâtürîdî: 2006, 6/79)

Mâtürîdî ayetin "yeryüzüne varis olanlar için (şu gerçek) hâlâ ortaya çıkmadı mı?" kısmı için iki muhtemel anlam zikretmiştir. Birincisi, "onlar için gerçek ortaya çıktı ve beyan oldu ki, kendilerinden önceki milletler, peygamberleri yalanlama ve hakka karşı inat günahlarından dolayı helak edildiler. İnatları yüzünden gerçeği göremediler. İkincisi ise, onlar önceki ümmetlerin halini tefekkür etmeyi terk edip, başlarına gelen felakete nazar etmedikleri için hakikati anlayamadılar. (Mâtürîdî: 2006, 6/8) Mâtürîdî'ye göre bu hakikat, önceki

ümmetlerin olduğu gibi, onların yerine halef olan sonraki ümmetlerin de helak sebepleri, bizzat kendi günahlarıdır. Helak edilen inkârcı toplumların inkâr karanlıkları kalplerini örter de, helakten kurtulacak yolları göremez olurlar. (Mâtürîdî: 2006, 6/8)

"Sana içlerinden bazılarının kıssalarını anlattığımız bu (önceki) toplumlara kendi içlerinden çıkan elçiler, gerçekten de hakkın ne olduğu yolunda apaçık belgeler, burhanlar getirmişlerdi; ama onlar, bir kere yalan söyledikleri şeye (bir daha) inanmak istemediler. İşte bunun içindir ki, Allah, hakikati inkâr edenlerin kalplerine mühür vuruyor." (el-A'raf 7/101)

Mâtürîdî ayette geçen *el-beyyinâttan* muradın, peygamberlerin kavimlerine, inkâr ve yalanlamalarından dolayı başlarına geleceğini bildirdiği azap ve helak haberleri olabileceği gibi, peygamberlerin sıdkına delalet eden mucizeler de olabileceğini ifade etmiştir. İnkârcılar, inkârı tabiat haline getirdiklerinden, hiçbir delil, mucize veya helak haberi onları yollarından döndüremez. Artık kalpleri mühürlenmiştir; sonları helaktır. (Mâtürîdî: 2006, 6/9-10) Mâtürîdî, Nemrut, Firavun ve Âd'ın tüm güç, etki ve nüfuzlarına rağmen peygamberleri yalanlayıp günahı tabiat haline getirince helak edildiklerini, şayet onların yolundan giderlerse Mekkeliler için de aynı kötü sonun gerçekleşmesinin muhakkak olduğunu ifade etmektedir. (Mâtürîdî: 2006, 5/13-14)

Kur'an, toplumları helake götüren sebeplerin başında, onların ahidlerine sâdik olmamalarını göstermektedir: "*Biz onların çoğunu ahidlerine sâdik bulmadık; aksine onların çoğunu günahkâr bulduk.*" (el-A'raf 7/102)

Mâtürîdî ayette ifade edilen *ahit* kelimesinin muhtemel üç anlamından söz etmiştir. Birincisi, yaratılış, fitrat sözleşmesidir. Çünkü her insanın fitratında Allah'ın birliğine ve ulûhiyetine tanıklık etme duygusu vardır. Fakat helak edilen kavimler, bu ahidin gereğini yerine getirmedi, aksine ahitlerini bozdular. İkincisi, Allah'ın tarih sahnesine çıkardığı milletlerden peygamberlerin diliyle almış olduğu ahittir. Fakat onlar buna sadakat göstermediler. Üçüncüsü, kendiliklerinden vermiş oldukları ahitlerdir ki, Firavun'un Musa'ya sözü, bu anlamda bir ahidi ifade eder. Fakat verdikleri ahitlerin gereğini yerine getirmedi. Mâtürîdî "*onların çoğunu fasıklardan bulduk*" ifadesini "*ahitlerini bozanlar*" olarak yorumlamaktadır. (Mâtürîdî: 2006, 6/10)

Mâtürîdî "*ahit*" kelimesine verdiği anlamlarla, ahit ve misaka bağlı tarihsel varoluş ve yokoluşlardan söz etmektedir. Buna göre Allah'a vermiş oldukları ahidlerinde sadık olanlar, Allah'ın bir vaadi olarak, var olmaya devam edecekler; ahitlerinin gereğini yerine getirmeyenler ise sonuçta helak edileceklerdir. Bu izah tarzı Mâtürîdî'nin, tarihi, teolojik bir zeminde ele aldığı göstergesidir.

Toplumların helakinin belli bir imtihan sürecinin sonunda gerçekleşmesi, tarihin ahlaki yapısına atıf olarak değerlendirilebilir.

"*Sonra o darlığı genişliğe çevirmişsizdir de refaha kavuşup şırmışlar ve atalarımız da sıkıntılı ve sevinçli günler yaşamış demişlerdi. İşte ancak bundan sonradır ki, kendileri daha (ne olup bittiğinin) farkına varmadan, onları kısıkrak yakaladık.*" (el-A'raf 7/95)

Kur'an toplumların darlıkla ve varlıkla sınındıklarını bildirmektedir. Mâtürîdî'nin ifade ettiği üzere toplumlar darlık ve sıkıntılı zamanlardan sonra bolluk ve refaha erişirilir; onlar çoğalır ve kuvvet bulurlar. Arkasından "atalarımız da bir darlık bir bolluk zamanı görmüşlerdi, bu onlar için bir ceza değildi. Dolayısıyla bize gelen sıkıntı ve musibetler de bizim için ceza değildir. Bu, dehrin bazen darlık ve belalara, bazen de bolluk ve genişliğe bir deveranı ve tasarrufudur, derler. (Mâtürîdî: 2006, 5/432-433) Onlar bu sözleriyle inkârlarını artırır. Zaten bela ve musibetlerle imtihan edildiler, fakat inkârlarında devam ettiler. Artık inkârları iyice artsın diye Allah onlara mühlet verdi; tüm nimet kapılarını üzerlerine açtı:

"*İnkâr edenler sanmasınlar ki, kendilerine mühlet vermemiz onlar için daha hayırlıdır. Onlara ancak günahlarını arttırmaları için fırsat veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır.*" (Âl-i İmrân 3.178. benzer bir ayet için bkz. Tevbe 9.55)

Önceki ümmetler önce Peygamberlerin uyarılarını, ikinci olarak bela ve musibetlerin diliyle yapılan uyarıları önemsemediklerinde, Allah onlara her türlü nimetin kapılarını açtı.

Nimetin bolluğu onlar için *istidrac*² kabilinden bir şeydi. Yani günahlarını daha da artırmaları için onlara tanınan bir süre idi. Bu şekilde helakin maddi ve manevi tüm şartları oluşmaktaydı. Allah yarası gereği toplumları birden helak etmez, bir süreç içerisinde onları yıkıma götürür:

"*Ayetlerimizi yalanlayanları bir süreç içerisinde yavaş yavaş helak edeceğiz de farkına dahi varmayacaklar.*" (A'raf 7.182) "*Eğer Allah, yaptıkları yüzünden insanları (hemen) cezalandırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı yaratık bırakmazdı. Fakat Allah, onları belirtilmiş bir süreye kadar erteler. Vakitleri gelince (gerekeni yapar).*" (Fâtır 35.45)

Mâtürîdî, ayette zikredilen ecelin, Allah tarafından, ezeli bilgisine dayalı olarak, tayin ve tespit edildiğini söyler. Bununla beraber, ilahi ezeli bilginin insanların fiil ve iradelerinden bağımsız değil de, bilakis onların fiil ve eylemlerine dayalı olduğunu belirtir. Yani toplumların kendilerinin yapacakları ameller, kendi ecellerini tayin eder; Allah da kullarının yapacaklarını ezelde bildiği için, daha toplumlar tarih sahnesine çıkmadan onların ecellerini belirlemiş olur. (Mâtürîdî: 2006, 12/58)

"*Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.*" (A'raf 7.34. Benzer ayetler için bkz. Yunus 10.49; Müminun 23.43)

Mâtürîdî söz konusu sürenin (ecel) toplumlara peygamber gönderilmesiyle ilgili olduğu şeklinde bir görüş nakleder. Buna göre Allah bir topluma peygamber gönderir, onlar da onu yalanlar ve hakka karşı inat ederler, sonunda helak edilirler. Bununla beraber Mâtürîdî bu ayetin, her toplumun helak edileceği belli bir son nokta olduğu, oraya ulaşmadan helak edilmeyeceği, fakat oraya ulaştıktan sonra da, bir an olsun ertelenmeden ecellerin sona erdirileceği, şeklinde anlaşılmasının da muhtemel olduğunu ifade eder. (Mâtürîdî: 2006, 5/335; 7/66)

Kur'an başka bir yerde imtihan-inkâr-refah-helak sürecini çok açık bir şekilde beyan etmektedir:

"*Andolsun ki, senden önceki ümmetlere de elçiler gönderdik. Ardından boyun eğsinler diye onları darlık ve hastalıklara uğrattık. Hiç olmazsa, onlara bu şekilde azabımız geldiği zaman boyun eğselerdi! Fakat kalpleri iyice katılaştı ve şeytan da onlara yaptıklarını câzip gösterdi. Kendilerine yapılan uyarıları unuttuklarında, (indirmiş olduğumuz sıkıntı ve musibetleri kaldırıp) üzerlerine her şeyin kapılarını açtık. Nihayet kendilerine verilenler yüzünden şımardıkları zaman onları ansızın yakaladık, birdenbire onlar bütün ümitlerini yitirdiler.*" (En'am 6.42-44)

Mâtürîdî, ayetin tefsirinde, geçmiş toplumların, yanlış yollarından dönerler diye, çeşitli sıkıntılarla imtihan edildiklerini ifade ediyor. (Mâtürîdî: 2006, 5/63) Fakat buna rağmen Allah'a boyun eğip inkâr ve inatlarından vazgeçmediler veya musibet esnasında inkârlarından döndüler fakat daha sonra refaha erdiklerinde tekrar eski inkârlarına saplandılar. (Mâtürîdî: 2006, 5/63-64) Davet edildikleri ve emredildikleri şeyleri terk ettiler. Bunun üzerine ihtiyaç duydukları tüm hayır kapıları onlara açıldı. Refah onları şımarttığı bir esnada ansızın helak edildiler. (Mâtürîdî: 2006, 5/65) İnkâr sonrası verilen bolluk, bir nimet değil, aksine görünüşün tersine, gerçekte bir beladır. Çünkü Mâtürîdî'nin de ifade ettiği üzere ilgili ayette *bereket* kelimesi zikredilmeden, sadece "üzerlerine her şeyin kapılarını açtık" denmektedir. Bu bakımdan elde edilen refah onları ancak noksanlaştırdı ve kötü durumlara soktu. Bir sonraki ayette ise iman edip sorumlu davrananlara açılan kapıların *bereket* kapıları olduğu ifade edilir. İmandan sonra bereket zikredilmişse, orada artık bir zarar ve kötü son söz konusu olmaz. (Mâtürîdî: 2006, 5/434)

Eğer sıkıntı ve musibetlerle imtihan edilen geçmiş milletler, iman edip, sorumlu davranırsalardı, bu defa, tam bir nimet olmak üzere, göklerin ve yerin bereket kapıları onlara açılacaktı.

²İstidrac sözlükte, "derece derece yükseltmek veya alçaltmak" anlamlarına gelirken zamanla "Allah'ın bazı insanları, kötü niyetlerinin ve davranışlarının ardından, onların daha da şımartmaları, günahlarını daha da artırmaları sonucunu doğurabilecek maddi veya manevi imkân vermesi" anlamını kazanmıştır .

"O (peygamberlerin gönderildiği) ülkelerin halkı inansalar ve (günahtan) sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık, fakat yalanladılar, biz de ettikleri yüzünden onları yakalayiverdik." (el-A'raf, 7/96)

Geçmiş toplumlar bela ve musibetlerle imtihan edildikten ve helak edilmelerinden önce, iman edip sorumlu davransalardı, göklerin ve yerin tüm hayırları, bereketleri kendilerine verildi. (Mâtürîdî: 2006, 5/433)

Kur'an'da tarihsel sürecin işleyişine dair zikredilen bazı kelimeler, tarihin ahlaki/insani yapısının bir başka delili olarak okunabilir. Mâtürîdî'nin bu kelimelerle ilgili te'vili, tam bir iradî ve iyimser tarih algısına zemin oluşturacak mahiyettedir.

3.3.1. Tarihsel Sürecin İşleyiş Tarzı ve İyimser Tarih Düşüncesi

3.3.1.1. Hilâfet ve İstihlâf:

Allah sünnetullah'ı gereği hiçbir toplumun kıyamete kadar baki kalmasını irade etmemiştir. İnkârcı toplumları helak etmiş; onların yerine başka toplumları getirmiştir. Sonra bu ikinciler de inkâra sapınca onları da helak etmiş, yerlerine başka bir toplumu halife tayin etmiştir.

"Sizi yeryüzünde halifeler yapan O'dur. Onun için kim inkâr ederse, inkârı kendi zararındır. Kâfirlerin küfrü, Rableri katında kendileri için ancak gazabı arttırır. Kâfirlerin küfrü, kendilerine ziyandan başka bir şey getirmez." (Fâtır 35/39)

Mâtürîdî, muhatabın Allah Resulünün sahabesi ve ümmeti olması durumunda ayetin, kendilerinden önce geçmiş zaman ve toplumların hükümünün sona ermesinden sonra Muhammed ümmetinin, onların yerine halifeler yapılacağını, yani onların yerini alacağını; muhatabın Âdemoğlu olması durumunda ise, tüm insanlığın, cinler ve meleklerden sonra yeryüzünde halifeler kılınacağını haber verdiğini düşünmektedir. (Mâtürîdî: 2006, 12/50)

Mâtürîdî, çağların ve toplumların birbirlerinin ardınca halifeler kılınmasının hikmetlerini birkaç maddede izah etmektedir. *Birinci hikmet*, toplumların, Allah'ın kendilerini, hedeflenen ve düşünülen bir sonuç için var ettiğini bilmelerini sağlamaktır. Eğer böyle bir ilahi gaye olmasaydı, Allah'ın her bir toplumu tarih alanına çıkarması, sadece onu sonradan yok etmek için olacaktı ki, hiçbir gayesi olmaksızın, tamamen yıkmak için bir bina yapan kimse, boş iş yapmakla ve sefih olmakla nitelenir. Buna göre, toplumların varlık gayesi, belli bir âkibet için değil de, sadece yok etmek için olsaydı, bu hikmetsiz, anlamsız bir iş olurdu.

İkinci hikmet, toplumların dünyayı ebedi ikametgâh yurdu değil de, ahirete azık hazırlama yeri, oraya ulaştıran bir yol, yollardaki konaklama yerleri gibi konaklanacak sonra yola çıkılacak bir menzil, kalmak için değil de erzak tedarik edildikten sonra yola devam edilecek bir yer olduğunu bilmelerini sağlamaktır. Dünya tüm bunlar için yaratılmıştır ki, insanlar dünyayla tatmin olmasınlar, ona dayanmasınlar, güvenmesinler, orada ebedi kalacak kimsenin amelini değil de oradan geçecek kimsenin amelini yapsınlar.

Üçüncü hikmet, insanların dünyadaki acıların ve lezzetlerin sürekli değil de geçici olduklarını bilmelerini temin etmektir. Zira hayatta lezzet, ölümden elem vardır. Ne lezzet, ne de elem daimdir. Allah bir toplumu var edip, diğerini yok etmekte; sonra bir başka toplumu var edip, diğerini yok etmektedir. Bu şekilde lezzet ve elem süreklilik taşımamakta, bir noktada sona ermektedir. Dolayısıyla toplumlar da ebedi değil, geçici olduklarını bilsinler diye Allah tarihe böyle bir yasa koymuştur.

Dördüncü hikmet, insanların, kendilerinden önce geçen nesiller içinde kimlerin güzel bir övgüye sahip olduklarını, iyi bir eser ve hatıra bıraktıklarını; hangi işin sonuçsuz kalıp yok olduğunu bilip ibret almalarını sağlamaktır. Yine peygamberlere ve hayır, tevhit ve itaat davetçilerine tabi olup da güzel bir eser, övgü ve hatıra bırakanların; küfür ve şer ehline tabi olup da geride hiçbir hayırlı şey bırakamayanların kimler olduğunu bilip ibret almaları, söz konusu ilahi yasanın bir hikmetidir. (Mâtürîdî: 2006, 12/50-51)

Bu dört hikmet çerçevesinde Mâtürîdî'nin tarih görüşün ana çizgileri görülmektedir. Buna göre tüm ümmetlerin belli bir noktada son bulacak olmaları ilahi takdirin bir gereğidir. Dolayısıyla hiçbir insan veya toplum için ebedilik mümkün değildir. Yani istihlaf; toplumların birbirinin ardından tarih sahnelerinde rol almaları, Allah'ın iradesiyle vücut bulmuş zorunlu bir tarih yasasıdır. Yine *istihlafın* gayesinin iyinin vücut bulup, kötünün yok olması olduğu anlaşılmaktadır. Zira Mâtürîdî insanların yeryüzünü imar etmekle yani Allah'ın hükümlerini ve dinini görünür kılıp yeryüzünde hâkim kılmak üzere görevlendirildiğini ifade etmektedir. (Mâtürîdî: 2006, 2/77) Diğer taraftan söz konusu bu dört hikmet, tarihsel yükseliş ve yok oluşların ümmetlerin hür seçimlerinin bir sonucu olduğunu da ima etmektedir. Buna göre Mâtürîdî yaşanan tarihin kaçınılmaz bir durum değil, mümkün bir tarih olduğunu düşünmektedir.

3.3.1.2. Tedâfu' - تدافع: Tarihin Çatışmacı Karakteri

"Eğer Allah'ın insanlardan bir kısmının kötülüğünü diğerleriyle savması olmasaydı elbette yeryüzü altüst olurdu. Lâkin Allah bütün insanlığa karşı lütuf ve kerem sahibidir." (el-Bakara, 2/251)

Mâtürîdî ayetin "eğer Allah insanlardan bir kısmının kötülüğünü diğerleriyle savmasaydı, yeryüzü altüst olurdu" kısmı hakkında birkaç farklı görüş bildirmektedir. Bazı yorumculara göre, Allah inkârcıları birbirine düşürmek, birbirleriyle meşgul etmek ve birbirlerine düşman kılmak suretiyle müminleri onların kötülüklerinden korumuştur. Aksi takdirde yeryüzü fesada uğradı. Kimileri de demiştir ki, Allah müminleri, inkârcıların şerrinden peygamber ve nebilerle korumuştur. Peygamberler onların kötülüğünü ortadan kaldırmıştır da yeryüzü kötülüğü bulanmamıştır. Bazıları da demiştir ki, Allah müminlerden bir kısmının kötülüğünü diğer bir kısmıyla, cihad edenlerle cihaddan geri kalanların şerrini savmıştır. Böyle olmasaydı müşrikler yeryüzüne hâkim olurdu. Yine denilmiştir ki, Allah namaz kılmayan, zekât vermeyen, hacca gitmeyen ve oruç tutmayan kimselerin kötülüğünü, bunları yapanlarla savmıştır. Mâtürîdî bu ilahi yasa olmasaydı müşriklerin İslam topraklarına ve Müslüman halka hâkim olacağını, bundan sonra yeryüzünde fesat çıkıp, mescit ve manastırların harap edileceğini ifade etmektedir. (Mâtürîdî: 2006, 2/147-148) Bu bakımdan "tedafu" Allah'ın iyiliğin yeryüzüne hâkim olması için tarihe koymuş olduğu bir yasadır. Diğer bir ifadeyle bu ilahi yasayla Allah, toplumları birbirleriyle mücadele haline sokarak, yeryüzünden fesadı kaldırmak istemektedir. Bu yasa aynı zamanda iyimser bir tarih algısının da gerekçesidir.

3.3.1.3. Müdâvele – مداولة : Dönüşümlülük

"Eğer siz (Uhud'da maddî ve manevî] bir yara almışsanız, (karşınızdaki) kavim de o yaranın aynını almıştı. Allah'ın iman edenleri ortaya çıkarması, içinizden şehidler edinmesi ve îman edenleri temizleyip kâfirleri de yok etmesi için bugünleri insanlar arasında nöbetleşe döndürür dururuz. Allah, zâlimleri sevmez." (Âli İmran 3/140-141)

"Müdavele"nin, yani iyi ve kötü günlerin insanlar arasında döndürülmesinin, üç ayrı anlamı vardır: Birincisi, imtihan bağlamıdır. Allah müminleri bir zaferle birde mağlubiyetle; bir hayırla bir şerle imtihan etmektedir. İkincisi şudur: "Şayet zafer ve galibiyet devamlı olarak müminlerin olsaydı, inkârcılar, devletin ve zaferin devamlı olarak müminlerin olduğunu gördüklerinde, helak olmaktan korktuklarından dolayı, İslam'a girip iman etmeleri bir tercih değil, aksine bir cebir ve zorlama olacaktır. Zafer ve galibiyet devamlı olarak kâfirlerin olsa, bu durumda da inkârcılar, kendilerinin doğru yolda olduklarını zannedecekler ve bu zan onları İslam'a girmekten engelleyecektir." Üçüncüsü şudur: Müminlerin başına gelen kötü durumu, kendi kötü amellerine bağlamakta; müminler önceden bir günah işledikleri, bir emri terk ettikleri veya bir nehyi işledikleri için bu musibet onların başına gelmiştir, denilmektedir. (Mâtürîdî: 2006, 2/432) Mâtürîdî'ye göre müdavele yasası gereği devletin inkârcılar ve müminler elinde sürekli yer değiştirmesi ilahi iradeyle gerçekleşmektedir; Allah takdir ve yaratmasıyla kulların fiillerine her an müdahil olmaktadır.

Ancak iyi veya kötü son, son tahlilde insanların fiilleriyle gerçekleşmektedir. (Mâtürîdî: 2006, 2/434)

Müdavele, yaratmayı hikmet üzere yapan Allah'ın müminlerin lehine, inkârcıların aleyhine olmak üzere takdir ettiği bir tarih yasasıdır. Zira işin sonunda müminlerin kurtuluşu, kâfirlerin ise helak edilmesi esas gayedir. Kur'an'da "Akibet (gelecek) Allaha karşı sorumluluk bilincine sahip olanlarıdır" (el-A'râf /128) diye buyrulmaktadır. Mâtürîdî "akibet" kelimesi için, "ahiret" ve "işin başında aleyhlerine olsa da, işin sonunda, dünyada, müttakilerin, Allah'ın yardım ve zaferiyle düşmanları üzerine galip kılınması" şeklinde iki yorum nakletmiştir. (Mâtürîdî: 2006, 6/30) Akibet gerek dünya gerekse ahiret olarak anlaşılmalı olsun, değişmeyen ilahi yasa şudur ki; Allah müminlerin yardımcısıdır ve şayet onlar ahitlerine sadakat gösterirlerse iki dünya devletine ve saadetine ulaşacaklardır.

Sonuç

İslam kelamcılarında Allah-âlem ilişkisi yaratan-yaratılan ilişkisi olarak tanımlanır. Bu bağlamda varlık kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılır ve aralarında ontolojik bir düzlem farkı olduğu kabul edilir. Bu varlık telakkisinin en üstünde Allah vardır; diğer tüm varlıklar O'nun altında yer alır. Kur'anî sistemin dokuduğu bu "ontolojik hiyerarşi" düşüncesi İslam ile diğer dini ve felsefi akımlar arasındaki temel farklılık noktasıdır. İslâmî ontolojik hiyerarşi ve kadîm-hâdis arasındaki düzlemsel farklılaşma, Allah-insan-tabiat ilişkisini anlamlandırmada alternatif bir dünya görüşünün temelini oluşturmaktadır. Zira İslami "ontolojik hiyerarşi düşüncesi" farklı bir "epistemolojik hiyerarşi düşüncesi"ni de barındırmaktadır. Buna göre varlığın ve anlamın/bilginin yaratıcısı Allah'tır. Varlık en başından beri anlamlı ve amaçlıdır. Yoksa anlam hiç yokken insan tarafından oluşturulan bir şey değildir. Buna göre İslâm anlamın varlığı önceliğini değil, varlıkta mündemiç olduğunu kabul eder. Dolayısıyla insanın en temel sancısı olan anlam arayışında ulaştığı sonuç, ilahi vahye aykırı olduğu takdirde, anlam İslâmî olma vasfını kaybeder.

Bu varlık ve bilgi görüşü İslâm'ın temel ilkesi olan Tevhid inancının zorunlu bir sonucudur. Buna göre âlem bütünüyle Allah'ın fiilidir; O'ndan bağımsız bir varlık alanından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla gerek tabiat ve gerekse tarih alanında Allah'ın takdir ve yaratmasına konu olmayan bir şey yoktur. Bu dünya görüşü teosentriktir ve insanı Tanrıya karşı konumlandıran modern dönem antroposentrik düşünce biçimine bütünüyle aykırıdır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî böyle dünya görüşü içerisinde düşünce üretmektedir.

Ancak Mâtürîdî'nin tarihin işleyişi söz konusu olduğunda insanı ve iradesini paranteze aldığı da söylenemez. İşte bu noktada Mâtürîdî'nin insana gerçek anlamda fiil nispet etmesi ve dolayısıyla tarihi insan iradesinin hür seçimlerine bağlı olarak işleyen bir süreç olarak telakki etmesi önem arz etmektedir. Mâtürîdî tarihi, yaratılma cihetiyle bütün olarak Allah'ın fiili olarak kabul eder ve aynı zamanda tarihsel sürecin gidişatından insanın sorumlu olduğunu söyler. Buna göre o tarihi en başından en sonuna kadar belirlenmiş zorunlu bir tarih olarak değil, insan iradesine bağlı bir şekilde mahiyet kazanan mümkün bir tarih olarak görmektedir.

Kur'an'da Allah-insan ve Allah-tarih ilişkisine dair kullanılan bazı kelime ve kavramlara Mâtürîdî'nin verdiği anlam nasıl bir dünya görüşü ve tarih tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede Kur'an'ın tarihî hâdiselerden *âyet* vasfıyla söz etmesi ve Mâtürîdî'nin bunu Allah'ın vahdaniyetinin, ulûhiyetinin ve hikmetinin işaretleri olarak okuması, tarihi ilahi/Rabbânî bir karakterde yorumladığı anlamına gelir. Yine Kur'an'da tarih kelimesine karşılık olarak kullanılabileceğini düşündüğümüz *eyyâmullah* terkinin failine izafe edilmesi ve Mâtürîdî'nin bu ifadeyi ümmetlerin kurtarılması veya helak edilmesi bağlamında Allah'ın tarihteki etkinliğine temel oluşturacak bir şekilde yorumlaması teolojik bir tarih algısına sahip olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte Mâtürîdî'nin tarihin ahlaki ve iradi bir süreç olduğuna inancı tamdır. Zira Mâtürîdî insana gerçek anlamda fiil izafe etmekte ve eylemlerinin sonucundan bütünüyle insanı sorumlu görmektedir. Öyleyse insan fiillerinden oluşması bakımından tarihin insanı

boyutundan söz edilmelidir. Bu çerçevede tarihsel sürecin nasıl işlediğine dair Kur'an'da geçen üç terim ve Mâtürîdî'nin bunlara ilgili yorumu önemli bilgiler vermektedir. Bunlar *istihlâf/hilâfet*, *tedâfu'* ve *müdâveledir*. Her üçü de insanın tarihsel eylemleridir. Bununla birlikte Mâtürîdî söz konusu eylemleri Kur'an'da zatına izafe etmesini, Allah'ın insanın tarihi üzerinde etkinlik delilleri olarak yorumlamaktadır. Aynı zamanda Mâtürîdî'nin bu terimleri ilahi iradenin yani iyiliğin ve imanın yeryüzüne hâkim olması, kötülüğün ve inkârın yok olması için Allah tarafından belirlenmiş ilahi yasalar olarak yorumlaması, onun iyimser bir gelecek ve tarih düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî tarihin insani/ahlaki yapıda olmasının tabii bir sonucu olarak, hikmete uygun yani yasalı karakterine de dikkat çekmiştir. Kur'anî bir kullanım olan *Sünnetullah* şemsiye kavramı altında toplayabileceğimiz diğer bazı Kur'anî terimler tarihin yasalı yapısına gönderme yapmaktadır. Mâtürîdî sünnetullahı Allah'ın ümmetler için, onların hür seçimlerine uygun olarak verdiği hükümler, ortaya koyduğu objektif hüccetler ve burhanlar olarak te'vil etmektedir. Bu, Allah'ın toplumlara yönelik değişmez *âdeti* ve davranış tarzı olarak anlaşılabilir. Allah kendi sünneti gereği sebep var olunca hükmünü icra edip sonucu yarattığından dolayı tarihin hikmete uygun bir şekilde objektif yasalar dâhilinde aktığı söylenebilir.

Kaynakça

Baykara, Abdülbaki (1930). "Tevhit Kelimesinin Tarihi Safhaları", *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, c.IV, S.14.

Cevheri, İsmail bi Hammad (1979). *es-Sıhah Tacu'l-Lüğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*, Ahmet Abdulğafur Atar (tahk.) Beyrut.

Collingwood, Robin George (2007). *Tarih Tasarımı*, Kurtuluş Dinçer (çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Davutoğlu, Ahmet (1996). "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, c. I, S. 1, ss. 1-44.

Duralı, Ş.Teoman (2003). *Çağdaş Küresel Medeniyet, Anlamı/Gelişimi/Konumu*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Düzgün, Şaban Ali (2005). *Allah, Tabiat ve Tarih, Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Ankara: Lotus Yayınları.

Düzgün, Şaban Ali (2010) *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Ankara: Lotus Yayınları.

es-Sadr, Muhammed Bakır (1996). *Kur'an Okulu*, Mehmet Yolcu (terc.), Ankara: Fecr Yayınevi.

Evkuran, Mehmet (2007). "Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine Teolojik Açından bir İnceleme", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.4, S.3, ss. 31-68.

Gazali, Muhammed (2005). *Keyfe Nete'amelü mea'l-Kur'an*, Mısır, 2005.

Görgün, Tahsin (2000). "Kur'an ve Tarih", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul: Ensar Neşr.

Hanefî, Hasan (2001). "Teoloji mi Antropoloji mi?", Sait Yazıcıoğlu (çev.), Sait Yazıcıoğlu, *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

İsfehani, Ebul-Kasım el-Huseyn b. Muhammed Ragıp (1961). *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Muhammed Seyyid Kiyani (tahk.), Mısır.

İbn Aşur, Muhammed Tahir (1984). *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalettin Muhammed İbn Mükerrrem (ty.). *Lisanu'l-Arab*, Abdullah Ali Kebir ve diğerleri (tahk.), Kahire.

Korkmazgöz, Rıza (2012). "Dinamik Tarih Algısının Kur'anî İfadesi: Eyyamullah", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. X, sayı: 2, s. 155-174.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr (2006). *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Bekir Topaloğlu (tahk.), İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr (2010). *Kitabu't-Tevhîd*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr (2014). *Kitabu't-Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)*, Bekir Topaloğlu (terc.) İstanbul: İsam Yayınları.

Özsoy, Ömer (1999). *Sünnetullah, Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara: Fecr Yayınları.

Reşit Rıza, Muhammed (1367). *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim, (Tefsiru'l-Menar)*, Mısır.

Sâbûnî, Nûru'd-Dîn Ahmed (1979). *El-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Dimeşk.

Sıddıkî, Mazharuddin (1990). *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, Murat Fırat-Göksel Korkmaz (çev.), İstanbul: Dergâh Yay.

MÂTÜRÎDÎ'NİN DUYULAR VE TECRÜBEYE DAYALI BİLGİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE

Sıddık KORKMAZ¹

Özet

Müslüman toplumların günümüzde yaşanan küresel medeniyetle irtibat kurma konusunda ciddi sıkıntılar yaşadığı ortadadır. Yaşanan sıkıntıların küreselleşmeden başlamak üzere siyaset, ekonomi, eğitim ve öğretime varıncaya kadar geniş bir alanla irtibatlı olduğu açıktır.

Kültür ve medeniyetin bilgi ile ortaya çıktığı, her medeniyetin arkasında büyük bir bilgi birikiminin bulunduğu aşikârdır. Vahyin temel hedefi insanları cehaletten kurtarıp aydınlığa kavuşturmadır. Bu hedefini bilgi vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. İnsanların neye nasıl inanacağı ve bu inancın hayata nasıl aktarılacağı da bilgi sayesinde oluşmaktadır. Bilgiden neyin kastedildiğinin sadece ilim terimi ile ifade edildiği hatırlanarak Kuran'a bakılırsa, yüzlerce âyetin bu hakikati ifade ettiği görülür. Yüzlerce âyette inananların bu hazineye sahip olması gerektiği belirtilir. Bir mezhep kurucusu ve İslam âlimi olarak İmam Mâtürîdî, Kur'ân'ın bu önemli çağrısına kulak vererek öncelikle bilginin ne olduğu üzerinde durmuş ve onu elde etmenin yollarını izah etmeye çalışmıştır. En genel şekliyle bilgi elde etmenin yollarını, duyular, haberler ve istidlal şeklinde ortaya koymuştur.

Mâtürîdî'nin duyular konusu altında ele aldığı bilgi türleri insanın beş duyusuyla, yani; görme, işitme, koku alma, tat alma ve dokunma duyuları vasıtasıyla elde ettiği bilgi çeşitleridir. Mâtürîdî, insan denilen varlığı, diğer canlılardan ayıran temel vasfına bilginin götüreceği tezinden hareket etmektedir. İnsan denilen canlının temel hareket etme dürtüsü hayatta kalmak ve çoğalmak şeklinde ortaya çıkmaktadır. İnsanın temel hedefine ulaşmak için kullanacağı ve dayanacağı bilgi kaynaklarından birinin duyuları olması son derece önemlidir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre sadece sezgi ya da kalbî çıkarsamalar bu temel hedefe ulaşmak için yeterli değildir.

Mâtürîdî'nin beş duyuyu bilgi kaynakları arasında sayması onun dine ve insan faktörüne gerçekçi bir nazarla yaklaştığının ifadesi olarak görülebilir. Tarihi süreçte Müslüman âlimler tarafından maalesef bu gerçek üzerinde yeterince durulmamış gibi görünmektedir. Çoğunlukla bilginin kaynak ve alanları, sezgi, ilham ve keşif gibi beş duyu tarafından kontrol ve denetimi mümkün olmayan mecralara kaydırılmıştır denilebilir. Tebliğimizde, dini bilginin elde edilmesi ve özellikle kullanılması alanında Mâtürîdî'nin tecrübeye dayalı bilgi hakkındaki görüşlerinden yola çıkılarak günümüz sosyal ve fen bilimlerinin dini bilgi içinde ele alınıp alınamayacağına imkânı tartışılacaktır. Buna ilaveten din ile ilgili konu ve problemlerin çözümünde tecrübeye dayalı bilginin önemi ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Bilgi, Dinî bilgi, Beşerî bilgi, Bilginin kaynakları, Mâtürîdî.

ON THE TEACHING OF MATÜRÎDÎ ON SENSES AND EXPERIENCED KNOWLEDGE

Abstract

Muslim societies have big problems with global civilization nowadays. It is clear that the problems have connections with wide field from the globalization to politics, economy, education and teaching issues. It is well known that culture and civilization emerge with knowledge and every civilization has a huge reservoir of knowledge behind it. Islamic revelation has a basic target that is the salvation of humankind from ignorance to illumination.

¹ Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi (İslam Mezhepleri Tarihi) Öğretim Üyesi skorkmaztr@gmail.com

This target is obtained with resources of knowledge. People learn what and how to believe in and also what to practice in daily life with knowledge. If we look at the Quran remembering that the term of *ilim* is used for knowledge, it can be seen that hundreds of Quranic verses are used for this reality. Expressed in the hundreds of Quranic verses are that the believers must gain that treasure. Imam Mâtürîdî as a founder of a sect and a scholar of Islam paid attention to this reality and he clarified what is this knowledge and he tried to explain how this can be obtained. He states in a wide way that the methods of gain of knowledge are physical senses, transferred narrations, and reasoning.

The kind of knowledge that Mâtürîdî dealt with in the topic of senses are the five senses i.e., vision, hearing, smelling, hearing and touching that are way of gaining knowledge. Mâtürîdî claims that the knowledge is separate human being from the other living beings. It is seen the basic instinct for humankind is to be alive and breed or reproduce. It is very important for humankind in reaching these basic goals that we use senses. According to the Mâtürîdî system only senses or logical occurrences are not enough to reach these goals.

It can be accepted that Mâtürîdî's approach to the five senses as a source of knowledge adds to knowledge of religion and humanity in a realistic way. This reality does not seem emphasized by the Muslim scholars in the historical period. The source and field of knowledge are mostly shifted by Muslim scholar to intuition, inspiration and oracle that are out of control of the five senses. We will address in our study how we can deal with experienced knowledge as a religious knowledge and we can accept daily knowledge of liberal arts and science by referring to Maturidi's approach. In addition to these questions can we use experimental knowledge for the problems that are related to religion?

Key Words: Knowledge, religious knowledge, knowledge of human kind, source of knowledge, Mâtürîdî.

1. Mâtürîdî ve Bilgi

İmam Mâtürîdî'yi emsalleri içinde ayıran özelliklerinden önde gelenin akla verdiği değerin olduğu bilinmektedir. Aklın en önemli fonksiyonu bilgi üretmesi ve isim koyma yetisinin olmasıdır. İnsan bu özelliği sayesinde öteki canlılardan ayrılır ve Allah ona yeryüzünü şekillendirme ve anlamlandırma (emanet) görevini² vermiştir. Bu görevini yerine getirmesi için de peygamberler göndererek onların rehberliğinde bu işin nasıl olması gerektiğinin örneklerini sunmuştur. Zamanla inanan insanlar peygamberlerin örneklik vasfını göz ardı etmiş, bazen iyi niyetle bazen de cehalet sebebiyle Tanrı'nın maksadının dışına çıkarak hayatın kurulması görevinin ifasında başarısız kalmıştır.

Medeniyetler hiç şüphesiz bilgi temelli yapılar sayesinde oluşmakta ve ayakta durmaktadırlar. Bilginin ne olduğu ise epistemoloji tartışmaları altında felsefenin temel alanlarından birisi olarak varlığını sürdürmektedir. Bilgi nedir? bilginin doğduğu yer veya kaynak nedir? bilginin değeri nedir? Yani bilginin doğruluğu, gerçekliği ve geçerliliği nedir? gibi sorular güncelliğini korumaktadır. Bu sorular iki temel alanı ortaya çıkarmaktadır. 1. Bilginin kaynağı nedir? 2. Bilginin değeri nedir? Bu temel sorulara genellikle aşağıdaki gibi cevaplar verilmektedir.

Bilginin kaynağı meselesinde dört temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlar bilginin akıldan doğduğunu savunan rasyonalistler, bilginin duylardan kaynaklandığını savunan sensualistler, bilginin deneye dayandığını savunan ampiristler ve bilginin sezgiden geldiğini savunan entüisyoistler olarak sınıflandırılmaktadır.

Bilginin değeri meselesinde ise yine farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunlar, bilginin doğuştan ve aklın ürünü olduğunu savunan dogmatikler, her çeşit bilgiden şüphe eden septikler, bilginin izafi olduğunu savunan rölativistler, şüphesiz olarak bileceğimiz şeylerin sadece kendi şuurumuz olduğunu savunan pozitivistler ve bilgiyi bilgi yapan şeyin fayda ya

² " Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir ", Ahzâb, 33/72.

da işe yaraması olduğunu savunan pragmatistler şeklinde tasnif edilirler.³ Bu sınıflandırmalar günümüze ait olup Mâtürîdî'nin döneminde bilinen kategorize şekilleri değildir. Bununla birlikte bilginin kaynağı meselesinde Mâtürîdî'nin en yakın durduğu kesim sensualistler, bilginin değeri meselesinde ise en uzak durduğu kesim septikler ve rölativistler olarak görünmektedir.

Mâtürîdî'nin bilgi konusuna yaklaşımı bir filozof, medeniyet kuramcısı veya siyaset teorisyeni olmaktan öte İslam'ın temel unsurları, ilkeleri ve kaynaklarını ispat ve tespit etmek için çeşitli iddialara cevaplar veren âlim şeklindedir. Duyular ve tecrübeye dayalı bilginin değerini teslim etmenin ötesinde, ondan bir felsefeci, bir tıp doktoru ya da teknoloji mühendisi olmasını beklemek doğru değildir. Bununla birlikte bir din âlimi olarak, özellikle duyularla elde edilen bilgi ve aklın kullanılmasına vermiş olduğu değer son derece kıymetli ve dikkat çekicidir.

2. Mâtürîdî'de Bilgi Formları

Mâtürîdî'nin bilgi kuramı üç temel üzerine kuruludur. Bunlar: 1. Duyular, 2. Haberler, 3. Akıldır. Bunların başka bir biçimde söylenişi; idrak, haberler ve istidlaldır.⁴

Mâtürîdî bilgi edinme yollarını açıklarken aslında bir yandan da bilginin tanımını yapmaktadır. Ona göre bilgi, "Yararlı olan şeyler, hak ve güzel olan şeyler ve bunları zıtlarından ayıran şeyler" olarak ortaya çıkmaktadır.⁵ Ayrıca bunların "vasıtaları" da bilgi konusunun temel unsurları arasında yer almaktadır. Bilgi kuramının üç temel unsuru bu vasıtaların açılımı olarak görünmektedir.

Bilgi konusuna İslam düşünce geleneği içinde ilk defa Mâtürîdî'nin yer vermesine ve yukarıdaki gibi bir imâda bulunmasına karşın⁶, doğrudan doğruya bilgi tanımlaması yapmamaktadır. Bu yüzden sonraki Hanefiler bilgiyi farklı şekillerde de tanımlamışlardır.⁷ Bunlara bir örnek olarak mesela Pezdevî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın genelini bilgiyi, "olduğu hal üzere malumu idrak etmek" ya da "malumu olduğu gibi bilmek" şeklinde tanımladığını ifade etmektedir.⁸

Mâtürîdî'nin bilgi edinme konusunda üzerinde durduğu önemli hususlardan birisi tesadüfî veya kehanet türü bilginin doğruyu elde etmede kullanılabilecek bir yöntem olarak kabul edilmemesidir. Kura ve kehanet türünden bilgi gerçeğe ulaşmaya yaramayan ve reddedilmesi gereken unsurlardır.⁹ Sihirbazlık veya falcılık gibi olan bu türden bilgiler de aslında tecrübeye dayalı bilgiler olup çalışma yoluyla elde edilebilir ya da geliştirilebilir. Özellikle irfanî gelenek olarak tanımlanan kesimde oldukça yaygın kullanılan bu bilgilerin kişiye özel bilgiler olduğunu, bu bilgiye dayanarak hukuk ve toplum kurulamayacağını belirtmek gerekmektedir.¹⁰ Bu türden bilgilerin denenme, sınanma ve yanlışlanabilme özelliği bulunmadığı için genelleştirilme ve kurallaştırılma özelliği de bulunmamaktadır. Bu özellikleri sebebiyle Mâtürîdî tarafından da dışlanmaktadır. Psikolojik ya da bireysel tecrübenin konusu olabilecek keşif, ilham ya da kehânet türü varsayımlar bireysel tecrübeye dayalı bilginin kontrolünde kullanılır ise hayatın güzelleşmesine katkı sağlayabilir.

³ Evkuran, Mehmet, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik, İslam Kelâmında Ahlâk Problemi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, s. 43 vd.; Erdem, Hüsamettin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-er Yayınları, Konya 1999, s. 37-38.

⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 9 vd.

⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 9.

⁶ Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Matudilik*, Kitâbiyat, Ankara 2003, s. 30; Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, İstanbul 1998, 29 vd.

⁷ Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 300.

⁸ Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayihan Yayınları, İstanbul 1988, s. 14.

⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 9.

¹⁰ Bu türden yaklaşımların sakıncalı örnekleri için bkz. Atalan, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, 133 vd.

Mâtürîdî'ye göre idrak **duyular** yoluyla oluşmaktadır. Bunun anlamı insanı insan yapan özellikler içerisinde duyuların da önemli bir konumda olduğudur. İnsanın aklını kullanma ve sorumlu bir varlık haline gelmesinde duyuların önemli bir katkısı vardır. Beş duyu olarak bildiğimiz; görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama yetenekleri bu katkıyı sağlamaktadır. Mâtürîdî bu temel özelliklerin değerini kabul etmeyenleri inatçılıkla suçlamaktadır.

Mâtürîdî'ye göre bilgi formları duyulardan sonra haberler ve istidlal şeklinde devam ederek toplamda üç kategoriden oluşmaktadır. Bunların arasındaki haberler ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan inkâr edilmesi mümkün olmayan ve birinci kesimde kast ettiği haber vahiydir. Bu haberi getiren de doğal olarak Hz. Peygamberdir.¹¹ **Mütevâtir Haber** olarak tanımladığı bu haber türünü ya bizzat kaynağından yani peygamber ya da melekten duymuş olmak ya da yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel kişilerden geldiğini kabul etmek gerekmektedir.

Mâtürîdî'ye göre haber kategorisine dâhil olan ikinci tür haber ise **Haber-i Vâhid**'dir. Bu haberler de Hz. Peygamber'e izafe edilmektedir ancak bunlar vahiy derecesinde olmadığı için onlarla amel etmek veya onları hiç dikkate almamak gibi bir durum söz konusudur. Bu tür haberler konusunda, haberi nakleden kişinin durumu ve haberin niteliği iyi araştırılmalıdır. Haberin muhtevası kesin delillerle mukayese edilmelidir.¹² Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı Ebû Hanîfe'den devralmış olduğu bakış açısının ürünüdür. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserinde benzer bir konuyu ele alır ve şu şekilde açıklar: *Talebe: Bazıları bana 'bu konulara asla girme! Çünkü Hz. Peygamber'in ashâbı bu konulara girmediler. Onlar için yeterli olan senin için de yeterlidir' diyorlar. Âlim: 'Onlar böyle dediklerinde, "evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu." şeklinde cevap ver. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız bir ve aynı değildir. Biz, bize ta'an eden, kanımızın dökülmesini helal sayan kimselerle karşı karşıyayız.'* Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe ya da Mâtürîdî'nin tavırlarında açık ve net olan iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'e söz isnat eden kişinin kimliğidir. Bu kişinin kimliğinin, söz konusu rivayet zincirindeki son şahıs olması ile o anda bize o sözü nakleden kişinin kim olduğu arasında fark yoktur. Bu kişinin kimliğinin iyice tespit edilmesi ve bu rivayeti aktarmasındaki temel hedefi açıkça ortaya konulmalıdır. İkinci husus ise Hz. Peygamber'e izafe edilen sözün içeriğinin açık seçik ve anlamlı bir hale getirilmesidir. Hz. Peygamber'e anlamsız ya da cahilce bir sözü izafe etmekten sakınmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî'nin üçüncü kategoride zikretmiş olduğu **istidlâl**, yani akıl yürütme ise bilgi edinmenin üçüncü kaynağıdır. Akıl yürütme bir bilgi kaynağı olmakla birlikte, üzerinde özellikle durulması gereken husus bu alanda ileri sürülen bilgilerin sihir ya da büyü olmamasıdır. Konunun bu hassas nitelikleri sebebiyle Allah Teâlâ hem cinlere hem de insanlara cevap olmak üzere apaçık olan Kur'an-ı Kerîm'i göndermiştir. Yani akıl yürütmeye örnek olacak kaynak Kur'an'dır. Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da örnek olarak bulunan âyetlerde Allah'ın canlıları, deveyi, dünyayı ne şekilde yarattığı gibi konular bulunmaktadır. Ayrıca bu yaratılmışların içinde "Sünnetullah" denilen doğa kanunlarının saklı bulunduğu dair misallere dikkat çekilmektedir.¹³ Bu örneklerden gerekli kuralları çıkarması gereken akıl, insanın kendisi ve çevresiyle ilgili alaka ve irtibatında en üstün ve en ayırıcı bir güç, bir yeti ve bir özelliktir. Bu özellik vasıtasıyla insan karmaşık ve kaotik durumlardan kurtulmakta, karmaşık olanı düzenli hale getirmekte, sağlam ve tutarlı bilgiye ulaşmaktadır.¹⁴ Ulaşmış olduğu bilgilerle hayatını kurmakta, kültür ve medeniyetler inşa etmekte, yanlışından geri dönmekte ve en doğru olanı arama çabasını da sürdürmektedir.

¹¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 11.

¹² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 12.

¹³ Mesela bkz: Fussilet, 41/53-54; el-Ğâşîye, 88/17-20; el-Bakara, 2/164; ez-Zâriyât, 51/20-21. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 13.

¹⁴ Şahin, Naim, *Bir Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an'da Akıl*, Adal Ofset, Konya 2010, s. 19.

Mâtürîdî açısından aklın delil oluşunu inkâr edenlerin bu görüşlerini savunmak için akıldan başka dayanacakları başka bir delil yoktur. Çünkü insan yaratılan varlıkları yönetmek, bunun için mücadele etmek ve bu uğurda faydalı ve güzel olan şeyleri bulmak gibi özellikleriyle ayrıcalıklı hale gelmiştir. İnsanın bu özelliğini belirgin hale getirmesinin yolu nesne ve olayları incelemek suretiyle aklını kullanmaktan ibarettir.¹⁵

3. Peygamberlik ve Bilgi İlişkisi

Mâtürîdî'nin duyular ve tecrübeye dayalı bilgi formları hakkında öne sürdüğü görüşlerinden tartışmaya açık olanları da vardır. İmamın bu fikirleri özellikle "Nübüvvet" bahsinde, sanat ve meslekler hakkında yoğunlaşmaktadır. Mesela peygamberliğin ispatı konusunda şöyle demektedir:

"...Nihayet yukarıdan beri sözü edilen diller, isimler, sanatlar, tıp ve mesleklerin tamamı, şehir ve ülke yolları, hayvanların eğitimi ve kullanma yöntemi; evet bu zikredilen hususların bizzat kendileri, temel ilkelerinin akılların çıkarımıyla değil peygamberlerin öğretimi ve yol göstermesiyle öğrenilip uygulandığının apaçık delilini oluşturmaktadır..."¹⁶

Mâtürîdî'nin eğitim ve öğretime konu olan birçok meslek dalını peygamberlik mesleği ile irtibatlandırması bu meslek dallarının geliştirilip yeni alanlara kapılar açılmasını önlemek anlamında değildir. Onun temel hedefi peygamberlik mesleğinin öncü ve öğretici özelliğini vurgulamaktır. Yukarıdaki görüşlerinin devamında şöyle demektedir:

"Yine, Allah insan türünü her bir organını (sonuna kadar) kullanabilecek bir yapıya sahip kılarak yaratmış, bunun için de eklemelerine esneklik vermiştir... Şayet O, insanı bütün bu imkânları kullukta kullanmak üzere yaratmış olmasaydı ondaki iş görme ve faydalanma gücünü hayvanlarda ve kuşlarda olduğu gibi sınırlı tutardı..."¹⁷

Mâtürîdî'nin özellikle peygamberliğin ispatı sadedinde dile getirmiş olduğu bu tespitlerini duyularla elde edilen bilginin değeri ile eşleştirmek doğru olmayacaktır. Hz. Peygamber'in en önemli mirası olan "sünnet"i yorumlama biçimi son derece dikkat çekici bir özelliğe sahiptir. Ona göre sünnet, duyularla elde edilen bilginin verilerini benimsemek şeklindedir.

Mâtürîdî'nin sünnet konusundaki açıklamalarının yer aldığı âyet metni şu şekildedir: *"Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara âyetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten arındırsın. Şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin."*¹⁸ Söz konusu âyetin yorumunda "hikmet" kelimesinin anlamını "sünnet" olarak tanımlamaktadır.¹⁹ Kelime anlamı itibarıyla hayatı daha anlamlı ve düzenli hale getirmek için bir kural koymak, ıstılâhî olarak da Hz. Peygamber'in yaşamı boyunca takip ettiği yol ve yöntem demek olan sünnetin bu şekilde tanımlanması daha isabetli görünmektedir. Sünnet kelimesine verilen anlam ile fıkıh kelimesine verilen anlam da bu çerçevededir. Mâtürîdî sisteminde bu kavramların aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Akıl ve yorum olmaksızın bu kavramları taklitle sınırlandırmak Mâtürîdî yöntemi ile örtüşecek bir yaklaşım değildir.

Tarihimize göz attığımızda duyularla elde edilen bilginin ya ihmal edildiğini ya da dinî bilgi olarak kabul edilen ve Mâtürîdî bilgi sisteminde "haber" olarak görülen naklî ilimlerin gölgesinde kaldığını söylemek mümkündür. Oysa bu alanda üretilen bilgi, gelişmenin temelini oluşturmaktadır. Aynı şekilde dinî bilgi olarak kabul edilen nakillerin işlevselliğini de sağlamaktadır. Haber kaynaklı dinî bilginin yer aldığı el yazması metinlerin korunması, bu güne aktarılması, yeniden neşredilmesi, okunması, yorumlanması, dinleyicilere aktarılması

¹⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 14.

¹⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 226.

¹⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 227.

¹⁸ Bakara, 2/129.

¹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1425/2004, c.1, s. 96, 106.

gibi birçok husus duyu ve tecrübe alanındaki gelişmeler yoluyla olmaktadır. Duyuların ve tecrübenin verilerinin bilgi ya da ilim olarak görülmemesi Mâtürîdî'nin de ifade ettiği gibi cehalet ve inattan başka bir şey değildir.

Sonuç

İnsanın temel ihtiyaçlarının ne olduğu konusunda çeşitli varsayımlar ve sınıflandırılmalar yapılmaktadır. Bu türden çalışmalarda da hayatta kalma dürtüsünün insanın ilk ve en önemli ihtiyacı olduğu ifade edilmektedir. Ammâr b. Yâsir'in hayatta kalmak için Müslümanlığını reddetmiş gibi görünmesi ya da hayatta kalmak için aslında haram olan kan, domuz eti ya da alkol gibi besin maddelerinin tüketilmesinin meşru kabul edilmesi gibi hükümler bu gerçeğin ifadeleridir. İnsanın bu temel ihtiyacı bireysel yaşamından toplumsal ve siyasî örgütlenmesine varıncaya kadar geniş bir alanda cereyan etmektedir. Bu geniş alan duyular ve tecrübeye dayalı bilginin geliştirilmesi ile inşa edilebilmektedir. Öte yandan insan neslinin sağlıklı bir şekilde çoğalması ve devam etmesi konusu sadece gayri meşru ilişkinin (zina) yasaklanması ve evliliği teşvikinden ibaret değildir. Kısırlığın tedavisinden başlayıp, kan uyuşmazlığı, gebelik döneminde çocuğun sağlıklı bir şekilde oluşumunu tamamlaması, sağlıklı doğum, bebek ölümlerinin engellenmesi veya çocuk hastalıkları ile mücadele yollarının geliştirilmesi gibi kulluğun merkezinde bulunan ve sadece duyular ve tecrübeye dayalı bilgi yöntemleri ile geliştirilen veya geliştirilmeye çalışılan alanlar da bulunmaktadır. Bütün bu alanlarda ortaya konulan ve söylenen faydalı her bilgi, dinin öğrenilmesini emrettiği türden ilimlerdir.

Duyulara dayalı bilginin elde edilişi pasif bir tutumla gerçekleşmemekte, aktif ve yaratıcı bir çaba istemektedir. Dindar bir mümin açısından bu bilgiye dayalı olarak hayat sürdürmek insanı aşağı bir seviyeye çekmemekte, aksine yüceltmekte ve onurlandırmaktadır. Bilgiyi elde edebilmek için önce bir takım verilere ihtiyaç duyulmaktadır. Sonra bu verilerin malumata dönüştürülmesi, sonra bu malumatın öznel ve nesnel olmak üzere bilgiye dönüştürülmesi ve son olarak da bu bilginin bilgelikle şekillendirilmesi gerekmektedir. Örneğin alfabe de yer alan harfler birer veri durumundadır. Bu harflerle elde edilen isimler malumat, bu isimlerden oluşan bir liste bilgi, bu listedeki isimler hakkındaki kişisel kanaatlerimiz öznel bilgi, listenin ilan edilmesi ve o listenin dışarıya ait kılınması nesnel bilgi, bu listede yer alan kişilerle birlikte birtakım işler planlayıp projeler geliştirme de bilgelik olarak tanımlanabilir. Duyulara dayalı bilginin üretilmesi için aşılması gereken aşamalar başka şekillerde de tasnif edilebilir. Ancak bilgi denilen kıymetli değer kolay bir şekilde elde edilmediği açıktır.

Peygamberleri Allah'ın öteki kullarından ayıran en belirgin özellikleri, öteki kulların sahip olmadığı bir bilgiye yani vahye sahip ve muhatap oluşlarıdır. Onların temel görevi bu kutlu bilgiyi insanlara duyurmak ve onlarla paylaşmaktır. "Bilenlerle bilmeyenlerin aynı olmayacağını"²⁰ mutlak manada tavrın bilgiden yana olduğunu göstermektedir. Bilgi üretilebilen ve kullanılabilen bir nesnedir. Peygamberlerin hayata dair öğrettikleri, hayatın nasıl daha anlamlı ve kolay yaşanabileceğine dair yol açmak, bir yürüyüş başlatmaktır. Bu yürüyüş bireyin ölmesi ve kâinatın son bulması ile sonlanacaktır. Yapılan işlerin niyetlerine göre anlam kazanacağı Hz. Peygamber tarafından ifade edilmiştir. O halde, başta duyular ve tecrübeye dayalı bilgiler olarak kabul edebileceğimiz fen bilimleri olmak üzere, sosyal ve beşerî bilimlerin verilerini, hayırlı işlerde kullanmak şartıyla, sâlih ameller kategorisine dâhil etmek durumundayız demektir. Kendi döneminde Mâtürîdî'nin yaptığı da bundan ibaret olarak görünmektedir.

²⁰ Zümer, 39/9.

Kaynakça

Atalan, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002.

_____, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1425/2004.

Erdem, Hüsamettin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-er Yayınları, Konya 1999.

Evkuran, Mehmet, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik, İslam Kelâmında Ahlâk Problemi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, İstanbul 1998.

Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988.

Şahin, Naim, *Bir Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an'da Akıl*, Adal Ofset, Konya 2010.

VI. OTURUM
06 MAYIS 2017 CUMARTESİ
İMAM EBU HANİFE SALONU
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER

16:00-16:15 **Yrd. Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ**
Afganistan'da Hanefîlik

16:15-16:30 **Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV**
Kırgızistan'da Hanefîlik

16:30-16:45 **Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman DAŞ**
Belgelerin Işığında Selçukludan Günümüze Anadolu'da Hanefîlik

16:45-17:00 **Arş. Gör. Muhammed Eşref AYTAÇ**
Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile'yi Tenkit Metodu Aslah Prensibi Bağlamında
Bir Çalışma

17:00-17:15 **Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL**
İmam Mâtürîdî'de Mürcie Algısı

AFGANİSTAN'DA HANEFİLİK

Hanafi Sect In Afghanistan

Mehterhan FURKANI¹

Özet

Günümüz Afganistan bölgesinde İslam dininin kabul görmesinden sonra fıkıh ilminde büyük bir gelişme yaşandı. Bölge halkından birçok kişi gidip bizzat Ebu Hanife'den fıkıh ilmini tahsil etti, memleketine dönünce de diğerlere öğretti. Belh, Gazne ve Herat gibi şehirler birer fıkıh merkezleri haline geldi. Diğer mezhep mensuplarının da yetiştiği bu bölgede tarihten günümüze genel olarak Hanefi mezhebi hâkim oldu. Özellikle Belh şehri, Hanefi mezhebinin merkezlerinden biri konumuna geldi. Belh halkının ilim talebi için sadece Ebû Hanife'ye gittiği, bazı dönemlerde Hanefi mezhebi dışında hiçbir mezhep mensubunun bulunmadığı rivayetlerde yer almaktadır. Söz konusu şehre mensup Hanefi fıkıh âlimlerinin birçok meselede diğer Hanefi fıkıh âlimlerinden ayrıldığı da bilinmektedir. Hanefi mezhebinin bu coğrafyada yaygınlık kazanmasında ve bölge insanlarının Hanefi mezhebini tercih etmesinde, Ebu Hanife'nin Kabil asıllı olmasının yanı sıra söz konusu bölgede hüküm sürenlerin genelde Hanefi mezhebine meyletmesinin de katkısı vardır. Bu bildiride Afganistan topraklarında Hanefi mezhebinin yayılma süreci, yaygınlık kazanma sebepleri ve günümüzdeki durumu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Afganistan, Hanefilik, Hanefi Mezhebin yayılışı ve Sebepleri,

Abstract

After the acceptance of Islamic religion in today's Afghanistan region, there has been a great development in fiqh. Many people from the region went to Abu Hanifa to take the fiqh education and they taught others when they returned home. Cities such as Balkh, Gazni and Herat have become centers of fiqh. Although other sect's jurisprudences raised in this land, throughout history until today Hanafi sect has been dominated in this region in general. In particular, the city of Balkh became one of the four most important senter of Hanafi sect. It is also known that Hanafi scholars who belonging to this city are separated from other Hanafi scholars on many issues. There has been the contribution of the tendency of the rulers to Hanafi sect, in wide spreading of this sect in the region, besides the fact that Abu Hanifa is Kabul origin.

This paper aimed to discussed the process of spreading Hanafi sect in Afghanistan lands, the reasons for the prevalence and the present situation of the mentioned sect.

Keywords: Afghanistan, Hanafizm, the spreading of Hanafi sect and its reason.

Giriş

OrtaAsya ülkelerinden biri olan Afganistan'ın; güney ve doğusunda Pakistan, batısında İran, kuzeyinde Tacikistan, Özbekistan, Türkmenistan ve kuzeydoğusunda Çin ile sınırları bulunmaktadır (Mutanoğlu, 2006, 13-16). Daha önceleri Horasan'ın² bir parçası olan

¹ Yard. Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, mehterhan_4@windowslive.com

²Horasan ismi eski Farsça'da hur (güneş) ve âsân (âyân "gelen, doğan") kelimelerinden meydana gelmiştir ve "güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi, doğu bölgesi" anlamını taşımaktadır... Horasan, tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer alan çok geniş bir coğrafi bölgenin adı idi. Günümüzde bölgenin toprakları üç parçaya ayrılmış olup Merv, Nesâ ve Serahs yöresi Türkmenistan; Belh ve Herat yöresi Afganistan; kalan kısmı da İran sınırları içinde bulunmaktadır... İslâm coğrafyacılarına göre genellikle Horasan doğudan Huttel Gur (Orta Afganistan) ve kısmen Sicistan (Sistan); güneyden Deştülüt ve Kirman ile Rey arasındaki Fars toprakları; batıdan Deştikevir'in batı kısmı ve Taberistan ile Cürcân; kuzeyden de Türkmenistan'ın bir bölümü, Hârizm ve Mâverâü'n-nehir tarafından çevrilmiş geniş bir alandır. Ayrıca bu geniş alan "ümmühât" denilen Nişâbur, Merv, Belh ve Herat merkezleri etrafında yer alan dört büyük bölge olarak da tasvir edilir". bk. (Çetin, 1998, s. 234.

söz konusu bölgeye Afganistan ismi 1747 yılından sonra verildi ve günümüz siyasi haritasının çizilmesi ise 1893 yılında gerçekleşti (Tanîn, 2005, s. 19).

Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce bu bölgede Budizm ve Zerdüştlük dinlerinin genel olarak hâkim olmasının yanı sıra, güneşe tapma, Hinduizm ve Hıristiyanlık gibi dinler de mevcut idi (Habibî, 2002, s. 4; Gubar, 2005, I, s. 157).

Günümüz Afganistan sınırları içinde yer alan bölgelerin fethine Hz. Ömer döneminde başlandı (Taberî, 1967, IV, ss167-168); ancak fethedilen bölgelerdeki halkın zaman zaman dinden çıkması (Taberî, 1967, IV, s. 314) ve başkaldırmalarından dolayı İslam dininin söz konusu bölgenin tamamına yayılması uzun bir zaman aldı. Nitekim Hz. Ömer döneminde başlayan fetih hareketi Emevîler ve Abbasîler döneminde de devam etti, hatta bazı bölgeler Gaznelîler döneminde (m. 963-1186) fethedildi (Gubar, 2005, I, s. 107). Afganistan'ın güneydoğusunda yer alan, eskiden Kafiristan (gavurların bölgesi) adıyla anılan bölge miladi 1895 yılında Afgan emiri, Emîr Abdurrahman Han tarafından fethedildi ve adı da Nuristan olarak değiştirildi (Fehring, 1992, I, ss. 409-410).

Müslümanların, Horasan'ın bir parçası olan günümüz Afganistan topraklarına hâkim olması ve İslam dininin bu bölgelere yayılmasından sonra ilk dönemlerde yeni fethedilen diğer bölgelerde olduğu gibi bu bölgeye de halka İslam dinini öğretmeleri amacıyla bazı öğretmenler gönderildi. İmam Ebu Hanife Kufe'de hocası Hammad'ın vefatından sonra onun ders halkasının başına geçince farklı bölgelerden insanlar gelip kendisinden fıkıh dersi almaya başladı. Bu dönemde Horasan bölgesinin bir parçası olan günümüz Afganistan'ından da birçok kişi gidip bizzat Ebu Hanife'den fıkıh ilmini öğrendi. Böylece daha mezhepler teşekkül etmeden bu bölgenin halkı Ebu Hanife'nin fikhî ile tanışmış olup onu benimsedi.

İmam Ebu Hanife ve meşhur öğrencilerinden fıkıh dersini alan birçok kişide geri döndüğünde bu fikhî öğretti, böylece Hanefî mezhebi bölgede yaygınlaştı (Leknevî, 1990, s. 8) ve günümüze kadar nesilden nesle eğitim ve öğretimi devam edegeldi.

Afganistan Topraklarında Hanefî Mezhebinin Yaygınlık Kazanma Sebepleri

• Ebû Hanife'nin (ö.150/ 767) Kabil asıllı olması

Ebû Hanife'nin babası Kabil'den esir alınıp Bağdat'a götürüldü, Ebû Hanife de Kufe'de doğdu (Ebû Zehre, 1947, ss. 15-16); Ğavcı, (1999, s. 47). Her ne kadar Ebu Hanife'nin nesebi ve dedesinin memleketi hakkında bazı farklı bilgiler bulunsa da en isabetli olan, onun Fars kökenli olup dedesinin Kabil ehlienden olduğuyla ilgili rivayetlerdir. Nitekim *Mu'cemu'l-musannifin* adlı eserin sahibi Mahmud Hasanet-Tûnekî (ö. 1366/1947), Ebû Hanife'nin nesebi konusundaki rivayetleri ele alırken Ebu Hanife'nin torunları İsmâîl b. Hammâd (ö. 212/827) ve Ömer b. Hammâd'ın dedesinin Kabil asıllı ve Fars kökenli (Tûnekî, 1926, II, s. 3; Temimî, 1970, I, s. 87) olduğu ile ilgili (Saymerî, 1985, s.15; Tûnekî, 1926., II, s. 5) rivayetlere yer vererek menakıp âlimlerinin bunu tercih ettiğini belirtmektedir. Tercih sebebinin de onun nesebinin en iyi torunları tarafından bilindiğini göstermektedir (İbn Hallikan, 1994, V, s. 405; Tûnekî, 1970, II, s. 6; Brockelmann, Carl, 1977, III, s. 235). Aynı şekilde *Tabakâtu's-Seniyye'* adlı eserin sahibi, et-Temimî (ö. 1010/1601), Ebû Hanife'nin, dedesinin Kabil asıllı olduğunu, diğer yerlere nispet edilmesinin sebebinin o yerlerde geçici olarak kaldığını göstermektedir (Temimî, 1970, I, s. 87).

Ebu Hanife'nin Kabil asıllı olması sebebiyle de bölge halkı onu kolayca tanıdı ve güvendi. Bu durumun sonucu olarak da Hanefî mezhebi daha çabuk halk tarafından kabul edildi ve benimsendi, böylece daha kısa bir süre içinde yaygın hale geldi.

Horasan'ın sınırları ile ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Ya'kût el-Hamevî, 1995, II, ss. 350-351; İstahrî,t.y., ss. 253-255. Kelimenin anlamı ve kökü hakkında detaylı bilgi için bk. Bekrî, 1982, II, s. 490.

• Ebu Hanife'nin ilmî kişiliği ve coğrafi etkenler

Yukarıda zikri geçen sebep, yani Ebu Hanife'nin Kabil asıllı olmasının Hanefî mezhebinin halk tarafından kolayca kabul edilmesi, tek sebep değil, sebeplerden biridir. Bölge halkı bunun yanında Ebu Hanife'nin ilmî üstünlüğünden de büyük oranda etkilenmiştir. Nitekim bu bölgeye mensup olan Mukâtil b. Heyyan'ın diğer bazı âlimler ile birlikte Ebu Hanife'ye münazara amacıyla gittiği ve münazaradan sonra onun ilmî üstünlüğünü kabul edip metodunu benimsediği bilinmektedir (Temimî, 1970, I, S. 144). Yani bölge halkı körü körüne değil Ebu Hanife'nin ilmî kişiliğini ve üstünlüğünü tespit ettikten sonra ona bağlandı ve mezhebini benimsediler. Nitekim Belh alimlerinin birçok konuda özgü fikir üretmeleri ve sadece Ahmed b. Asma' Ebû'l-Kasim es-Saffâr'in (ö. 326/938)1000 konuda Ebu Hanife'ye muhalefet ettiği rivayeti de (Müderris, 1979, I, s. 37) bunu desteklemektedir.

Horasan bölgesinin coğrafi ve toplumsal yapısı açısından Hanefî mezhebinin doğuş yeri olan Irak ile benzerlik arz etmesi bu mezhebin usul ve metodunun halk tarafından benimsenmesi için diğer bir sebep teşkil etmiştir.

• Ebu Hanife'nin öğrenci faaliyeti

Bilindiği üzere Hanefî mezhebinin geniş bir coğrafyaya yayılmasının sebeplerinden biri, hatta en önemlisi, Ebu Hanife'nin öğrenci faaliyetidir (Bardakoğlu, 1997, s. 3).

Yukarıda belirtildiği gibi bahis konusu bölge halkı da İmam Ebu Hanife'yi tanıdığı ve ona çok güvendiği için fıkıh ilmini de ondan almayı tercih etti. Hatta söz konusu coğrafyanın Belh gibi bazı önemli bölgesinin insanları fıkıh ilmini öğrenmek için sadece Ebu Hanife'ye gittiler (Vâiz-i Belhî, 2009, s. 21). Bölge halkından birçok insan gidip bizzat Ebu Hanife'den fıkıh dersini aldı ve geri döndüğünde de kendi halkına öğretti. Söz konusu bölge halkından Ebu Hanife'den bizzat ders alan ve onun sohbetine nail olan birçok kişi vardır. Kerderî, İmam Ebu Hanife'den bizzat ilim alan Belh ve Herat şehirlerine mensup 23 âlimin isimlerini zikretmektedir (Mekkî, Bezzâzî, 1903, II, ss. 242-243). Müderris ise sadece Belh şehrine mensup olan İmam Ebu Hanife'den ilim alan ve sohbetine katılan 26 kişi hakkında bilgi vermektedir (Müderris, 1979, I, ss. 128-132). Burada hepsine yer vermeyip sadece onlardan örnek bazında birkaç kişiyi zikretmekle yetineceğiz.

• Mukâtil b. Hayyân (ö. 135/752), Ebû Hanife'nin ashabından içtihat düzeyine çıkmış ve müfessir bir âlimdir (Zehebî, 1998, I, s. 131; Gaynî, 2006, III, s. 72). Mukâtil, Belh valiliği yaptı ve bir müddet de Buhara kadısı olarak görev yaptı (Vâiz-i Belhî, 2009, ss. 73-94), hicri 135 senesinde de Kabil'de vefat etti (İbn Hibbân, 1973, VII, s. 508).

• Ebû Ali Ömer b. Meymûn er-Remmâh el-Belhî (ö. 161/778), gidip bizzat Ebû Hanife'den fıkıh dersi aldı. Kâdî-yi Belh (Belh Kadısı) ile meşhur olan bu zat Belh'te 20 yılı aşkın kadılık görevini yürüttü (Bağdâdî, 2002, XI, s. 182; Kureşî, t.y., I, s. 672). İmam Ebu Hanife, kendisine "Senden sonra kimin sohbetine katılalım" diye soran kimseye Züfer ve Ömer b. Remmâh diye cevap verdi (Vâiz-i Belhî, 2009, s. 127).

• Ebû Mutî' Hakem b. Abdillâh el-Belhî (ö.199/814) (İbn Sa'd, 1968, VII, s. 374; Bağdâdî, 2002, IX, s. 121; Şener, 1994, X, ss. 194-195), Ebû Hanife'nin öğrencilerinden ve Ebû Hanife'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber* ile *el-Fıkhü'l-ebsat* adlı eserlerinin râvisidir (Brockelmann, 1977, III, s. 240; İbn Kutluboğa, 1992, s. 50; Kefevî, vr. 81a). Horasan Hanefî âlimlerden önemli bir zat olan bu şahıs bir süreliğine Belh kadılığını da yaptı (Halilî, 1989, III, s. 925).

• Ebû Muâz Hâlid b. Süleymân (ö.199/814), Belhli olup İmam Ebu Hanife'nin ders halkasına iştirak etmiş büyük bir Hanefî alimidir (Vâiz-i Belhî, 2009, ss. 142-146).

• Ebû Amr Hafis b. Abdirrahman el-Belhî (ö. 199/815): Hadisçiliğiyle de bilinen bu zat İmam Ebû Hanife'nin Horasan'daki ashabının ileri gelen fakihlerinden biridir (Zehebî, 2006, IX, s. 310; Kureşî, 1914, I, s. 221. Tûnikî, 1926, II, s. 63).

• Muhammed b. Muzahım Ebu'l-Kasim el-Belhî (ö.190/806), İmam Ebû Hanife'nin ashabındandır (Müderris, 1979, I, s. 30).

• Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810), İmam Ebû Hanife'nin sohbetinde bulunan ve kendisinden fıkıh dersi alan bir âlimdir (Vâiz-i Belhî, 2009, s. 131).

Bu bölgeye mensup birçok kişi de Ebu Hanife'nin öğrencilerinden fıkıh ilmini öğrendi.

Bunların en meşhurlarından biri Musa b. Süleyman, Ebu Süleyman el-Cüzcânî (ö. 200/815'den sonra)'dır. Ebu Süleyman, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanî (ö. 189/805) Ebu Yusuf (ö. 182/798) ve Abdullah b. Mübarek (ö. 181/794) gibi İmam Ebu Hanife'nin meşhur öğrencilerinden fıkıh ilmini aldı ve İmam Muhammed'in kitaplarını Horasan bölgesine taşıdı (Bağdâdî, 2002, XV, s. 26; Vâiz-i Belhî, 2009, s. 211; Kureşî, 1914, II, s. 186; Brockelmann, 1977, III, 257; Zirikli, 2002, VII, s. 323).

İmam Ebu Hanife ve öğrencilerinden fıkıh dersi alıp memleketlerine dönen zatlar diğer insanlara da öğretti ve böylece nesilden nesle Hanefî mezhebinin eğitim ve öğretimi günümüze kadar devam etti.³ Bu da doğal olarak söz konusu mezhebin yaygınlık kazanmasına yol açtı ve bu coğrafyanın her bir bölgesinden sayısız âlimler çıktı (Kureşî, 1914, II, s. 290). Bu bölgede yetişen âlimler de genel olarak Hanefî mezhebine mensuptu.⁴ Bu sebepten dolayı da bu coğrafyanın bölgeleri Hanefî mezhebi ve Hanefî âlimleri ile meşhur oldu. Nitekim İmam Ebu Hanife'ye mürcîlik nispet edilmesinden ve Belh Şehri'nin de Hanefî mezhebinin merkezi haline geldiğinden dolayı bu şehre Mürcî-âbâd denildi (Vâiz-i Belhî, 2009, s. 21).

Yine Hanefî fıkıhında çok yüksek bir dereceye sahip olmasından dolayı, Ebu Ca'fer Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Fakîh el-Hinduanî el-Belhî'ye (ö. 362/973) Ebu Hanife es-Sagîr lakabı verildi (Sem'ânî, 1962, XIII, s. 432). Hinduvanî birçok öğrenci yetiştirdi ve öğrencilerinden 40 kişi içtihat mertebesine ulaştı. Hinduvanî'nin, "Ebu Hanife ve öğrencilerinin bütün kitapları yakılırsa, bir harfin bile yerini değiştirmeksizin ezberimden yeniden yazarım" dediği de rivayetler içinde yer almaktadır (Vâiz-i Belhî, 2009, s. 301).

Bu coğrafyanın en önemli ilim merkezlerinden olan Belh şehrin âlimleri Hanefî mezhebinde birçok meselede özgün içtihatlar yapıp diğer Hanefîlerden ayrılacak kadar önemli bir ilmî seviyeye sahip oldu.⁵

• Abbasîlerin söz konusu bölgelerde hüküm sürmesi

Hanefî mezhebinin büyük bir coğrafyada yayılması ve yaygınlık kazanmasındaki en önemli etkenlerden biri de Abbasî devletinin bu mezhebi resmi bir mezhep olarak kabul edip İmam Ebu Yusuf'u da kadî'l-kudât (baş kadı) olarak tayin etmesi ve bunun sonucunda da Abbasî hilafeti altında olan bölgelere Hanefî mezhebine mensup kadıların görevlendirmiş olmasıdır (Bardakoğlu, 1997, XVI, s. 4). Bu faaliyet bahis konusu olan bölgede de etkili olmuştur. Nitekim İmam Ebu Hanife'nin öğrencilerinden olan Ebû Mutî' Hakem b. Abdillâh el-Belhî (ö.199/814) (İbn Sa'd, 1968, VII, s. 374; Bağdâdî, 2002, IX, s. 121; Şener, 1994, X, ss. 194-195), 16 sene Belh'te kadılık yaptı. (Halilî, 1989, III, s. 925; Kureşî, 1914, II, s. 266). Yine Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan ve Züfer'in ashabından olup onlardan rivayetlerde bulunan Şeddâd b. Hakîm (ö. 213/828), Belh kadılığı görevinde bulundu (İbn Sa'd, 1968, VII, s. 375; Vâiz-i Belhî, 2009, ss. 185-186; İbn Hacer, 2002, IV, s. 237; İbn Kutluboğa, 1992, s. 314; Kureşî, 1914, s. I, 256; Kefevî, vr. 97a).⁶

Abbasîler döneminde yine bu coğrafyanın en önemli şehirlerinden biri olan Belh'in hemen hemen her köyünde bir kadı, bir müftü ve bir müderrisin bulunduğu ile ilgili rivayetini

³ Afganistan coğrafyasında fıkıh öğretimi hakkında detaylı bilgi için bkz. (Furkani, 2016a, Günümüz Afganistan'ında fıkıh öğretimi, *Mütefekkir*, 5, ss. 157-176).

⁴ Günümüz Afganistan coğrafyalarında yetişmiş Hanefî fıkıh alimleri için bkz. (Müderris, 1979, I, ss. 83-97; Furkani, 2016b, Afganistan topraklarında yetişmiş Hanefî fıkıh alimleri, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, ss. 27-50, sy: 28, s. 334-349).

⁵ Belh âlimlerinin özgü fikirleri için bkz. (Müderris, 1979, I, s. 211-II, s. 835).

⁶ Belh ve çevresinde kadılık yapan diğer alimler hakkında detaylı bilgi için bkz. (Müderris, 1979, I, ss. 76-79).

(Vâiz-i Belhî, 2009, s. 21) göz önünde bulundurduğumuz zaman, Abbasîlerin Hanefî mezhebinin yayılmasında ne kadar büyük bir rol oynadığı kolayca anlamaktayız.

• **Bölgeyi yöneten Hükümdarların çoğunun Hanefî mezhebine meyletmesi**

Başta Sâmânîler, Gaznelîler ve Nizamü'l-mülk dışındaki Selçuklular olmak üzere bu coğrafyada hüküm sürenlerin çoğu Hanefî mezhebine intisap ettiler. Bu da Hanefî mezhebinin söz konusu bölgede yayılmasına büyük bir rol oynadı (İman, 2013, s. 6). Nitekim 998-1030 yıllarında Gazne hükümdarlığını yapan Mahmûd-ı Gaznevî (ö. 421/1030), aynı zamanda Hanefî fihhına dayanarak 60 bin civarında meseleyi içeren *et-Tefrîd fi'l-furû* adlı bir eser telif eden seçkin Hanefî fikh âlimlerinden biridir (Kâtib Çelebî, 1941,I, s. 426; Kureşî, 1914, II, s. 157; Brockelmann, 1977, VI, 286). Gazneli Mahmud döneminde Gazne şehrinde elliden fazla medresenin devlet tarafından, bir o kadarının da halk tarafından yapıldığı rivayet edilmektedir (İman, 2013, s. 216).

• **Modern dönemdeki Kanunlaştırmada Hanefî fikhının esas alınması**

Afganistan'da modern anlamda kanunlaştırmanın başlanmasından önce fetva kitapları hazırlanmış ve kanun gibi kullanılmıştır. Bunların da hepsinin Hanefî fikh mezhebine göre hazırlandığını görmekteyiz. Nitekim Emîr Abdurrahman Han döneminde (1880-1901) mahkemelerde hüküm verilirken esas alınması için Hanefî fihhına dayalı *Esasü'l-Kudât* adlı bir kanun hazırlandı (Popelzaî, 1991, s. 369). Emîr Habibullah Han döneminde (1901-1919) yine Hanefî mezhebi esas alınarak 5 ciltlik fetva kitabı hazırlandı ve *Siracü'l-Ahkâm fi Muâmelati'l-İslâm* olarak adlandırıldı (Popelzaî, 1991, s. 406-407). Daha sonra da Emîr Emanullah Han döneminde (1919-1929) *Temessükü'l-Kudâti'l-Emâniyye* adlı kitap yazıldı ve bütün davaların bu kanuna göre bakılması kararlaştırıldı. Bu kitap da yine Hanefî fikhî esas alınarak hazırlanmıştır.

• **Afganistan Anayasaları'nda ve kanunlarında Hanefîliğin yegane resmi mezhep olarak kabul edilmesi**

1923 tarihli ilk Afgan anayasasından 2004 yılına kadar çıkartılan anayasalarda Hanefî mezhebi devletin yegâne resmi mezhebi olarak kabul edilmekte ve Padişahın Müslüman olmasının yanında Hanefî mezhebine mensup bir kimse olması gerektiği belirtilmektedir. Burada bu iki konuya vurgu yapan anayasa maddelerden birkaç örnek vermek uygun olur.

1923'te Gazî Emanullah Han döneminde çıkartılan Nizamnâme-i Esâsi-yi Devlet-i Aliyye-yi Afganistan adlı ilk Afgan anayasasının 7. maddesinde, İslâm şeriatının korunması ve uygulamaya konması padişahın görevlerinden sayılırken, yine aynı dönemde çıkartılan ceza kanunuyla ilgili nizamname Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlandı ve sonunda da dönemin ileri gelen âlimleri ve kadıları tarafından "Hanefî mezhebine uygundur" ifadesine yer verilip mühürlendi.

Kral Nadirşah döneminde (1931-1933) çıkartılan Usul-ı Esâsi-yi Devlet-i Aliyye-yi Afganistan adlı 1931 tarihli anayasasının 1. Maddesinde "*Afganistan'ın dini İslâm, yaygın ve resmi olan mezhebi ise Hanefîliktir ve padişah da bu mezhebe mensup biri olmalıdır...*" ifadesi yer almaktadır.

1964 tarihli anayasada padişah olma şartları ve padişahın görevleri anlatılırken, 120. Maddesinde Afganistan'ın resmî dininin İslâm olduğu, padişahın Müslüman ve Hanefî mezhebine mensup biri olmasının gerekliliği anayasasının değiştirilemez maddeleri olarak kabul edilmiştir.

2004 yılında çıkartılan ve günümüzde hala yürürlükte olan Afgan Anayasası'nın 2. Maddesinde Afganistan'ın dininin İslâm olduğuna, 3. maddesinde Afganistan'da hiçbir kanunun İslâm inancına ve hükümlerine aykırı olamayacağına, 35. maddesinde siyâsî parti kurma şartlarının birincisi olarak partinin bildiri ve tüzüklerinin İslâm dininin hükümlerine aykırı olamayacağına, 35. maddesinde cumhurbaşkanının Müslüman olması gerektiğine, 62. maddesinde yemin töreninde İslâm'a itaat edeceğine ve İslâm dinini koruyacağına dair

Allah'ın adı ile yemin etmesi gerektiğine, 74. maddesinde bakanların da yemin törenlerinde İslâm dinini koruyacaklarına dair Allah'ın adıyla yemin etmelerinin zorunluluğuna vurgu yapılmakta; ancak bu anayasada ilk defa Hanefî mezhebinin yanında Caferî mezhebi de ülkenin resmi mezhebi olarak kabul edilerek, 131. maddesinde Caferîlerin de ahval-i şahsiya ile ilgili davalarını kendi mezheplerine mensup hâkimlere taşıyabilecekleri açıklandı.

Yine 1931 tarihli Afgan anayasasının 88. maddesinde, 1964 tarihli anayasanın 102. maddesinde, 1977 tarihli anayasanın 99. maddesinde, 2004 tarihli anayasanın 130. maddesinde ve günümüzde yürürlükte olan 1977 medeni kanunun 1. ve 2. maddelerinde davaların İslam şeriatına göre görüleceği ifade edilmekte, adlî mahkemelerde kanunun bulunmadığı durumlarda da hâkimlerin Hanefî fihhına göre karar vermelerinin gerekliliği belirtilmiştir. Buna binaen de, çıkartılan bütün kanunların Hanefî fihhına uygunluğu göz önünde bulundurulmakta, kontrol edilmekte ve zaman zaman kanunun sonunda Hanefî fihhına uygun olduğunu onaylanması cihetinde âlimlerin imzalarında yer verilmektedir (bkz. *Nizamnâme-i Hidâyet-i Suret-i Faysala...*(1928).

Günümüzde yürürlükte olan 1977 tarihli medeni kanunu-çok nadiren diğer fikhî mezheplerinin görüşlerine de yer verilmekle birlikte-Hanefî fikhî esas alınarak hazırlandı. Yine 1976 tarihinde çıkartılan ceza kanununun 1. maddesinde söz konusu ceza kanununun sadece ta'zir cezalarını düzenlemekte olduğunu, had, kısas ve diyet konusu ile ilgili hükümlerin Hanefî fihhına göre düzenleneceği açıklanarak söz konusu konularda Hanefî fikhî esas olarak kabul edildi.

• Günümüzde Hanefî fihhının eğitim ve öğretimi

Günümüzde Hanefî fikhî gayr-ı resmi ve resmi eğitim merkezinde okutulmaktadır. Cami, mescit ve gayr-i resmi medreselerde okutulduğu gibi, resmi medrese, dâru'l-ulûm ve dâru'l-huffazlarda da okutulmaktadır. Ayrıca normal okullarda, ilkokuldan lise son sınıfa kadar ders müfredatında Hanefî fikhî dersi mevcuttur. Afganistan yargı sisteminin temelini İslam Hukuku oluşturduğu için şer'îyât fakültelerinin yanında hukuk fakültelerinde de genel olarak İslam hukuku ve özel olarak Hanefî fikhî okutulmaktadır.

Sonuç

Bugünkü Afganistan sınırları içerisinde yer alan coğrafyanın halkı Hz. Ömer döneminde ilk defa İslam dini ile tanışmaya başladı ancak bu coğrafyada yaşayan halkın tamamının İslam dinini kabul etmesi uzun bir zaman aldı. Bölge halkının İslam dinini kabul etmesiyle birlikte, İslam dinini öğretmek amacıyla birçok âlim gönderildi. Bu bölgede ilk dönemlerde fikhî âlimlerinden ziyade hadis âlimleri mevcut idi. Dolayısıyla insanlar herhangi bir konuda fetvaya ihtiyaç duyduğunda onlara müracaat ederdi. Daha sonra söz konusu bölge halkından birçok insan gidip bizzat Ebu Hanife'den fikhî ilmini öğrendi ve geri dönünce de bu ilmi diğerlere öğretti. Böylece Hanefî fikhî daha ilk dönemlerde bu bölgelerde yaygınlık kazandı. Abbasîler döneminde, özellikle İmam Ebu Yusuf kadî'l-kudât olduktan sonra diğer bölgeler gibi bu bölgeye de birçok kadılar gönderildi. Bu dönemde genel olarak kadıların Hanefî mezhebinden seçildiğinden dolayı yargı sistemi de adeta Hanefî mezhebine göre düzenlenmiş oldu. Bu da Hanefî mezhebinin yaygınlık kazanmasına katkı sağladı. Daha sonra bölgeyi yöneten hükümdarların da genel olarak Hanefî mezhebini tercih etmeleri bu mezhebin yaygınlaşmasına sebep oldu. Modern Afganistan'ın kuruluş tarihi sayılan miladi 1747 yılından günümüze kadar da Afgan hükümdarı Hanefî mezhebine intisap ettiler ve çıkartılan anayasalarda Afganistan'da Hanefîlik devletin tek resmi mezhebi olarak kabul edildi, hatta anayasalarda Hanefî mezhebine mensup olmak padişah olabilme şartlarından biri olarak sayıldı. Böylece ilk dönemlerden günümüze kadar bir taraftan Hanefî fihhının eğitim ve öğretimi devam ederken diğer taraftan yargıda da Hanefî mezhebi hâkim oldu. Günümüzde yürürlükte olan 1976 Afganistan'ın medeni ve ceza hukukunda da Hanefî mezhebi esas alındı. Bütün bunlar Halkın Hanefî olmasına birer sebep teşkil etti. Afganistan'da yaşayan ve Hanefî

mezhebine göre azınlıkta olan Caferî mezhebi ise ancak 2004 tarihli anayasada Hanefî mezhebinin yanında ülkenin ikinci resmi mezhebi olarak tanındı ve bundan sonra da ilk defa Caferîler medeni hukuk alanında Kanun-ı Ahval-ı Şahsiya adı altında kanun çıkarttılar.

Kaynakça

- Bağdâdî, A. b. A. b. S. b. A. E. B. (2002). *Târîhu Bağdâd* (thk. B. A. Ma'rûf). Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslamî.
- Bardakoğlu, A. (1997). Hanefî Mezhebi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XVI, s. 1-21). İstanbul: TDV Yayınları.
- Bekrî, A. b. A. b. M. (1982). *Mu'cemu ma'ste'cem min esmâi'l-bilâd-i ve'l-mevâdi*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb.
- Bint Suûd İ. b. H. (2013). *el-Hayâtü'l-ilmiyye fî Belh hılâle'l-fetra 205-617/820-1220*, (Basılmamış yüksek lisans tezi). Mekke: Camiatü Ümmi'l-kurâ.
- Brockelmann, C. (1977). *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. (A. en-Neccâr, Çev.) Mısır: Dârü'l-maârif.
- Çetin, O. (1998). Horasan, *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XVIII, s. 194-195). İstanbul: TDV Yayınları.
- Ebû Zehre, M. (1947). *Ebû Hanife*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî.
- Ferheng, M. S. (1992). *Afganistan der Penc Kern-ı ahîr*. Meşhed-İran: İntişarat-ı Dürüşiş.
- Furkanî M. (2016a), Günümüz Afganistan'ında fıkıh öğretimi. *Mütefekkir Dergisi*, 5, 157-176.
- Furkani, M. (2016b). Afganistan topraklarında yetişmiş Hanefî fıkıh âlimleri. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28, 327-350.
- Gaynî, B. M. b. A. b. M. (2006). *Megâni'l-ahyâr fî şerhi esâmiyi rical-i Meâni'l-âsâr* (thk. M. H. İsmail). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Gubar, M.G.M. (2005). *Afganistan der mesir-i tarih*. Tehran: İntişaratCumhurî.
- Ğavcı, V. S. (1999). *Ebû Hanife en-Nu'man*, Dimaşk: Dârü'l-Kalem.
- Habibî, A. (2002). *Tarih-i Afganistan ba'd az İslam*. İran: İntişârât-ı Efsûn.
- Halilî, E. Y. H. b. A. b. İ. b. H. (1989). *el-İrşad fî ma'rifeti ulemâi'l-hadis*. (thk. M. İdris, Ö. İdris). Rıyad: Mektebetu'r-rüşd.
- Hamevî, Y. B. A. (1995). *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- Istahrî, İ. b. M. (t.y.). *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Kahire: el-Heyetü'l-âmme li-kusûri's-sekâfe.
- İbn Hacer, A. b. A. b. M. (2002). *Lisanu'l-mîzân*. (thk. A. Ebu Gudde), (IV. Cilt). Beyrut: Dârü'l-beşîri'l-İslami.
- İbn Hallikân, A. b. M. b. İ. (1994). *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zeman*, (thk. İ. Abbâs). Beyrut: Dâru Sadır.
- İbn Hibbân, M. b. H. b. A. (1973). *es-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmaniyye.
- İbn Kutluboğa, K. b. K. (1992). *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem.
- İbn Sa'd, M. b. S. b. M. (1968). *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, (thk. İ. Abbâs). Beyrut: Dâru Sâdir.
- Kanun-ı Ceza (1976). 1976 tarihli Afgan Ceza Kanunu. Resmi Ceride, sy. 13.
- Kanun-ı Esasî-yi Afganistan (1964): 1964 tarihli Afganistan Anayasası. [KEA 1964]. RC. Özel Sayı.
- Kanun-ı Esâsi-yi Afganistan (2004): 2004 tarihli Afganistan Anayasası. [KEA 2004] RC. Özel sayı.
- Kanun-ı Esasî-yi Devlet-i Cumhuri-yi Afganistan (1977): 1977 tarihli Afganistan Anayasası. [KEDCA 1977]. Remi Ceride. sy: 1.
- Kanun-i Medeni (2006): 1977 tarihli Afgan Medenî Kanunu. Tehran: İntişarat-ı Kuds.

Kâtib Çelebî, M. b. A. (1941). *Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn (İzâhu'l-meknûn ve Hidâyetü'l-ârifîn ile birlikte)*. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ.

Kefevî, M. b. S. *Ketâibu a'lami'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. Yazma nüsha. Rağıbpaşa Kütüphanesi, nr. 1041.

Kureşî, M. E. M. A. b. M. (1914). *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî tabakâti'l-Hanefîyye*. Keraçî: Mir Muhammed Kitaphane.

Leknevî, A. (1990). *en-Nafiu'l-kebîr Mukaddimetu Camiu's-sagîr*, Karaçi, İdaretü'l-Kur'an.

Leknevî, A.H. *Nafiu'l-kebîr*. Karaçi: İdaretü'l-Kur'an, 1990.

Mekkî, M. b. Ahmed b. M.; Bezzâzî, M. b. M. b. Ş. (1903). *Menakibü'l-İmami'l-a'zam Ebî Hanife*. Haydarâbâd: Matbaatü dâiretü'l-mearifi'n-Nizamiyye.

Mutanoğlu, M. (2006). *Afganistan: Moğol İstilasından Amerikan İşgaline*. İstanbul: İlke Yayıncılık.

Müderriş, A. M. M. (1979), *Meşâihu Belh mine'l-Hanefîyye ve mâ inferedû bihi mine'l-mesaili'l-fikhiyye*. Bağdat: ed-Dâru'l-Arabiyye.

Nizamnâme-i Esâsi-yi Devlet-i Aliyye-i Afganistan (1923): 1923 tarihli Afganistan Anayasası [1923 NEDAA]. Kabil: Matba'ı Daire-i Tahrirat-ı Meclis-i Âli-yi Vüzerâ.

Nizamnâme-i Hidâyet-i Suret-i Faysala-ı Katil ve Haps-i Devam ki be Mehâkim-i Adliye-yi Âyinde be Revnak-ı Ân Tahrir Şavad: 1928 tarihli nizamname. [NHFKHD 1928]. Kabil: Matbaa-ı Şirket-i Raffik.

Popelzai, İ. V. (1991). *Dâru'l-kazâ der Afganistan ez avâil-i ahd-i İslâm tâ ahd-i cumhuriyet*: KabilMatbaa-yı Devletî-yi Kabul.

Saymerî, E. A. H. b. A. (1985). *Ahbâru Ebî Hanife ve ashâbihî*. Beyrut: Âlemu'l-kütüb.

Sem'ânî, A. b. M. b. M. (1962). *el-Ensâb* (thk. A b. Y. el-Muallimî el-Yemânî vd.). Haydaraâbd: Meclis-ü Dâireti'l-meârifî'l-osmaniyye.

Şener, M. (1994). Ebu Mutî' el-Belhî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. X, s. 194-195). İstanbul: TDV Yayınları.

Taberî, E. C. M. b. C. b. Y. b. K (1967). *Tarihu't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-türâs.

Tanîn, Z. (2005). *Afganistan der karn-ı bîstom (1900-1996)*. Tehran: İrfan.

Temimî, T. b. A. (1970). *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefîyye*, (thk. A. M. el-Hulv). Kahire: Dâru'l-kütüb.

Tûnikî, M. H. (1926). *Mu'cemu'l-musannifîn*, Beyrut: Matbaa Weznkoğaraf Tabbare.

Usul-i Esâsi-yi Devlet-i Aliyye-yi Afganistan (1931) 1931 tarihli Afganistan Anayasası [1931 UEDAA].

Vâiz-i Belhî, E. B. A. b. Ö. b. M. b. D. (2009). *Fzdâilu Belh*. (Çev. A. M. b. H. Hüseyinî Tashih ve haşiye, A. Habibî). Tehran: Cengelek.

Zehebî, M. b. A. b. O. (1998). *Tezkiretü'l-huffâz (Zeyli ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.

Zehebî, M. b. A. b. O. (2006). *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Kahire: Daru'l-hadis.

Ziriklî, H. b. M. b. M. (2002). *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâîn.

KIRGIZİSTAN'DA HANEFİLİK

Zaylabidin ACİMAMATOV¹

Özet

Kırgızistan Orta Asya Cumhuriyetlerinden olup, coğrafi olarak güney kısmı Fergana Vadisinde yer almaktadır. Kırgızistan bölgesinde İslâmiyetin yayılması VIII. Asrın başlarına kadar ulaşmaktadır. Hanefilik Sâmânîler döneminden itibaren Mâveraünnehir'de yayılıp, bu bölgenin en önemli ilim merkezlerinden Semerkand ve Buhâra şehirleri, Fergana Vadisi Hanefiliğın doğudaki merkezi haline gelmeye başlamıştır. Karahanlılar döneminde de Hanefilik devletin resmî mezhebi olarak kabul edilmiştir. O dönemlerde Karahanlılar'a bağlı günümüzdeki Kırgızistan sınırları içerisinde bulunan Tanrı ve Pamir Dağlarının aşağı taraflarında, Isık Göl ve Talas Nehirlerinin kıyılarında yaşayan Kırgızlar İslâm dinini kabul etmişlerdi.

Kırgızlar tarihten günümüze kadar fıkhıta Hanefiliği, itikadda Mâturidiliği benimseye gelmiştir. 3 Aralık 2014 yılında Kırgızistan Cumhurbaşkanı'nın talimatıyla ülkedeki müslümanlar arasında tarihten gelen geleneğe uygun olarak fıkhıta Hanefiliği ve itikadda Mâturidiliği halk kitlesine yayma kararnamesi resmî olarak yayımlanmıştır. Bu kararnameye göre Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı tarafından bu konuda çalışmalar yürütülmektedir ve bu çalışma resmî kurumlar tarafından da desteklenmektedir. Bu tebliğimizde tarihten günümüze Hanefiliğın Kırgızistan bölgesindeki etkisi üzerinde durulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kırgızistan, Orta Asya, Fergana, İslâm, Hanefilik, Mâturidilik

Hanafism in Kyrgyzstan

Abstract

Kyrgyzstan is one of the countries which are in Central Asia and the geographically southern part is located in Fergana valley. The Islam in Kyrgyzstan started spreading in VIII century. During the Samanit period mazhab of the hanafi was spreaded in Central Asia, so Samarkand and Buhara cities became southern centers of mazhab of the hanafi in Fergana valley. In period of the Karahans was accepted as an official hanafism's mashab. The Kyrgyz people which were living on the shores of the Issyk-Kul and on the beach of Talas river, Tenir Mountain, Pamir Mountain were accept the Islamic religion.

The Kyrgyz people till nowadays used fiqh of Hanafism and faith of Maturidi. By propose of President Kyrgyz Republic, Security Council on February 3, 2014 developed a special concept of fiqh Hanafism and faith Maturidi, which was widely spread among the muslims. On the base of this concept, Spiritual Department of Muslims of Kyrgyzstan doing activities supported by government agencies. In this research investigate impact of hanafism in Kyrgyzstan.

Key words: Kyrgyzstan, Central Asia, Fergana, İslam, Hanafism, Maturidi

A. Hanefiliğın Mâveraünnehir'de Yayılışı

Hanefiliğın Mâveraünnehir'e yayılışı oldukça erken dönemlere rastlar. Bu süreç Ebû Hanîfe (150/767)'nin öğrencilerinin doğuya yayılmasıyla başlamıştır. Ebû Hanîfe'nin fikirlerini Buhara'ya ilk getiren Muhammed Şeybanî'nin (132-189/749-805) öğrencilerinden Ebû Hafs Ahmed b. Hafs el-Kebîr el-Buharî (217/832) olmuştur.² Şaş ve Fergana bölgesine ise Ebû Hanîfe'nin görüşleri VIII. Asrın sonlarından itibaren Belhli alimler aracılığıyla

¹Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

²Cüzcânî, Abdülhâkim Şar'î, *İslom Hukukşunosliği*, Taşkent 2002, 175.

gerçekleşmeye başlamıştır.³Bundan dolayı Hanefiliğin Mâveraünnehir bölgesine yayılışı oldukça erken dönemlerden itibaren başladığını söyleyebiliriz.

Mâveraünnehir'de Hanefilik hakim oluncaya kadar Mürcie etkiliydi.⁴ Bundan dolayı Madelung, ilk dönemlerden itibaren bu bölgede Ebû Hanîfe'nin doğudaki Mürcie'nin politik olmasa bile itiraz edilmez manevî bir lideri olduğunu ileri sürmektedir.⁵

Abbâsîler'in döneminde Hanefiliğin merkezi Bağdat iken, Sâ mânîler'in (875-999) ilk dönemlerinden itibaren Semerkand, Buhara ve Fergana vâdisi doğudaki Hanefî mezhebinin merkezi olmaya başlamıştır.⁶Sâ mânîler Hanefî alimlerini destekleyip resmî görevlere getirmişlerdir.⁷ Rivayetlere göre Emir İsmail b. Ahmed (279-295/892-907) Semerkand, Buhara ve Mâveraünnehir'in diğer bölgelerinden bütün alimleri toplayıp Ehli Sünnet inancını müdafa için bir eser yazmasını emr etmiştir. Ulema bu görevi kendi aralarında Hakim es-Semerkandî'ye (342/953) tevdi etmişlerdir. Bunun üzerine Hakim es-Semerkandî Sevâdü'l-A'zam adlı eserini telif etmiştir. Bu eser Sâ mânîler döneminde en önemli kaynak niteliğindedir.⁸

Karahanlıların (840-1212) İslâmı kabulünden sonra devletin resmî mezhebi de Hanefilik olmuştur.⁹Devletin resmî görevlerine Hanefî alimleri getirilmiştir. Karahanlılar döneminde Hanefilik Mâveraünnehir'in hemen hemen bütün bölgelerine yayılmıştır ve bu bölgede bir çok büyük Hanefî alimleri yetişmiştir. Hem devletin desteğiyle, hem de Hanefî alimlerin etkisiyle bu bölgelerde diğer mezhepler tutunamamışlardır. Bu bölgelerdeki Hanefiliğin hakimiyeti daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Hatta Hanefiliğin hakimiyeti günümüze kadar genelde Orta Asya, özeldde Kırgızistan bölgesinde devam etmektedir. Hem Samaniler, hem de Karahanlılar dönemindeki iktidarın Hanefiliği desteklemesi ve Hanefî alimlerini önemli resmî görevlere atamasıyla Mâveraünnehirde Hanefilik güçlü hale gelmiştir. Böylece Mâveraünnehir'in en önemli merkezlerinden Semerkand ve Buhara Hanefilerin doğudaki ilim merkezi haline gelmiştir. Mâveraünnehir'in en doğu tarafında yer alan Fergana vadisi de Semerkand ve Buhara'dan sonraki Hanefî alimlerin yetiştiği en önemli merkezi olmuştur.¹⁰Bu bölgede yetişen Hanefî alimleri tarafından Hanefî fihna ait hem usûlde, hem de furûdabir kaç önemli eser telif edilmiştir. Örnek olarak da Bürhanüddin el-Merginanî (593/1197)'nin¹¹el-Hidaye, İmam Serahsî (483/1090)'nin¹²el-Mebcut, Kadıhan el-Uzgendî (592/1196)'nin¹³Fetavai Kadıhan gibi çok değerli eserlerini zikredebiliriz.

³Ажимаматов, Зайлабидин, *Абу Ханифа жана анын окуусунун Фергана өрөөнүндө калыптануусу (X-XIV кк.)*, Бишкек 2015. 107-108.

⁴Mürcie'nin Maveraünnehir'deki etkisi hakkında bkz: Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesiri*, Ankara 2000.

⁵Madelung, V.W., "*Horasan ve Mâveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı*", çev. S. Kutlu, AÜİFD, Ankara 1992, XXXIII/243-244.

⁶Madelung, Wilferd, *XI-XIII. Asırlarda Hanefî Alimlerinin Orta Asya'dan Batıya Göçü*, çev. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, 369. (*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*(ed. Sönmez Kutlu) dlı kitabın içerisinde.)

⁷Madelung, Wilferd, *Religions Trends in Early Islamic Iran*, Biblioteca Persica, London 1988, 247.

⁸Madelung, 247.

⁹Бартольд В. В., *Кыргыз жана Кыргызстан тарыхы боюнча тандалма эмгектер*, Бишкек 1997, 440.

¹⁰Hanefiliğin Fergana vadisindeki etkisi hakkında geniş bilgi için bakınız: Ажимаматов З. *Абу Ханифа жана анын окуусунун Фергана өрөөнүндөгү калыптануусу (X-XIV кк.)*. Бишкек, 2015.

¹¹el-Kureşî, Muhyiddîn Ebî Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebî Vefâ el-Hanefî (696-775/1295-1373), *Cevâhiru'l-Maziyye Fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Halva, Riad 1993, II/627; Firuzabâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (817/1415), *el-Mirkâtu'l-Vefiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisü'l-Küttâb, nr. 671, v. 49a; İbn Kutluboğa, Ebî Adl Zeynüddin Kâsım (879/1474), *Tâcü't-Terâcim Fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad 1962, 148; Heffening, "*Merginan*", VII/761.

¹²el-Kureşî, *Cevâhiru'l-Maziyye Fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk.III/78; İbn Kutluboğa, Ebî,Tâcü't-Terâcim Fî Tabakâti'l-Hanefiyye, 182; Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, nşr. Ahmed Neyle, Mısır 1961. 75; el-Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Hindî (1264-1304/1847-1886), *el-Fevâidu'l-Behiyye Fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Haz. Ahmed ez-Za'bî, Beyrut 1998, 261.

Günümüzde Kırgızistan'ın güney bölgesi coğrafi olarak Fergana vadisine bağlıdır. Oş ve Özkent şehirleri özellikle Karahanlılar döneminde siyasî yönden olduğu gibi dinî, kültürel ve bilimsel yönden de çok büyük öneme sahiptir. Hanefî alimlerinden İmam Serahsî'nin el-Mebsutu 15 yıl kadar Özkent'teki zindanda kaldığı sürede kaleme alması ve burada vefat etmesi, Kadıhan el-Uzgendî ve Emalî'nin müellifi Siracüddin el-Ûşî'nin¹⁴ bu bölgelerde doğması ve yetişmesi Hanefîliğin ne kadar etkili olduğunu ifade etmede yeterli olduğu kanatindeyiz.İsmi zikrettiğimiz Hanefî alimlerinin gerçekten de genelde Mâveraünnehir, özelde de Kırgızistan bölgesinde Hanefîliğin yayılmasında ve günümüze kadar ulaşmasında çok önemli etkileri olduğunu söyleyebiliriz. Fakat üzüldüğümüz taraf da bütün İslam dünyası tarafından tanınmış olmasına rağmen o meşhur Hanefî alimlerinin Kırgız toplumu tarafından yeteri kadar tanınmamasıdır. Günümüzde Kırgızistan'da bulunan medreseler bağımsızlıktan sonra daha yeniden kurulduğu için o alimlerin eserleri maalesef okutulmamaktadır. Sovyetler döneminde de dine karşı siyaset gereği o Hanefî alimleri üzerinde hiç bir bilimsel çalışma yapılmamıştır. Kırgızistan'da gittiğimiz yerlerdeki konuşmalarımızda İmam Serahsî, Kadıhan el-Uzgendî ve Siracüddin el-Ûşî hakkında bilgi verdiğimizde orada bulunanlar bunları ilk defa duyduklarını şaşkınlıkla ifade etmektedirler. Bundan dolayı o alimleri Kırgız toplumuna tanıtmak ve eserleri üzerinde bilimsel çalışmalar yapmak günümüzün en önemli ihtiyaçlarındandır.

el-Mebsut'un sahibi İmam Serahsî'nin kabri Kırgızistan'ın Güney bölgesindeki Özkent şehrinde bulunmaktadır. Yakın zamana kadar Serahsî'nin kabri toplum tarafından bilinmemekteydi. Zaten kimsenin göremediği köşe bir yerde bakımsız durumdaydı. 2004 senesinde Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından "Orta Asya'da İslam" konulu uluslararası sempozyuma katılan o zamanki Türkiye Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu ve yardımcısı Mehmet Görmez İmam Serahsî'nin kabrini ziyaret ettiler ve oraya yeni bir türbe, yanına da kütüphane ve medrese yapacaklarını dile getirmişlerdi. Bundan sonraki süreçte Türkiye Diyanet Vakfı tarafından İmam Serahsî'nin kabri üzerine yeni türbe yapılarak 2012 senesinde açılışı yapılmıştır. İmam Serahsî gibi alimin şu ana kadar bakımsız kalan kabrinin başına yeni bir türbe yapılarak topluma tanıtılmasını sağlamak Kırgız halkı için büyük bir kazanç olmuştur. Şu anda hem yurt içinden, hem de yurt dışından İmam Serahsî'nin türbesini ziyaret etmek için her kesimden insanlar ve ayrıca da devletin büyükleri de gelmektedirler.

Tabakat kitaplarında İmam Serahsî'nin Özkentteki zindanda yaklaşık 15 sene kaldığı ve 480/1087 tarihinde hapisten çıkarıldığı belirtilir.¹⁵ Serahsî'nin hapisten çıktığı bu tarih doğru ise, 465/1072 yıllarında hapse atılmış olabilir.İmam Serahsî zindanda kaldığı sürede ders vermeye devam etmiş ve Fergana vadisinde Hanefî alimlerin yetişmesini sağlamıştır. Burhânuddîn Abdulaziz b. Ömer b. Mâze, Kadıhan el-Ûzgendî'nin dedesi Mahmûd b. Abdilaziz el-Özcendî, Rüknuddîn Mesûd b. Hasan el-Kâsânî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Hâsirî ve Osman b. Ali el-Bikendî, el-Hidayenin müellifi Bürhanüddin el-Merginanî'nin annesinin babası Ebû Hafsis Sagir Umar b. Habîb b. Lamkî ez-Zenderamaşgibi alimler İmam Serahsî'den ders almışlardır.¹⁶

Bunun dışında günümüzde Özgen'de büyük alim olarak bilinen Bürhanüddin Kılıç isimli zatın kabri bulunmaktadır. Tabakat kitaplarından bu zat hakkında malûmat bulamadık. Fakat Muhammed Babür'ün Babürnâmesinde Babür'ün üstatı ve piri Hoca Mevlana Kadının baba tarafından Bürhanüddin Kılıç'a dayandığı söylenir ve bu zatın el-Hidayenin müellifi

¹³Kureşî, a.g.e., II/93; İbn Kutluboğa, a.g.e., 82; Leknevî, a.g.e., 111; Juynboll, W., "Kâdi Hân Fahreddin", (MEB) İ.A., Eskişehir 1997, VI/49.

¹⁴Kureşî, a.g.e., II/583; İbn Kutluboğa, a.g.e., 154; Brockelmann, C., "Ûşî", (MEB)İA, İstanbul 1986, XIII/75; Şerafeddin, M., "Türk Kelamcıları", DFİFM, Sayı: 23, (İstanbul 1932), 4.

¹⁵Hamidullah, M., "Serahsî", İ.A. (MEB), X/504.

¹⁶İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim Fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, 183; el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye Fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 261.

Bürhanüddin el-Merginanî olduğu bildirilmektedir.¹⁷Fakat Kılıç ismi Bürhanüddin el-Merginanî'den bahs eden tabakat kitaplarında rastlanmamaktadır.

Hanefiliğin itikadî yönünü sistemli hale getirerek kelim mezhebi olarak oluşan Maturidilik h. IV. Asırdan itibaren genelde Mâveraünnehir, özelde Fergana vadisinde Hanefilikle iç içe yaygınlaşmıştır. Sönmez Kutlu hocamızın ifadesiyle Mâturîdî kelam ekolü Semerkand'da kuruldu, Nesef'te yorumlanıp sistemleştirildi, Fergana vadisinin Oş şehrinde Oşlu Ali b. Osman'la birlikte edebî bir üslupla şiir haline getirildi.¹⁸ Böylece Oş, kelam ilminin bölgedeki önemli merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Fergana, Merginan ve Namengan şehirleri fıkıh ilminin merkezi olurken, Oş hem fıkhıta, hem de kelamda adını duyurmaya başlamıştır.¹⁹ Bundan dolayı bu bölgede o dönemlerde yetişen Hanefî alimlerin hemen hemen hepsi itikadda Mâturîdî idiler.

B. Kırgızistan'ın Günümüzdeki Genel Durumu

Kırgızlar günümüze kadar varlığını sürdüren Orta Asya'daki en eski Türk boylarındadır. Kırgızistan coğrafi yönden Orta Asya'nın kuzey doğu tarafında yer almaktadır. Kuzeyde Kazakistan, Doğu ve Güneyde Çin, Batıda Özbekistan ve Güney Batıda Tacikistan ülkeleriyle sınırlıdır. Kırgızistan'ın etnik yapısı çoğunlukla Kırgızlardan oluşmaktadır. İstatistiklere göre 72,6% si Kırgızlar, 14,34%si Özbekler, 6,87% Ruslar ve Dunganlardır. Diğer milletler 6%yı oluşturup Kırgızistan'ın toplam nüfus sayısı son istatistiklere göre altı milyondan fazladır. Nüfusun %85 müslümandır. Kırgızistan'ın güney bölgesi kuzeye nisbeten daha dındardır. Kuzey bölge bağımsızlıktan sonra dindarlaşmaya başlamıştır. 2000 Yılından itibaren ülkenin genelinde insanlar dini daha da önemsemeye başlamıştır.

Kırgızistan 1991 yılında bağımsızlığı kazandıktan sonradaha çok Batı ülkelerinden gelen misyonerler ülkemizde faaliyet yürütmeye başladılar. Bunun dışında diğer müslüman ülkelerinden gelen bazı cemaatlerin mensuplarında halka İslamı davet etmeye başlamışlardır. Böylece kısa sürede Batıdan gelen Hristiyan sektaları ve bazı müslüman cemaatleri etkili olmaya başladı. 1991den 2000 senesine kadar Batıdan gelen misyonerlerin etkileriyle Hristiyanlığa geçenlerin sayısı çoğalmıştı. Hem devletin bazı kararlar alması, hem de toplumun dinî bilinçinin oluşmasıyla 2000 senesinden itibaren misyonerlerin etkisi nisbeten azalmıştır.

Günümüzde Kırgızistan'da etkili cemâtlardan biri de Tebliğcemâtidir. Bu cemâtinin merkezi Pakistan, Hindistan ve Bengladeş ülkeleridir. Tebliğ cemâtinin mensupları fıkhıta Hanefî iken, itikadda daha çok Eşarîliğe yakındır. Üç, kırk günlük ve dört aylık davet için genelde o ülkelere gidip gelenlerin sayısı son zamanlarda çoğalmaktadır. Bu cemât toplumda genel itibariyle entellektüel olmayan çevrelerde yaygındır. Daha çok erkeklerden oluşan tebliğ cemâtinin mensupları kendi aralarında grup oluşturarak halk arasında davet işlerini yürütmektedirler.

Son zamanlarda Selefililiğin etkisi de artmaktadır. Daha çok Kırgızistan'ın Kuzey bölgesinde yaygınlaşmaktadır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Kuzeydeki insanlar müslüman olmalarına rağmen dinî bilgileri çok zayıftı. Bundan dolayı İslam'ı kimden öğrendiyse insanların kafasında onların anlayışı şekillenmiştir. Devlet farklı cemât ve grupların toplumdaki etkisini farkederek 2014 Yılı 3 Şubatta yeni bir karar almıştır. Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı resmî kurum olmamasına rağmen Cumhurbaşkanı'nın da talimatıyla fıkhıta Hanefilik, itikadda ise Maturidiliğin yaygınlaştırılması gündeme getirilerek 2014-2019 yıllar arasında toplumda dinî durumu geliştirmeye yönelik bir yönerge hazırlanmıştır. Bu yönerge Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı ve devletin bütün kurumlarının dikkatine sunulmuştur. Bunun dışında Hanefilik ve Maturidiliği toplumda

¹⁷Muhammed Babür, Gâzi Zahreddin, *Babürnâme*, çev. Reşit Rahmeti Araf, İstanbul 2006, 135, 150, 195.

¹⁸Kutlu, "Ali b. Osman el-Oşî'nin Oş'un Orta Çağdaki Kültürel ve Dinî Düşünce Sisteminin Teşekkülündeki Rolü"5.(Basılmamış makale)

¹⁹Kutlu, a.g.m., 5.

yaygınlaştırma amaçlı Türkiye Diyanet Vakfını örnek olarak devlet tarafından İman vakfı oluşturulmuştur. Son iki seneden beri İman vakfı ülkedeki bütün din görevlilerine kısa süreli kurslar düzenleyip, ilk defa imamlara cüzi miktarda bile olsa maaş vermeye başlamıştır.

C. Kırgızlar Arasında Ebû Hanîfe'ye Olan Saygı ve Bağlılık

Sovyetler döneminde Kırgızistan bölgesinde eskiden devam edegelen sadece Hanefilik hakimdi. Sovyetler döneminde Kafkaslardan göç edip Kırgızistan'ın başkenti Bişkeğe yakın bir yere yerleşen beş yüz civarındaki Dargilerden oluşan aile itikadda Eş'arî, fıkhıta da Şafi mezhebindedir. Son zamanlarda ise Selefilik'in de etkisiyle fıkhıta Hanbeli mezhebini kabul edenler oluşmaya başlamıştır. Güney bölgedeki insanlar ise Hanefiliğe daha sıkı bağlıdırlar vebaşka mezhebe göre amel edenleri hoş karşılamazlar. Çünkü buralarda tarihten günümüze kadar diğer mezhepler etkili olamamıştır. Fakat Kuzeyde durum bir az farklıdır. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi özellikle Bişkek ve çevresinde Selefilik'in etkisiyle Hanbelilik yaygınlaşmaya başlamıştır. Daha çok şehirde yaşayan rusça konuşan gençler arasında yaygındır. Bunun dışında fıkhıta Hanefiliği, itikadda da Selefilik'i benimseyen kesim oluşmaya başlamıştır. Güneyde ise Selefilik Kuzeydeki kadar etkili değildir.

Halk Hanefilik denince sadece Ebû Hanife'yi hatırlarlar ve Ebû Hanife'ye çok saygı gösterirler. Ebû Hanife hakkında halk arasında bir çok menkıbeler de yaygındır. Mesela Ebû Hanife ile ilgili elma hikayesi sık sık dile getirilir. Genelde imamlar camilerde, düğünlerde ve cenazelerde mezarın başında halkın önünde örnek olarak Ebû Hanife dile getirilerek, onunla ilgili bir kaç menkıbeler söylenir. Halk bu tür menkıbelere çok alışkıdır ve gerçek olarak algılarlar.²⁰

Ebû Hüreyrenin rivayet ettiği “Ümmetimin içinden birisi çıkacaktır. Adı en-Numan, künyesi de Ebû Hanîfe'dir. O, ümmetimin çırasındır; o, ümmetimin çırasındır; o, ümmetimin çırasındır”²¹ gibi benzer mevzu olan diğer hadisler de çok dile getirilen hadislerdendir.²²

Toplumda Hanefiliğin daha çok fikhî yönü ağırlıklıdır. Aynı zamanda da Ebû Hanife'nin itikadî görüşlerinin yaygın olduğunu da söyleyebiliriz. Örneğin Ebû Hanife'nin iman anlayışı, özellikle imanın ikrar ve tasdikten ibaret olduğu, amelin imandan ayrı görülmesi, müslümanların imanda eşit oldukları, büyük günah işleyeninin durumu, imanda artma ve eksilme, iman ve İslam'ın aynı anlamları içerdiği gibi hususlar eskiden günümüze kadar devam ede gelmektedir.²³

Hanefilik ile iç içe olan Mâturidilik toplumda hemen hemen hiç bilinmemektedir. Yani ülkede yaygın olan mezhebin sadece Hanefilik olduğu bilinir. Mâturidilik son zamanlarda gündeme getirilerek yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu durumu sadece Sovyetler dönemiyle ilişkilendirmemek gerekir. Çünkü Mâturidilik çok derin kelim okulu olduğu için Sovyetler oluşmadan önce genel olarak Orta Asya'da daha önceki potansiyelini kaybetmişti. Bağımsızlıktan sonra kurulan medreseler ise hem klasik usülle eğitime devam etmektedirler, hem de çok az dersle sınırlı kalmaktadırlar ve müfredat ders programlarında hemen hemen Mâturidiliğe yer verilmemektedir. Zaten kaynak konusu çok sıkıntılıdır. Hiç bir medrese kendisinin zengin bir kütüphanesini hala oluşturamamıştır. Son zamanlarda yayımlanan Mâturidilik ile ilgili üç, dört eser dışında kırgızca eser yoktur. O bakımdan Mâturidilikle ilgili Kırgız dilinde kitap çalışmalarını hızlandırmak gerekir. Bu konuda Oş Devlet Üniversitesi

²⁰Bakınız: Acimamatov, Zaylabidin, *Ebû Hanîfî ve Fergana Vadisindeki Etkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2005. (Türkçesi Basılmamış Doktora Tezi)

²¹Hatîb el-Bağdâdî, Ebî Bekr Ahmed b. Ali (463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Hüseyin el-Esed, Beyrut 1986, XIII/336; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdîrahman b. Ali Muhammed b. Ca'fer (597/1200), *Kitâbu'l-Mevzuat Mina'l-Ahâdis Merfuât*, thk., Nûriddîn b. Sakarî b. Ali Boyacılar, Riayd 1998, II/305.

²²İbnü'l-Cevzî ve Hatîb el-Bağdâdî bu hadisin de mevzu olduğu fikrindedirler. Geniş bilgi için bakınız: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, XIII/336; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzuat Mina'l-Ahâdis Merfuât*, II/306-307.

²³Ebû Hanife'nin itikadî görüşleri hakkında geniş bilgi için bakınız: Ebû Hanîfe Nu'man b. Sabit (150/767), 1- *Risale ilâ Osmon el-Bettî*, 2- *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim*, 3- *Kitâbü'l-Fikhü'l-Ebsat*, 4- *Kitâbü'l-Fikhü'l-Ekber*, 5- *Vasiyye (İmamı Azam'ın Beş Eseri)*, Çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri, doktora ve yüksek lisans yapan öğrencileri yoğun bir çalışma yaparak son iki buçuk sene içerisinde Türkiye Diyanet Vakfının desteğiyle de Kırgız dilinde elliye yakın hem tercüme, hem de telif eser yayımlamıştır.

D. Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığının Hanefiliğe Sahip Çıkması

Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı aynı zamanda Müftiyat olarak adlandırılır ve başkan Müftî olarak isimlendirilir. Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığının kendi tüzüğü bulunmaktadır. 2012 yılında Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı tarafından düzenlenen kurultayda fıkhîta Hanefilik, itikadda Mâturidilik tüzüğe ayrı bir madde olarak dahil edilmiştir. O tüzüğe göre Kırgızistan Müftiyi ve Müftiyata bağlı diğer din görevlileri de Hanefî mezhebine bağlı olması gerekir ve bu hususa çok önem verilir.²⁴ Müftiyatın fetva bölümü de Hanefî mezhebine göre fetva vermek zorundadır. Bu durumu mezhep taassubundan ziyade tarihten günümüze kadar fıkhîta Hanefilik ve itikadda Mâturidiliğin Kırgız kültürü, medeniyeti ve millî değerleri ile de iç içe olduğuyla ilişkilendirmek doğru olacaktır diye düşünüyoruz. Gerçekten de fıkhîta Hanefilik ve itikadda Mâturidilik günümüzde tarihteki kadar bu bölgede bilimsel olarak etkili değilse de, halkın ağırlıklı olarak Hanefiliğe sahip çıkmasıyla başka mezheplerin etkisi olmamıştır.

Müftiyat şu ana kadar topluma yönelik Hanefilik konulu bir kaç seminer ve konferanslar düzenlemiştir. Fakar Müftiyat düzeyinde malesef Hanefilik konusunda bilimsel çalışma şu ana kadar hiç yapılmamıştır. Hanefilik ile ilgili faaliyetler sadece din görevlilerinin vaazlarından ibaret olmaktadır. Müftî başta olmak üzere diğer din görevlileri hemen hemen hepsi medrese mezunları oldukları için güncel konulara hiç yanaşmamaktadırlar. Ülke genelindeki dört ilahiyat fakültesi ise daha yeniden yapılanmaktadır. Devletin bir az uzaktan bile olsa fıkhîta Hanefiliği, itikadda da Mâturidiliği desteklemesi Kırgız toplumunun birlik beraberliği için önemli husus olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde Müftiyata bağlı yüze yakın medreseler din eğitimi vermektedirler. Son yirmi beş yılda medreselerin sayısının yüz civarına ulaşması toplumadaki din anlayışının değişmesine çok da etki edememiştir. Çünkü öncelikle medreselerin maddî durumu çok zayıftır ve klasik sistemle eğitime devam etmektedirler. Medreselerde belli kitapları takip etmekle ders yapılmaktadır. Ağırlıklı olarak fıkıh kitapları okutulmaktadır. Öncelikle Hanefî fıkıh kitaplarından Ubeydullah el-Buhârî'nin Muhtasârü'l-Vikâye'si, Bürhaneddin el-Merginânî'nin el-Hidaye'si ve Şaşı'nın Usûlü's-Şaşı'si okutulmaktadır. Mâturidî kelim kitapları hemen hemen hiç okutulmamaktadır. Akaid kitaplarından yaygın olarak Tehavî'nin Akaidi takip edilmektedir. Son zamanlarda hem devlet tarafından, hem de Müftiyat tarafından Mâturidilik üzerinde çok durulmasına rağmen medreselerde şu ana kadar Mâturidî kelim kitapları ders kitabı olarak okutulmamaktadır. Ebu Hanife'ye ait Fıkhü'l-Ekber, Fıkhü'l-Ebsat, el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Vasiyye, er-Risale ila Osman el-Bettî gibi çok önemli akaid eserleri de genel olarak medreselerde okutulmamaktadır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse Fergana vadisinin bir kısmını içine alan Kırgızistan bölgesi orta asırda büyük Hanefî alimlerin yetiştiği çok önemli merkezlerden olmuştur. Tarihten günümüze kadar Hanefiliğin etkisi hala devam etmektedir. Bu bölgede mezhep konusunda birlik beraberlik sağlandığı için mezhep kargaşası ve çatışması gibi olaylar hemen hemen yaşanmamıştır. Tarihten günümüze kadar devam eden fıkhîta Hanefilik, itikadda Mâturidiliği hem devletin, hem de Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı tarafından desteklenmesi doğru bir karar olduğunu düşünüyoruz. Böyle bir kararı mezhep taassubu olarak değil, daha önce de belirttiğimiz gibi Hanefilik ve Mâturidiliğin Kırgız toplumunun bütün değerleriyle iç içe olduğunu göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir.

Hanefilik ve Mâturidiliği Kırgız toplumunda ileriye dönük geliştirme faaliyetlerini hızlandırmak gerektiğini düşünüyoruz. Yani söylemekle yetinmeyip fiilî olarak

²⁴Кыргызстан мусулмандарынын Дин Башкармалыгынын Уставы (2012 –ж.), 1-жалпы жоболордун 5-пункту.

gerçekleştirmeye yönelik çalışmalar yürütülmelidir. Hanefilik ve Mâturidilik üzerine bilimsel çalışmalar yapılmalı. Öncelikle Kırgız dilinde hem Hanefilik, hem de Mâturidilik ile ilgili kitaplar hazırlanmalıdır. İlahiyat fakültelerinde Hanefilik ve Mâturidilik sistemli bir şekilde okutulmalıdır. Diğer medreselerin müfredat programlarına özellikle Mâturidilik ile ilgili dersleri de dahil edilmelidir.

Kaynaklar

Ажимаматов, Зайлабидин, Абу Ханифа жана анын окуусунун Фергана өрөөнүндө калыптануусу (X-XIV кк.), Бишкек 2015.

Бартольд В. В., Кыргыз жана Кыргызстан тарыхы боюнча тандалма эмгектер, Бишкек 1997, 440.

Brockelmann, C., “Ūṣṭ”, (MEB) İA, İstanbul 1986, XIII/75.

Cüzcânî, Abdülhâkim Şar’î, İslom Hukukşunoslığı, Taşkent 2002.

Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sabit (150/767), 1-Risale ilâ Osmon el-Bettî, 2-Kitâbü’l-Âlim ve’l-Müteallim, 3-Kitâbü’l-Fıkhü’l-Ebsat, 4- Kitâbü’l-Fıkhü’l-Ekber, 5-Vasiyye (İmamı Azam’ın Beş Eseri), Çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

el-Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Hindî (1264-1304/1847-1886), el-Fevâidu’l-Behiyye Fî Terâcimi’l-Hanefiyye, Haz. Ahmed ez-Za’bî, Beyrut 1998.

Firuzabâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb (817/1415), el-Mirkâtu’l-Vefiyye fî Tabakâti’l-Hanefiyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisü’l-Küttâb, nr. 671.

Hamidullah, M., “Serahsî”, İ.A. (MEB), X/502-507.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebî Bekr Ahmed b. Ali (463/1071), Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-Selâm, thk. Hüseyin el-Esed, Beyrut 1986.

İbn Kutluboga, Ebî Adl Zeynüddin Kâsım (879/1474), Tâcü’t-Terâcim Fî Tabakâti’l-Hanefiyye, Bağdad 1962.

İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Abdirrahman b. Ali Muhammed b. Ca’fer (597/1200), Kitâbü’l-Mevzuat Mina’l-Ahâdis Merfuât, thk., Nûriddîn b. Sakarî b. Ali Boyacılar, Riayd 1998.

Juynboll, W., “Kâdı Hân Fahreddin”, (MEB) İ.A., Eskişehir 1997, VI/49.

el-Kureşî, Muhyiddîn Ebî Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebî Vefâ el-Hanefî (696-775/1295-1373), Cevâhiru’l-Maziyye Fî Tabakâti’l-Hanefiyye, thk. Abdulfettah Muhammed el-Halva, Riad 1993.

Kutlu, Sönmez, “Ali b. Osman el-Oşî’nin Oş’un Orta Çağdaki Kültürel ve Dinî Düşünce Sisteminin Teşekkülündeki Rolü” 1-6. (Basılmamış makale)

Kutlu, Sönmez, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesiri, Ankara 2000.

Madelung, V.W., “Horasan ve Mâveraünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, çev. S. Kutlu, AÜİFD, Ankara 1992, XXXIII/239-247.

Madelung, Wilferd, Religions Trends in Early Islamic Iran, Bibliotheca Persica, London 1988,

Madelung, Wilferd, XI-XIII. Asırlarda Hanefî Alimlerinin Orta Asya’dan Batıya Göçü, çev. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, 369-383. (İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik (ed. Sönmez Kutlu) dlı kitabın içerisinde.)

Muhammed Babür, Gâzi Zahreddin, Babürnâme, çev. Reşit Rahmeti Araf, İstanbul 2006

Şerafeddin, M., “Türk Kelamcıları”, DFİFM, Sayı: 23, (İstanbul 1932), 1-18.

BELGELERİN IŞIĞINDA SELÇUKLUDAN GÜNÜMÜZE ANADOLU'DA HANEFİLİK

Abdurrahman DAŞ¹

GİRİŞ

Ebû Hanife, hicrî (H.80/699M.) yılında Kûfe'de doğmuş, 150/769 yılında Bağdât'ta vefat etmiştir. Mezhep imamları arasında tabiinden olan tek imam olarak Ebu Hanife gösterilmiştir. Oysa İmam-ı Mâlik, onun çağdaşı olmasına rağmen Teba'at-Tâbiîn'den sayılmıştır.² Ebû Hanife'nin "Hanife" adında bir kız çocuğu olmadığı, bu künyenin kendisine verilmesinde onun "*Müslümanların babası*" anlamından kaynaklandığı rivâyet edilmektedir. Yani "Hanif" kelimesi, burada "*Müslüman*" anlamında kullanılmıştır. Nitekim bkz.³ Türklerin Ebu Hanife'ye duydukları saygının en güzel bir örneğini Sultan Alp Arslan'dan görüyoruz. Ona olan aşırı sevgi ve saygısından dolayı, İmâm-ı Azam'ın kabri üstüne bugün bile bir şaheser sayılan muhteşem türbeyi yaptırmıştır.⁴

İmâm-ı Azam'ın babası Sâbit, Horasan bölgesinde bulunan Nes'e ya da Enbar'da doğmuş, Tirmiz şehrinde de bir süre ikamet ettikten sonra Kûfe'ye gelmiştir. Sabit, Kâbil'de yaşamış olan Zuvtâ'nın oğludur.⁵ Ebû Hanife'nin torunu olan İsmâil b. Hammad'ın ifadesine göre "...atalarının bir İlbey sülâlesine mensup olduğu..." şeklindedir.⁶ Bazı kaynaklarda onun künyesi Nu'mân İbni Şâbiti'l-Kûfî şeklinde yazılıdır.⁷ Babası, İslam orduları tarafında esir alınmış ve Kûfe'ye getirilmiştir. Orada İslamiyet'i kabul etmiş, oğlu Sâbit burada dünyaya gelmiştir⁸

Türkler, İslam dinini kabul ettikleri ilk yıllarından itibaren ekseriyetle Hanefîliği tercih etmişlerdir. Türklerin kitleler halinde İslam dinini kabul etmeleri Abbasiler zamanında olmuş ve fikhî mezhepler de Abbasiler döneminde oluşarak sonraki asırlarda gelişimlerini tamamlamışlardır.

İlk dört halife devrini "*Halife Sultanlar*" devri olarak tanımlanırken bizzat halifenin kendisi, idarî ve dinî otoriteyi de temsil ediyordu. Sonraki yıllarda bu konum, "*Sultan Halifeler*" durumuna dönüştüğü süreçte, fikhîçiler arasında dört İmamın isimleri öne çıkmıştır. Bu safhada sultanlar; namaz, hac, imamet ve hutbe okunması gibi dinî görevlerin ifasını kendileri adına vekâlet verdikleri imamlar yerine getiriyordu. Aynı zamanda diğer dini merasimler (vaizlik, müftülük, müderrislik, özel günlerde duacılık görevleri) halktan yetkili kişilerin bireysel girişimleri ile yapıyordu.

Sonraki devirde artık "*Sultan halife*" nin hem teşkilâtı hem de hâkimiyet otoritesi etkisiz olmaya başladı. Böylece Sultan halife halktan, halk da sultandan habersiz ve irtibatsız duruma düştüğü için dinî işler, vakıf ve cemaatler yoluyla yapılmaya başlanmış, böylece mevcut otoriteyi tanıma giderek zayıflamaya ve Müslümanlarda birlik sağlanamaz hale dönüşmüştür.

¹ Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

² Abdurrahman Silhetî, **Mezhepsizlik ve Vahhâbilik**, (Tercüme: A. Faruk Meyan), İstanbul, 1978, s. 147-148

³ Abdurrahman Silhetî, **a.g.e.**, s. 145-146

⁴ Osman TURAN; **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s.194.

⁵ Eş-Şeyh Mü'min bin Hasen Mü'min eş-Şebâncî, **Nuru'l-Ebsâr Fî Menâkibi Âl-i Beyti'n-Nebiyi'l-Muhtâr**, Diyarbakır, H. 1398/1978 M.,s. 226

⁶ Osman Keskiöğlü; **Fakih Sahabiler ve Mezhep İmamları**, Ankara, 1972, s. 50-51.

⁷ Recep Toparlı; **İrşâdü'l-Mülûk Ve's-Selâtin**, Ankara, 1992, s. 474. Bu kitap Arapça H.789/1387 M. Yılında yazılmış ve Berke Fakih'in müstensihisi olduğu, yazarı belli olmadığı belirtilmiştir. Bkz. a.g.e., s.25.

⁸ Ebu Hanifenin dedesinin adı "*Zevta, Zûtâ, Zutre, Zote, Zoti ve Merziban*" şeklinde kaynaklarda geçtiği yönünde bilgiler verilmektedir.. Bkz. **İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi**, (Tercüme: Abdulkadir Şener), İstanbul, 1976, s.239 vd. ; Hamidullah; **İmam-ı A'zam ve Eseri**, s. 28, Ethem Ruhi Fıglalı, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, İstanbul, 1991, s. 60-61

Türklerin büyük çoğunluğu, İslamiyet’i din olarak kabul ettikten sonra fıkhıta, yani ibadet ve muamelâta Hanefi mezhebini, itikatta Ebû Mansûr Mâturidî’nin öncülüğünü yaptığı akılcı sistemi metot edinen Maturidî itikadî anlayışını tercih etmiştir. Türklerin bu mezheplere müntesip olmalarında elbette etki eden diğer bazı sebepler olabilir.

Türklerin, İslam’ı ilk kabul ettikleri Karahanlılar ve Selçukluların ilk hanları da dâhil olmak üzere, amelde tercih ettikleri mezhep Hanefilik olmuştur. Bu mezhep tercihi ile Türkler, Müslümanların büyük çoğunluğunu oluşturan Sünni kesimin içerisinde olmuştur. Bir bakıma devletin yöneticileri açısından hem kendi içerisinde hem de komşusu bulunduğu ülkelerde siyasî ve dinî birliği sağlamak için mezhep tercihi de etkileyici unsurlardan biri olarak görülmüştür. Tabii olarak Türklerde, Sünni itikat anlayışının ilham kaynağını oluşturan Hanefilik ile akılcı sistemi ve dinî yorumu temsil eden Maturidîliği benimseme ve içselleştirme durumuna getirmiştir.⁹ Yukarıda izahına çalıştığımız bu gaye ile Hanefiliğin müdafaası ve yayılması sorumluluğunu Müslüman Türkler de kendiliğinden yüklenmiş oldular.

İslam coğrafyasında eğitim için yapılan merkezlerde mezhep hassasiyetine önem verdiğini görüyoruz Örneğin; Karahanlılar döneminde yapılmış olan bir medresenin vakfiye şartnamesinde “...müderresin Hanefî mezhebinden olması şartı konulmuş...” olması, bunu doğrulamaktadır.¹⁰ Türklerin mezhep tercihinde Hanefilikten yana olduğunu gösteren pek çok uygulama örnekleri bulunmaktadır.

Sultan Melikşah, Suriye’nin fethinden Bağdât’a dönerken, yanındaki vezirleri, komutanları ve devlet adamlarıyla birlikte önce İmam-ı Âzam’ın kabrini ziyaret edip, dua etmiştir. Daha sonra burada inşa ettirdiği Medreseyi Hanefî Mezhebine mensup olan müderrislere tahsis etmiştir.¹¹

Türklerin Mezhep tercihinde; toplumunun günlük sosyal hayatı, hâkim oldukları yerin coğrafi şartları, örf-adetleri ve milletin karakter yapısına uyumlu oluşu ve günlük ibadetlerin uygulanışında pratik kolaylığı sağlamış olması gibi özellikleri etkili olmuştur. Nitekim 789/1387 tarihinde İskenderiye’de saltanat naibi olan Seyfi Bacman¹², kitap yazacak olan bir müelliften “*Hanefî Mezhebi üzerine ibadetlerde faydalı olacak kısa, özlü bir kitap meydana getirmesini ...*”¹³ istemiştir. Onun bu düşünceye sahip oluşunda, Hanefî mezhebi imamının Acem ya da Mevâlî’den birisi olmasına ilaveten, verdiği fetvaların günlük hayatta uygulamada kolaylıklar sağlamasının da etkili olduğu söylenebilir.

İmamı A’zam Hazretlerinin sahabeden altı kişi ile görüştüğü rivâyet edilmektedir.¹⁴ Bu Sahabîler şunlardır:

1. Enes b. Mâlik (r.a.)
2. Abdullah b. el-Hâris ibn Cez’i (r.a.)
3. Abdullah b. Üneys (r.a.)
4. Abdullah b. Ebî Üfi (r.a.)
5. Vâile b. el-Esk’a (r.a.)
6. Muakkil b. Yesâr (r.a.) hazretleridir. Câbir b. Abdullah’ı görüp-görmediği

hususunda farklı görüşler mevcuttur.

Numan bin Sabit’in fikhî içtihatları, talebeleri tarafından bir araya getirilmesiyle ibadet ve muamelâta yaygın şekilde uygulanmaya başlanmış oldu. İmam-ı A’zamlı başlayıp daha sonra İmam-ı Yusuf ve İmam-ı Muhammed gibi meşhur öğrencileri eliyle giderek

⁹ Cağfer Kardeş; “Selçukluların Dini Politikası” **İSTEM**, S.2, SÜİF. Yay. Konya, 2003, s.103.

¹⁰ Saffet Bilhan; “900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi”, **A.Ü.E.B.F. Dergisi XV, Sayı: 2**, Ankara 1982, s. 117-130; Zeki Salih Zengin; **II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi**, Ankara 2002, s.16-17.

¹¹ Osman TURAN; **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, İstanbul, 1997, s.208.

¹² Bu kıymetli Türk devlet başkanı ve kahraman kişi, Moğollara karşı amansız mücadelelerde bulunmuş ve 1236 yılında giriştiği bir savaşta onlara esir düşerek şehit edilmiştir.

¹³ Toparlı, **a.g.e.**; Süleyman Ateş; **Yüce Kurân’ın Çağdaş Tefsiri 1-12**, C. 1, İstanbul, 1988, s. 51

¹⁴ Bkz. eş-Şebâncî, **a.g.e.**, s. 226

sistemli hale getirilen içtihatlar, Hanefî Mezhebi olarak toplumun zihninde kabul görmüş oldu.

Abbâsîler döneminde Harun-ür-Reşid'in baş kadısı İmam Ebû Yusuf olunca, Hanefîlik Abbâsî devletinin resmî mezhebi olmuştur. Bu mezhebin görüşleri İslâm dünyasının doğusundaki ülkelerde de devletin resmî hukuku olmuş ve böylece beş asır gibi uzun bir süre bu İslâm ülkelerinde tatbiki sağlanmışır.¹⁵

Hanefî mezhebi içtihadının uygulanışı ve tercih edilişi onu tatbik eden devlet yöneticilerinin gücü başta olmak üzere, halkın sosyal yapısı, ekonomik durumu ve eğitim müesseselerinde uygulanan müfredata bağlı olarak Müslümanlar tarafından kabul gördükten sonra yayılmıştır. Bu süreçte, kültür ve medeniyetin daha çok geliştiği merkezî çevrelerde Hanefîliğin daha fazla tercih edilmesinde tesiri olan bazı sebeplerin olduğu açıktır. Bunlar: Hanefî fıkhiinde, sosyal hayatta ve ibadetlerde daha kolay uygulanabilir olan fetvaların mevcudiyeti, hakkında nass bulunmayan hususlarda kıyasa dayalı Örf'den *-farklı örfleri bulunan Müslüman toplumların-* hüküm çıkarma esasının olmasıdır. Örfî olan kazâ müesseseleri şeriata değil, doğrudan doğruya devlet otoritesine bağlı olduğu bilinmektedir.¹⁶ Bu durum ise Müslümanların bu mezhebe göre ibadet ve muamelât işlerini yapmalarını ve mensup olmalarını beraberinde sağlamıştır.

Osmanlı-İran arasındaki siyasî mücadelelerde mezhep olgusu daima gündemde olmuştur. İran'ın, Şiiliği halka zorla kabulü ve yayma politikası karşısında, Osmanlı'nın Sünniliği korumasını beraberinde getirmiştir.¹⁷ Hanefî mezhebinin, İslâm dünyasının her yerine hızla yayılmasında, Ebû Hanîfe'nin talebelerinin şüphesiz ki büyük gayretleri olmuştur. Ancak devleti idare edenlerin desteği ve bu mezhebe mensup oluşlarının oldukça fazla etkisi olduğu bilinmektedir. Bu ve diğer sebeplerden dolayıdır ki Müslümanların %60-70'i Hanefî mezhebine bağlı ibadet ve muamelât işlerini yapmaktadır.

Fıkhi mezhepler şüphesiz ki samimiyetle, iyi niyetle ve Müslümanların sorunlarına cevap bulmak için yapılan çalışmaların neticesinde ortaya çıkmıştır. İbadet ve muamelat hususlarında oluşan fikhî çalışmalar ve uygulamalar, İslâm Medeniyetinin ortak değeri olarak dikkatleri çekmektedir.¹⁸

Oysa İtikadî mezheplerin oluşumu ilk başta yeknesak şekilde olmamıştır. Mezheplerin bir kısmı, aydınlanmak, doğru bilgi ve sağlam inanç esaslarını kavramak, öğrenmek için gelişirken, bazıları da Müslümanlar arasına fitne ve ayrımcılık sokmak, saf zihinleri ifsat ederek kendi emellerine alet etmek gayesinden hareketle var olmuşlardır. Nitekim İslâm'ın daha Hz. Peygamber döneminde münafıklar ve Hz. Ali devrinden itibaren de haricilerin varlığı bu tür gurupların ilk temsilcileri sayılmıştır.¹⁹

Türkler, dört Sünnî mezhep arasında tercihini daha çok Hanefî mezhebinden yana yapmışlarsa da, diğer Sünnî mezhepleri bütünüyle dikkatten uzak bir ayırıma tabi tutmamıştır.

Anadolu'da yapılan medreselerde eğitim ve öğretim faaliyetleri yapılırken arz-talep noktasından hareketle müderrisin görevlendirmesinde daha ziyade halkın ve öğrencilerin tabi oldukları mezhebe göre hareket edilmiştir. Vakfiye şartnamelerinde görev yapacak

¹⁵ Muhammed Ebu Zehra; **Ebû HANİFE**, (Tercüme: Osman KESKİOĞLU), İstanbul, 1945, s. 21-22 ; Muhammed Ebu Zehra; **İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi**, (Çeviren: Abdulkadir Şener), Ankara, 1968, s. 188 ; Muhammed Hamidullah; **İmam-ı A'zam ve Eseri**, (Tercüme: Kemal KUŞCU-Sadeleştiren: Saadettin Acar), İstanbul, 2004, s.16-17 ; Sabit Ünal, **Fıkhi Ekber ve İzahı**, Ankara, 1956, s.3-4 ; ; H. Mehmed Zeki KOÇER; **Kayseri Ülemâsı**, Kayseri 1972, s. 23., Adurrahman DAŞ, "*Ondokuzuncu (XIX) Yüzyılda Atabey Kazasına Yapılan Müftü Tayinlerine Dâir Bazı Veikalar*" **Fırat Üni. Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları Dergisi Cilt: 9, Sayı: 2**, Elazığ-2011, s. 38-41

¹⁶ W. Barthold-Fuad Köprülü; **İslâm Medeniyeti Tarihi**, Ankara, 1977, s.305-310

¹⁷ Abdurrahman DAŞ, "*Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin İran (Erdebil) Seferine İştirâki İçin Kırım Hanına Yazdığı Fetvâ İçerikli Mektubun Siyasî Tarih Bakımından Tahlili*", **Doğu Anadolu Araştırmaları Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 2**, Elazığ-2011, s. 38-41

¹⁸ W. Barthold-Fuad Köprülü; **age.**, s.146 vd.

¹⁹ Yaşar Kutluay, **İslamiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu**, Ankara 1959, s. 16.

müdürlere Hanefî fihna göre derslerini vermeleri, bu müdürlere vakfın gelirinden ne kadar hisse tahsis edileceği kayıt altına alınmıştır.

Konya ve Kayseri şehir merkezleri ve civar yerlerdeki medreselerde, Hanefî mezhebine mensup olma şartı sadece Müdürlilerde değil, Mu'îdlerin de Hanefî mezhebine mensup kişilerden olması şart koşulmuştur.

Anadolu Selçuklularının bu konuya çok önem verdiklerini görmekteyiz. Örneğin; "...*Karatay Vakfiyesi*'nde Mu'îd'in de Hanefî Mezhebi'nden bulunması şart koşulmuştur..." yine "...bu vakfiye şartnamesinde, vakfın gelirinden Hanefî Mezhebi'nden olan müdürlis ve mu'îde verilecek hisselerin oranı özellikle belirtilmiştir..."²⁰ Benzeri bir vakıf şartname örneğini de "...*Eflâkî, Arslan-doğmuş'un Konya'daki Atabekiyye Medresesinde, Hanefî Mezhebinde olması şart koşulan Müdürlisin daima Hanefî talabelere fıkıh meseleleri üzerinde ders okutması...*" vakfiye şartnamesinde istenmiştir²¹

Selçuklu ve Osmanlı devletleri döneminde mezhep taassubuna düşmemiş olan ılımlı Şîlilere hoşgörü ile yaklaşmıştır. Yine ehl-i beyt'ten olan Seyyid ve şerifler korunmuş, özel konumda tutulmuştur. Aynı şekilde alevî topluluklar için hanegâh ve medreseler yaptırıldığı bildirilmektedir.²²

Türklerin Hanefî mezhebine mensubiyeti, İslam'ı kabul ettikleri tarihten itibaren devam etmektedir. Bu safhalar:

a) Türkler, İslamiyet'i kabul ettikleri ilk yıllarından itibaren Hanefî Mezhebinin Fıkıhını medreselerde okutulmasını istemişler ve bunu daha o devirde yapılan medresenin vakfiye şartnamesine kayıt düşürdükleri bildirmektedir. . Karahanlı devleti zamanında İbrahim Buğra Han Tağmaç (H.433/M.1042-460H.-1067M.), yaptırdığı Medresenin vakfiyesinde "...*Medresede ders verecek ve Ebû Hanife Mezhebinin itikadı ve gereğine göre öğretim yapacak olan Fakih'e bu paradan aylık 300 dirhem olmak üzere yıllık 3600 dirhem ödensin...*" kaydı bulunmaktadır. Bu hususta ayrıntılı bilgiler araştırmalarla ortaya konulmuştur.²³

b) I.Alaaddin Keykubat'ın eşi, sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in annesi, Mahperi Hunad Hatun'un Kayseri'de (1237-1246) yılları arasında yaptırmış olduğu Medrese Vakfiye Şartnâmesi'nde ders veren müdürlisin Hanefî mezhebine mensup olması şartını koymuştur.

c)Başlangıçtan itibaren Osmanlı idaresine bağlı hemen hemen bütün idarî merkezlerdeki şer'î mahkemelerde veya diğer resmî işlerde geçerli sayılan mezhep Hanefîlik olmuştur. Devleti idaresi altındaki Müslüman halk, başka bir mezhebe mensup olsa bile (Tunus ve Mısır 'da olduğu gibi) İstanbul'dan bu yerlere Hanefî Mezhebine bağlı kadılar gönderilmiştir.²⁴ Kadı atamalarında²⁵ vilâyetlerde, kazalarda görevlendirilen müftülere hitaben yazılmış olan tenbih-nâmelerde; "...*Müftüler, verecekleri fetvalarını Hanefî mezhebi içtihatlarını dikkate alarak, Hanefîliğin sağlam kaynakları esas alınıp fetvalarını ona göre vermeleri...*" istenmiştir. Aşağıda sunduğumuz üç "*Tenbih-nâme*" suretinden de açıkça görülmektedir ki, devleti yönetenler, halkın dinî ve günlük meselelerinde karşılaştıkları sorunların Hanefî fihna göre çözmelerini emretmiştir.

²⁰ Osman Turan; *Selçuklu Tarih Araştırmaları*, (Hazırlayanlar: Altan Çetin- Bilal Koç), Ankara, 2014, s. 400

²¹ Osman Turan; *Menâkibü'l-Ârifin*, 1056, Vakıflar Umum Müdürlüğü Arşivinde (*defter 591*. S. 255) kayıtlı olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca Bkz. O. Turan; "*Türkler ve İslâmiyet*",*Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi IV, S. 4*, s. 397.

²² Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 317

²³ Bkz. Saffet Bilhan, "*900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi*", *A.Ü.E.B.F. Dergisi XV, Sayı: 2*, Ankara 1982, s. 121.

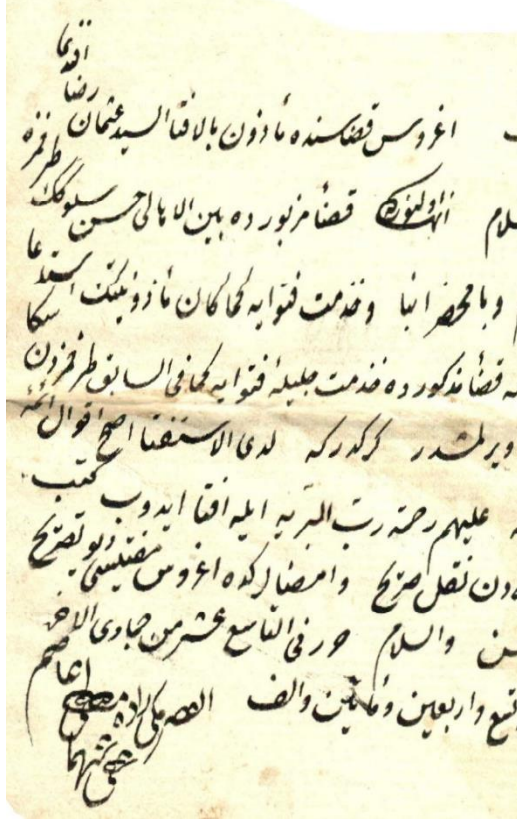
²⁴ Muhsin Koçak-Nihat Dalgın-Osman Şahin, *İslam Hukuku*, İstanbul, 2013, s. 145 ; W. Barthold-Fuad Köprülü; *age.*, s.288 vd.

²⁵ Bu konuyla ilgili geniş bilgi daha önce yayınlanmıştır. Bkz. Abdurrahman DAŞ, "*Ondokuzuncu(XIX) Yüzyılda Atabey Kazasına Yapılan Müftü Tayinlerine Dair Bazı Vesikalar*" *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları Dergisi, C.9, S. 2*, Elazığ, 2011, s. 38-43

Isparta ili Atabey (Ağros) kazasına atanan müftülere hitaben yazılan üç tenbih-nâme metni suretleri, transkripsiyonları ile birlikte aşağıda verilmiştir: Tebliğimizin konusuna ışık tutması bakımından bu üç vesikayı burada vermeyi yeterli ve önemli görmekteyiz.

Belge-1

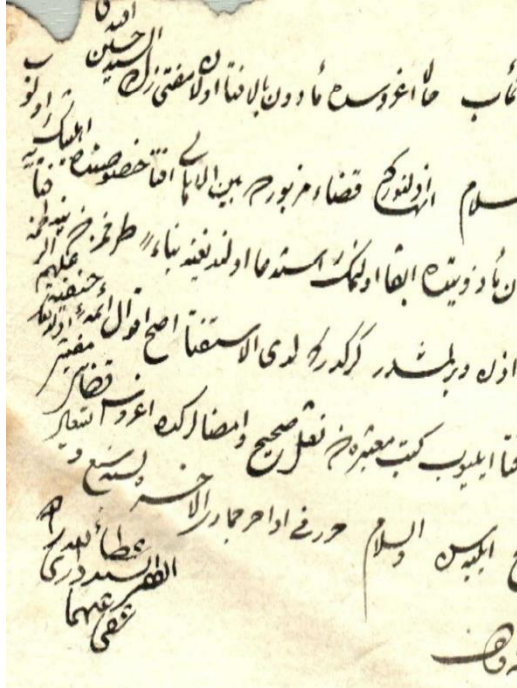
es-Seyyid Osman Rıza Efendi'ye Gönderilen Tenbih-nâme



“İzzet Meâb, Ağros kazasında 'da me'zun-u bi'l-iftâ es-seyyid Osman Rıza Efendi ba'des-selâm inhâ olunur ki; Kaza-ı mezburda beyne'l-ahâli hüsnü sülûkün tarafımıza bi'l-ilâm ve bâ muhzır inbâ ve hizmet-i fetavâyâ kemâ kân mezuniyetin istid'â olunmağla, kaza-ı mezkûrda hizmet-i celile-i itfâya kamâ fis-sâbık tarafımızdan sana izin verilmiştir. Gerekdir ki, lede'l-istiftâ esehh'ül-akvâl'ül-eimme-i Hanefiyye aleyhim rahmeti rabbi'l-beriyye ile iftâ edüp, kütüb-i mutebereden nakl-u sarîh ve imzalarında Ağros Müftüsü deyü tasrîh eylesin ves-selam. Harrare fi't-tâsia aşare min Cemâdiye'l-Âhire li sene tis'a ve erbaîne ve mieteyni ve elf (1249). el fakîr Mekkî Zâde Mustafa Âsım afâ anhümâ”

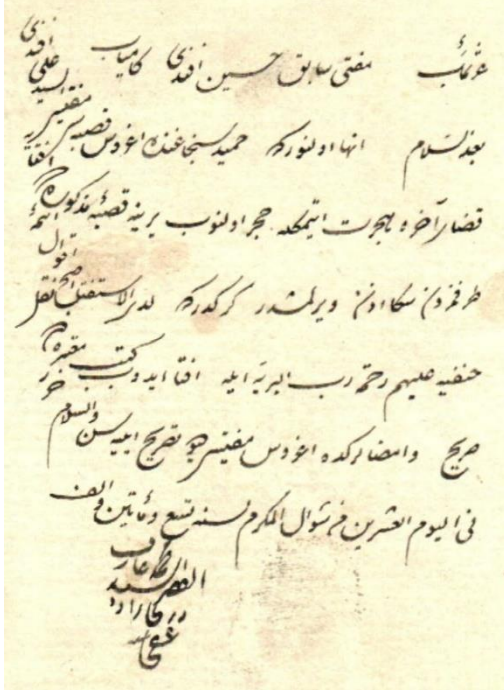
Belge -2.

es-Seyyid Hüseyin Efendi'ye Gönderilen Tenbih-nâme



“İzzet-Meâb hâlen Ağrosda me'zun-i bi'l-iftâ olan müftü zâde es-Seyyid Hüseyin Efendi. Ba'de-selâm inhâ olunur ki, kaza-i mezbûrda beyne'l-ahâli iftâ hususunda temessük olub, mehmâ kân me'zuniyetde ibkâ olunman istid'â olunduğuna binâen, tarafımızda dahi yine itfâya sana izin verilmiştir. Gerekdir ki lede'l-istiftâ esahh-ı ekvâl-ı eimme-i Hanefiyye aleyhim'ur- rahme ile iftâ eyleyüb, kütüb-u mu'tebereden nakl-ı sarîh ve imzalarında Ağros kazası müftüsü olduğunu tasrîh eylesin ve's-Selâm. Harrare fi evâhiri Cemâdiye'l-Âhire li sene seb'a ve tis'îne ve miete ve elf (1197). el fakîr es'Seyyid Atâullâh Durri afâ anhumâ”

Belge-3 es-Seyyid Hüseyin Efendi'ye Gönderilen Tenbih-nâme



“İzzet-meâb müftü-i sâbık Hüseyin Efendi Kâmiyâb Ba‘de-selâm inhâ olunur ki Hamid Sancağında Ağros Kasabası müftisi es-Seyyid Ali Efendi kazara Âhire bâ hicret etmekle hicr olunub, yerine kasaba-i mezkûrede itfâya tarafımızdan sana izin virilmiştir. Gerekdir ki lede‘l-istiftâ esahh u ekvâl u eimme-i Hanefiye aleyhim rahmetu rabbi ile iftâ edüb, kütub u mu‘teberede nakl-ı sarîh ve imzalarında Ağros müftüsü deyu tasrîh eylesesin ve’s-selâm Harrere fi‘l-yevm ‘il-işrîn fi Şevvâl ‘il-Mükerrem. Li seneh tis‘a ve mieteyn ve elf (1209). el Fakîr Dürrî zâde es-Seyyid Mehmed Ârif afâ anhu”

Sonuç olarak; İslam’ın saf ve doğru itikadını koruyan ve müdafaa eden Maturidilik gibi, her devirde insanlığın ihtiyaçlarına cevap veren, ilme, akla ve insan tabiatına uygunluğu esas alan Hanefilik fıkıh anlayışı daima dünya Müslümanlarının %70’in de üstünde bir kitlenin tercihi olmaya devam edecektir.

İmam-ı A‘zam’a atfedilen “Kılıç Türklerin elinde buldukça senin mezhebine zevâl yoktur.”¹ Şeklinde rivâyet olunan ifadenin ilham kaynağı, Türk’ün İslam’a olan samimi imanı, hurafe ve siyasî entrika ve katliamlardan uzak, mezhep taassubu hastalığına onu düşürmemiştir. Selçuklular döneminde sadece Sünni mezhepten olanlara değil, itidalli Şiîlere de ayrımcılık yapılmamış, seyyid ve şeriflere iltifatta bulunulmuş, alevîlere hanekâh ve medreseler inşa edildiğini görmekteyiz. Yine Nizamiye Medresesinin amacı herhangi bir mezhebi korumak olmayıp, aksine hür düşüncüyü ve ilmi geliştirmeyi hedef edinmek maksadını gütmüştür. Müdahale sadece sosyal güvenliği sağlamak zorunda olunca askerî gücün devreye girdiğini biliyoruz.² Büyük İslam âlimi Râvendî “...Selçuklu sultanları Hanefî âlimlerini o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgisi ihtiyar ve gençlerin kalbinde bâkidir...” yine İlhanlı devrinde yaşayan Hamdullah Kazvîni’nin “...İslam hanedanlarının çoğu bir kusur ve ayıpla malûldür. Emevîler zındık ve haricilik, Abbasiler itizal, Büveyhiler râfazilik ile, Gazneliler ve Harizmşahlar diğer sülâleleri de âsillerinin köle (hakir) olmasıyla bir kusura sahiptir. Halbu ki Selçuklular bütün bu illetlerden pâk, temiz ve dindar insanlardır. Halka şefkat bunların mümtaz vasıflarıdır” şeklinde ifadeler kullandığı rivayet edilmiştir.³ Mezhep taassubundan ari ve hoş görü ile bakıldığını İbn Bibî’nin: “Sultan I. Alaaddin Keykubât’ın Hanefî mezhebine mensup olduğu halde, sabah namazını Şafî mezhebine göre ifa ettiğini...” belirten ifadeleri, Selçuklu Sultanlarının hoşgörüsünü de açıkça göstermektedir.⁴

Türk Milleti, tarihte İslam’ın bayraktarlığını yapmış ve İslam’ı korumak için her türlü saldırılara ilmen ve bedenen siper olurken, mezhepçilik taassubundan da uzak durmuştur. İslam dünyasında, yetiştirmiş olduğu ilim adamlarının ilmî birikimi, gelecekte olabilecek yeni sosyal ve dini sorunların giderilmesine katkısı devam edecektir.

¹ Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, İstanbul, 1993, s. 179.

² Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 317, 326.

³ Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 412.

⁴ Osman Turan “*Keykubât I*” *İslam Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul, 1993, s.658.

MATÜRİDİ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA MU'TEZİLE'Yİ TENKİT METODU(Aslah Görüşü Bağlamında Bir Çalışma) Criticism Method of Maturidi Againsts Mu'tazila in Ta'wilat al-Qur'an (An Analysis in the Context of the View of Aslah)

Muhammed Eşref AYTAÇ¹

Özet

Mu'tezile, Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde İslam coğrafyasındaki en etkili mezheplerden biridir. Pek çok i'tikâdî görüşte sünnî kelam anlayışına muhalif tutum sergileyen bu mezhebi diğer mezheplerden ayıran temel husus, Mu'tezile'nin *Usûlü Hamse*'ye olan bağlılığıdır. Beş esas anlamına gelen *Usûlü Hamse: Tevhid, Adalet, Va'd ve Va'id, Menzile Beyne'l-Menziletayn ve Emri bi'l-Ma'rûf Nehyi ani'l-Münker* ilkelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Mezkûr ilkeler vazgeçilmez bir prensip olarak görüldüğü için zahiri anlam itibariyle beş esasa ters düşen âyetler Mu'tezile tarafından tevil edilmiştir. Böyle tevilleri hem usûl hem de itikad açısından sakıncalı bulan Mâtürîdî'nin, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da Mu'tezilî esasları ve yorumları aklî ve naklî delillerle eleştirdiği görülmektedir. İlgili eserinde tenkide konu olan temel görüşleri; *Allah'ın sıfatları, aslah, hidâyet, kulların fiillerinin yaratılması, istitâat, menzile beyne'l-menziletayn, şefâat ve ecel* şeklinde tasnif etmek mümkündür.

Adalet ilkesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan *aslah prensibi*, Allah'ın kulları için en iyiyi yaratması anlamına gelmektedir. *Aslah*'ın Allah'a vacip olduğunu söyleyen Mu'tezile'nin bu görüşü *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da en çok eleştirilen görüştür. Nitekim bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile'yi eleştirirken 306 âyet kullanan Mâtürîdî, bu âyetlerden 114 tanesini Mu'tezile'nin *aslah* görüşünü eleştirmek için kullanmıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi eleştirirken kullandığı yöntemleri inceleyeceğimiz bu çalışma, genel olarak mezkûr görüş hakkındaki tenkitler bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Te'vilât, Mu'tezile, Eleştiri, Tefsir, Metot

Abstract

Mu'tazila was one of the most influential doctrines in Islamic world in the time of al-Maturidi. The main characteristic amongst many negative approaches in general that divides Mu'tazila from Sunni kalamic understanding is their engagement with usul al-khamsa. The usul al-khamsa or five principles consists of *Tawhid, Adalah, Va'd and Va'id, Manzilah Bayna'l Manzilatayn and Amr bi'l Ma'ruf Nahy ani'l Munkar*. Due to the fact that these principles are indispensable, any verse from Qur'an that seemingly in contradiction to these principles are interpreted by the Mu'tazila. On the other hand Maturidi finds their so called approach and interpretations damaging in terms of method and creed of Islam thus criticizes them from both rational and transmitted evident in at-Ta'wilat. From this point, it seems possible to make a classification of his criticism according to at-Ta'vilat as follows: adjectives attributed to Allah, aslah, hedayah, creation of men's deeds, istitaat, manzilah bayn al manzilatayn, shafaat, and acal.

The principle of aslah which comes into being as a result of adalah means that Allah creates the best for his servants. This claim of Mu'tazila that aslah is a necessity for Allah is the most criticized one in at-Ta'vilat. In fact, as far as we can see, Maturidi uses 306 verses from Qur'an to criticize Mu'tazila of which 114 verses solely are used to undermine the idea

1 Arş. Gör, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aytacesref@gmail.com

of aslah. In this paper, the criticism method of Maturidi is outlined by focussing on his approach to aslah issue that claimed by Mu'tazila.

Keywords: Maturidi, at-Ta'vilat, Mu'tazila, Criticism, Method.

GİRİŞ

İmam Mâtürîdî Fıkıh, Kelam ve Tefsir gibi muhtelif alanlarda eserler yazmış çok yönlü bir âlimdir. Ancak bu eserlerden yalnızca iki tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan biri Hanefî kelâm ekolünü sistematik halde özetlediği Kitâbü't-Tevhîd adlı kitabıdır. Diğer eser ise Tefsir alanında yazmış olduğu Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dır. Her iki eserde Mâtürîdî'nin Kelam alanındaki yetkinliği ve tartışmacı yönü dikkat çekmektedir. Şüphesiz ki O'nun bu münakkid tavrının gelişiminde yaşamış olduğu dönemin etkisi büyüktür. Zira Mâtürîdî'nin içinde bulunduğu coğrafya Budizm, Zerdüştlük, Hıristiyanlık, Maniheizm gibi Gayrimüslim unsurların yanı sıra Şîa, Mu'tezile, Kerramiyye, Mürcie ve Hariciyye gibi muhtelif mezheplere de ev sahipliği yapmıştır. Dolayısıyla bu kadar farklı inanç unsurunun bir arada bulunduğu bir bölgede kelâmî ve felsefî tartışmalar kaçınılmaz hale gelmiştir. İmâm Mâtürîdî'nin mevcut tartışma kültürü içerisinde yetiştiğini ve muhataplarının Ehl-i kible kadar Gayrimüslim unsurlardan oluştuğu dikkate alındığında, onun eserlerindeki eleştirel tavrının sebebini ve aklî delillere niçin bu kadar önem verdiğini anlamak zor değildir (Bebek:2006, 18). Öte yandan bu durumun Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın dirâyet yönünü tetiklediği, hatta bu metotla yazılmasının sebeplerinden biri olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin dirâyet anlayışını bir bütün olarak kavramak isteyen araştırmacıların, onun tenkit vesilesiyle kullandığı istidlal metotlarına hâkim olması gerekmektedir. Biz de bu maksatla tebliğimizde ilgili metotların bir kısmını tespit etmeye ve örneklerle incelemeye çalışacağız.

Mâtürîdî'nin savunduğu Sünnî Kelam sistemine muhalefet eden en etkili mezhep Mu'teziledir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da bazen dolaylı olarak bazen de doğrudan en çok eleştirdiği fikri akım Mu'tezile olmuştur. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin tenkit metodunu anlayabilmek için konuyu onun en çok eleştirdiği mezhebin yine en çok tenkit ettiği görüşü bağlamında işlemek yerinde olacaktır. Bu sebeple Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye bakış açısına ve eleştirdiği i'tizâlî görüşlere kısaca değinmek istiyoruz. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile'nin görüşleri aktarılırken çoğu zaman "Mu'tezile", "Mezhebü'l-Mu'tezile" ve "Ehl-i İ'tizâl" kavramları kullanılmakla birlikte nadiren de olsa isim vermeden Mu'tezilî fikirlerden bahsedilmiştir (el-Mâtürîdî, 2005, VI, 128). Diğer yandan Mâtürîdî, mezhebin genel görüşü olmasa da Mu'tezilî bazı bilginlerin görüşlerini isim vererek onları tenkit etmeyi ihmal etmemiştir. Mu'tezile'nin Basra ekolünden Ebû Bekr el-Esamm (ö.200/816), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.235/849) ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916) ile Bağdat ekolünden Ca'fer b. Harb (ö.236/850) ve Ebû'l-Kâsım el-Ka'bi' (ö.319/931) Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da ismen zikredilen Mu'tezilî bilginlerdir (Aytaç, 2015, 5).

Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile'yi eleştirdiği meseleleri genel olarak sıfatlar, aslah, hidâyet, kulların fiillerinin yaratılması, istitâat, menzile beyne'l-menzileteyn, şefa'at ve ecel şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Mezkûr meselelerdeki i'tizâlî görüşler arasında en çok tenkit ettiği konu ise Mu'tezile'nin aslah görüşüdür. Aslah, sözlükte "*fesadın zıttı, iyi ve uygun olan*" manasındaki "*salah*" kelimesinden türetilmiştir (el-Ferâhidî, 1988, 117; İbn Manzûr, t.y., 516). Terim olarak ise "*Allah'ın kullar hakkında en iyi ve en güzel olanı yaratması*" manasında kullanılmaktadır. Dirâr b. Amr (ö.200/815) ve Bişr b. Mu'temir (ö.210/825) haricindeki Mu'tezilîler aslahın Allah'a vacip olduğuna hükmetmişlerdir. Çünkü onlara göre kulları hakkında aslahı terk etmesi, yaratıcının ya zulmetmesi ya da cimrilik yapması demektir. Allah'ın adil ve cömert olduğunu vurgulayan Mu'tezile, aslahın yaratılmasının bu sıfatların bir gereği olduğunu savunmuştur. Buna binaen aslahı vacip görmenin, Mu'tezile'nin ilahi hikmeti aslah ile eş değer tutmasının bir neticesi olduğunu söylemek mümkündür (el-Kâdî, 1998, 132).

Aslahın varlığında müttefik olan Mu'tezile keyfiyetinde ihtilaf etmiş, aslah bağlamında Allah'ın sıfatlarını farklı şekillerde yorumlayan Mu'tezilî bilginler olmuştur.

Nitekim Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre Allah Teâlâ kulları için en iyi ve en uygun olanı yaratmış, hatta bu hususta bütün kudretini sarf etmiştir. Bu sebeple hali hazırdakinden daha iyisini yaratmaya muktedir değildir. Çünkü zaten nezdindeki bütün fazlı ve iyiliği vermiştir. Nazzâm'a (ö.231/845) göre ise Allah Teâlâ kulları için en uygun olanı yaratmış olsa da daha uygununu yaratmaya kadirdir (el-Eşarî, I, 316). Bu noktada hemen ifade etmemiz gerekir ki, Mâtürîdî'nin Te'vîlâtül'-Kur'an'da Mu'tezile genellemesiyle tenkit ettiği aslah anlayışı, daha çok Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın savunduğu aslah anlayışıdır. Zira Mâtürîdî ilahi hikmeti aslah olarak görmeyi eleştirmişse de onun bu husustaki tenkitlerinin büyük çoğunluğu sıfatları sınırlı bir ilah betimlemesinde bulunan Mu'tezilî tasavvur üzerine olmuştur. Dolayısıyla bundan sonra Mâtürîdî'nin tenkit yöntemlerini tespit ederken sıralayacağımız örneklerin, genel olarak Allâf ve onun gibi düşünenlerin aslah anlayışını reddetmek üzere getirilmiş olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.

1. Tefsir Usûlü Açısından Eleştirmek

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'nin kendi prensipleri gereği bazı âyetleri zahiri anlamla ilişkisini kesen tevillerde bulunmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Nitekim Mu'tezile aslahanlayışından hareketle kabîh (çirkin) fiillerin Allah tarafından yaratılmayacağını iddia etmiştir. Çünkü onlara göre çirkinin yaratılması da murad edilmesi de çirkindir. (el-Kâdî, 1998, 80). Dolayısıyla Allah'a bilfiil veya bilkuvve isnat edilen kabîh fiilleri zahiri anlam itibariyle anlamak mümkün değildir. Bu bağlamda bazı âyetlerde ihtidaya engel teşkil edecek şekilde Allah'ın kullarının kalplerini mühürlemesi, kulaklarına ağırlık vermesi şeklindeki ifadelerin zahiri manasıyla anlaşılması doğru değildir. Aynı gerekçeyle Mu'tezile Kur'an'da Allah'a isnat edilen saptırmak, eğiltmek ve azdırmak gibi fiillerin hakiki anlamda kullanılmadığını iddia etmiştir. Fakat Mâtürîdî'ye göre bu tür âyetlerin tevil edilmesi yanlıştır. Nitekim ilgili âyetlerde zahiri manayı değiştirmeyi gerektirecek bir karîne bulunmamaktadır. Diğer yandan kulların kötü fiilleri tercihlerinin bir neticesi olarak haklarında şerrin yaratılması mümkündür. Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile bu tevilleri yaparken Kur'an'ın bütünlüğünü görmezden gelmektedir. Örneğin onlardan bazıları “فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ” (7/A'râf/16). “Beni azdırdığın için andolsun ki ben de onlara karşı (onları saptırmak için) senin doğru yoluna oturacağım” âyetinde “azdırmak” fiilini Allah'a isnat edenin şeytan olduğunu vurgulamış ve onun sözüne güven olmayacağını dolayısıyla bu fiilin hakiki manada Allah'a isnat edilemeyeceğini savunmuştur. İmam Mâtürîdî bu iddiaya karşı “azdırmak” fiilini Allah Teâlâ'ya Hz. Nuh'un isnat ettiği “وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ” (11/Hud/34) “Eğer Allah sizi azdırmak istiyorsa ben size nasihat etmek istesem de nasihatim size fayda vermez” âyetine dikkat çeker. Zira bu âyette “azdırmak” fiili Allah Teâlâ'ya bir peygamber tarafından izafe edilmiştir. Şeytanın güvenilmez olmasını mezkûr fiilin zahiri anlamını vermeye engel bir karîne olarak gören Mu'tezile'nin aynı fiilin Hz. Nuh tarafından isnat edildiğini nazarı itibara almaması kabul edilemez (el-Mâtürîdî, 2005, V, 302). Benzer bir durum meşîet meselesi için de geçerlidir. Nitekim Mu'tezile meşîet fiilinin geçtiği yerlerde imkân buldukça bu fiilin faili olarak Allah'ı değil insanı göstermektedir. Bu durum kulun özgür iradesi var mıdır yok mudur tartışmasında sınırsız özgürlüğü savunan Mu'tezile'nin kendisine delil bulma faaliyetinin bir neticesi olarak tezahür etmektedir. Bu hususta “وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ” (76/İnsân/30). “Ve Allah dilemedikçe de dileyemezsiniz.” âyetine dikkat çeken Mâtürîdî'ye göre kulun meşîeti mutlak manada Allah'ın meşîetine bağlandığı için irade özgürlüğü açısından Kur'an'da geçen diğer *dilemek* manasındaki fiillerinin failinin kim olduğunun önemi yoktur. (el-Mâtürîdî, 2005, . XVI, 333). Mâtürîdî bu ve benzeri gerekçelere dayanarak Mu'tezile'nin âyetlere mezhebi kaygılarla anlam verdiğini ve tevillerinde haddi aştığını vurgulamaktadır. Onun bu hususta dikkat çektiği yorumlardan biri Ebû Bekr el-Esamm'ın aslah prensibine zeval vermemek için yaratıcıya yakışık almaz isnatlarda bulunmasıdır. Nitekim O, “اغواء” (azdırmak) ve “لعن”(lanet etmek) fiillerinin Allah'a izafesini, “Allah'ın sövmesi” anlamına geldiğini iddia etmiştir. Bu türden tevilleri ağır

bir dille eleştiren Mâtürîdî, Mu'tezile'nin yaptığı yorumları tahrif olarak nitelemektedir (el-Mâtürîdî, 2005, IIX, 32).

Mu'tezile'nin tevillerini tenkit ederken Mâtürîdî'nin kullandığı yöntemlerden biri kıraat ve irab farklılıklarına dikkat çekmektir. Nitekim O'nun beyanına göre Mu'tezile'den bazıları “وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا” (18/Kehf/28). “Kalbini bizi zikretmekten gafil kıldığımız kimseye itaat etme” âyetindeki “أَغْفَلْنَا” “eğfelnê” kelimesini “أَغْفَلْنَا” “eğfelenê” şeklinde okumuşlardır. Ancak mezkûr âyeti bu şekilde okumak resm-i Osmânî'ye muvafakatı açısından uygun olsa da ne sahih ne de şazz hiçbir kıraatta böyle bir okuyuş rivâyet edilmemiştir. Bu durum kendi prensiplerini korumak adına Mu'tezile'nin âyetleri var olmayan bir kıraat şekliyle okuyabileceğini göstermektedir. Öte yandan mezkûr okuyuş bizim dilimizdeki ifadeyle özne ve yüklem değişmesine kadar bütün manayı değiştirir. Çünkü Mu'tezile'nin okuduğu şekilde bu âyetin “kalbi, bizi zikretmekten gafil olan kimseye itaat etme” anlamına gelir. Mu'tezile'den Ca'fer b. Harb ise âyetteki “أَغْفَلْنَا” “eğfelnê (gafil kıldık) kelimesi, “خَلِينَا” halleynê (serbest bıraktık) manasına geldiğini söylemiştir. Bu teville göre âyetin manası “Kalbini bizi zikretmekten serbest bıraktığımız kimseye itaat etme” şeklinde olur. Onların böyle bir teville gitmelerinin amacı, ilgili âyeti aslahprensibine uygun yorumlamaktır. Aynı amaçla Mu'tezile'den Ebu Bekr el-Esamm, âyetteki “gafil kıldık” ifadesinin mecazi olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre Allah'ın kuluna dünyada vermiş olduğu şeref, zenginlik ve rahat kulun gafil olmasına sebep olduğu için gafil kılmayı Allah Teâlâ kendine isnat etmiştir. Mâtürîdî ise âyetleri zahiri anlamından koparan bu türden yorumların doğru olmadığını ve okuyuş vecihlerini değiştirecek kadar tevilde bulunan kimsenin Kur'ân'daki her âyeti istediği gibi yorumlayabileceğini ifade eder (el-Mâtürîdî, 2005, IX, 48).

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi eleştirirken kullandığı bir diğer yöntem dil bilgisi kurallarına başvurmadır. O'nun bu metodu kullandığı âyetlerden biri “إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ” (11/Hûd /119) “Rabbinin rahmetle yarlıgıdığı (bağışladığı) kimseler müstesna ki onları bunun için yaratmıştır.” âyetidir. Nitekim Mu'tezile bu âyetteki “لِذَلِكَ” “bunun için” ibaresinin rahmetten ibaret olduğunu söylemiştir. Çünkü onlar aslah prensibi gereği Allah'ın yarattığı her şeyi kullarının iyiliği için yarattığını iddia etmiştir. Öte yandan rahmet kelimesinin müennes (dişil) olduğuna dikkat çeken Mâtürîdî, Mu'tezile'nin kullandığı manayı ifade eden cümlenin “لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ” şeklinde değil, “تِلْكَ خَلَقَهُمْ” şeklinde gelmesi gerektiğini vurgular. Çünkü Arap dilinde “bu” manasına gelen “ذَلِكَ” kelimesi ancak müzekker (eril) kelimelerin yerine kullanılabilir. Müennes kelimelere işaret etmek için ise “تِلْكَ” ifadesinin kullanılması gerekir. Bu durum Mu'tezile'nin kendi prensiplerini korumak için en temel dil bilgisi kurallarını bile ihlal edebileceğini göstermektedir. (el-Mâtürîdî, 2005, VII, 333).

2. Fırkalar Arası Benzerlik Kurmak

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi eleştirme yöntemi onların âyetlere yaklaşım şeklinin hatalı olduğunu ispat etmekle sınırlı değildir. Mâtürîdî i'tizâlî prensiplerin İslamî usûl ve esaslara dayalı olmadığını iddia etmiş, bu iddiasını savunurken nakli gerekçeler kadar aklî delillere de başvurmuştur. Mâtürîdî'nin kullandığı akli delillerden bir kısmı küfründe ittifak olan fırkaların görüşleriyle, Mu'tezilî anlayış arasında irtibat kurmaktır. Bu bağlamda Te'vilâtü'l-Kur'ân'da bazı i'tizâlî prensiplerin Gayrimüslim inançların görüşlerine benzetilmek suretiyle tenkit edildiği görülmektedir. Bu durumun en açık örneklerinden birisi aslah meselesinin devamı niteliğinde olan *ma'dûma* (yokluğa) şey denilip denilemeyeceği hususundaki tartışmada cereyan etmektedir. Nitekim Mu'tezile'ye göre *ma'dûm* (yokluk) da tıpkı varlık gibi *eşyâ*'dan bir kısımdır. Yani şey ifadesi hem varlık hem de yokluk için söylenilebilir. (eş-Şehristânî, 2009, 159). Mâtürîdî'nin beyanına göre Mu'tezile'nin bu anlayışı neticesinde eşyânın “şey” olması Allah'ın onu *inşâ* (var) etmesinden değil, eşyâninkendi zatından kaynaklanan bir durumdur. Bu takdirde eşyânın özünün kadim olması gerekir. Çünkü onlara göre Allah Teâlâ zaten var olan özleri bir araya getirerek eşyâyı icad eder. (el-Mâtürîdî, 2005, XII, 362). Mâtürîdî Mu'tezile'nin varlık anlayışını Dehriyye ve Senevviye gibi fırkaların

varlık anlayışına benzetir. Nitekim her iki fırka da yoktan var etmeyi kabul etmezler. Dehriyye âlemin temel elementlerinin kadîm olduğunu savunurken, Seneviyye de *Nur*'un ve *Zulm*'ün kadîm olduklarını savunmakta ve bütün âlemin bunlardan ortaya çıktığını ileri sürmektedirler. Aynı şekilde Mu'tezile'nin "*kulların kendi fiillerini kendilerinin yarattığı*" şeklindeki görüşü, iyiliğin ve kötülüğün farklı ilahlar tarafından yaratıldığına inanan Seneviyye vb. müşrik gurupların görüşüne benzemektedir. (el-Mâtürîdî, 2005, I, 64-65). Mâtürîdî'ye göre *teaddüdü'l-kudemâ*'dan (kadimlerin çoğalmasından) sakınmak için sıfatları inkâr edecek kadar tenzihte aşırı giden Mu'tezile'nin *ma'dûm* meselesindeki görüşleri, kadîmlerin çokluğunu iddia eden mezkûr fırkaların görüşleriyle ironik bir şekilde bağdaşmaktadır. (el-Mâtürîdî, 2005, XII, 362; Aytaç, 2015, 56).

Mâtürîdî'nin bu yöntemi kullanarak Mu'tezile'yi eleştirirken getirdiği delillerden biri müşriklerin "*أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ مِنْ بَيْنِنَا*" (38/Sad/8). "*Kur'an bizim aramızdan ona mı indirilmiş*" sözüne mukabil nazil olan "*أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ*" (38/Sad/9). "*Yoksa onların yanında Vehhâb olan Aziz rabbinin hazineleri mi var*" âyetidir. Mezkûr âyetin tefsirinde Mâtürîdî müşriklerin "*nübüvvetin kendi hakları*" olduğu iddiasını, Mu'tezile'nin "*aslahın yaratılmasının kulların hakkı olduğu*" iddiasına benzetir. Zira hem müşrikler hem de Mu'tezile Allah'ın fazlını görmezden gelip, O'nun vermiş olduğu nimetin kendi hakları olduğunu savunmuşlardır (el-Mâtürîdî, 2005, XII, 215). Diğer yandan Mu'tezile'nin bu tavrı Mâtürîdî'ye göre "*Allah kul hakkında iyi olanı yaratmadığı takdirde zulmetmiştir*" diyen Yahudilerle de benzeşmektedir. İlgili görüşler arasındaki paralelliğe dikkat çeken Mâtürîdî, Mu'tezile'nin prensiplerinde ısrarcı olması halinde benzer görüşlere sahip olan Gayrimüslim toplumların akıbetlerini paylaşacaklarının mesajını vermektedir (el-Mâtürîdî, 2005, XV, 209-210). Öte yandan Mâtürîdî'nin kullanmış olduğu bu metodun kendisinin yolunu takip eden bazı âlimlerde daha şiddetli bir dille ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin Ebû Muîn en-Nesefî' (ö.508-1115) Mu'tezile'nin Seneviyye fırkasıyla kardeş olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin "*çirkinin yaratılması da çirkindir*" anlayışı, Seneviyye'nin "*yapan için faydalı olmayan şey çirkindir*" görüşünden etkilenerak ortaya çıkmıştır. Ne var ki aralarındaki fark Seneviyye'nin çirkin fiillerin ikinci bir ilah tarafından yaratıldığını söylemesidir (en-Nesefî, 2003, II, 250). Mâtürîdî mezhebine mensup bir diğer âlim olan Ebu's-Senâ Mahmud el-Lâmişî (ö.534/1139) ise yaratma fiilinin Allah'tan başkasına isnat etmenin şirk olduğunu, kulların kendi fiillerini kendilerinin yarattığını söyleyen Mu'tezilenin ise Mecûsîlerden etkilendiğini belirtmiştir. Ancak onun ifadesine göre Mecûsîler Mu'tezile'den daha insaflıdır. Çünkü Mecûsîler Allah'a yalnızca bir tane ortak koşarken, Mu'tezile bütün kulları Allah'a ortak koşmuştur (el-Lâmişî, 1995, 98). Görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin yalnızca fikirleri ve itikadi görüşleri değil, kullanmış olduğu metotlar da takipçileri tarafından devam ettirilmiştir. Mu'tezile'nin sapkın fırklara benzetilmesinde onları hem ikaz hem de zemm manası bulunmaktadır. Ancak Mâtürîdî Mu'tezile'nin fikirlerini ve tevillerini zındıklık, tahrif ve teşbih gibi ağır ifadelerle eleştirse de açıktan açığa onları küfürle itham etmemiştir (Aytaç, 2015, 118).

3. Çelişkilere Dikkat Çekmek

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi eleştirirken kullandığı bir diğer yöntem onların çelişkilerini göstermektir. Bu çelişkiler bazen Mu'tezile'nin kendi prensipleri arasında tezat meydana gelmesi, bazen de Kur'an'la ya da vakıyayla ters düşmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Örneğin Mu'tezile aslah prensibinden hareketle Allah'ın bütün kullarına eşit şekilde nimet verdiğini savunmuş, hatta "*müminlere ve peygamberlere verilen bütün nimetlerin kâfirlere ve şeytanlara da verildiğini*" iddia etmiştir (el-Mâtürîdî, 2005, XI, 352). Mâtürîdî ise bu iddianın Kur'an'ın vermiş olduğu haberlere ters düştüğünü söylemiştir. O'nun konuyla ilgili getirdiği delillerden biri Hz. Musa'nın akli bir tercih yapamayacağı bebeklik döneminde, bir başkasından süt emmeyi kabul etmeyişi neticesinde kendi annesine kavuşmasıdır. Allah Teâlâ'nın "*وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ*" (28/Kasas/12). "*Biz daha önceden (sütannelerden)*

emmesini engellemiştir” şeklinde buyurduğu âyetten açıkça anlaşılır ki Hz. Musa’nın başka kadınlardan süt emmeyişi, Allah Teâlâ’nın onu engellemek suretiyle Hz. Musa’ya tahsis ettiği bir fazilettir. Mâtürîdî’ye göre böyle vesileler küfre rağbet eden kâfirlere verilmiş olsaydı, onlar da iman edip hidâyete ulaşırdı. Dolayısıyla peygamberlere fazilet olarak verilen her sebebin veya vesilenin kâfirlere verilmediği açıktır (el-Mâtürîdî, 2005, VI, 17). Faziletin kulun hakkı olarak değil bilakis nimet olarak verildiğini vurgulayan Mâtürîdî bir peygambere verilen faziletin dahi diğer peygambere verilmeyebileceğini ifade eder. Bu hususta Hz. Süleyman’ın ve Hz. Eyyüb’ün şeytanlarla ilişkisini örnek gösterir. Nitekim Mâtürîdî’ye göre “*وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ*” (21/Enbiyâ /82). “*Şeytanlardan kendisi için dalgıçlık yapanları ve daha başka amel işleyenleri O’nun (Süleyman’ın) buyruğuna verdik ve hep onları zapt eden bizdik*” âyeti ile hemen sonrasında gelen “*وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ*” (21/Enbiyâ /83). “*Ve Eyyüb rabbine nida etti: Bu musibet bana dokundu. Sen merhametlilerin en merhametlisin (bana merhamet et)*” âyeti bu durumu ortaya koymaktadır. Yukarıdaki âyetlerden de anlaşılacağı üzere Allah Teâlâ şeytanları Hz. Süleyman’a boyun eğdirirken, Hz. Eyyüb’ün şeytanlar tarafından zarar görmesine izin vermiştir. Gerçi Mu’tezile aslah prensibi sebebiyle Hz. Eyyüb’e dokunan musibetin şeytan olduğunu kabul etmemiştir. Fakat Mu’tezile’nin âyetler arası bütünlüğü görmezden geldiğine işaret eden Mâtürîdî, Hz. Eyyüb’ün durumunu ifade eden ikinci âyeti, “*أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ*” (38/Sâd /41). “*Hiç şüphesiz meşakkat ve elem ile şeytan bana dokundu*” âyetiyle tefsir etmiştir. Buna göre ilk âyette mücmel bir ifade olarak geçen musibet kelimesi şeytan olarak beyan edilmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî Mu’tezile’nin kullar arasındaki eşitlik üzerine bina ettiği adalet anlayışının vakıa ile tutarsız olduğuna dikkat çekmiştir. (el-Mâtürîdî, 2005, IX, 312).

Mâtürîdî’nin bu yöntemi kullanarak tenkit ettiği hususlardan biri, Mu’tezile’nin sıfatlara yükledikleri anlamlardır. Nitekim onlar teaddüdül-kudemâdan sakınmak için Allah’ın sıfatlarının zatının aynısı olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple Allah’a Kur’ân’da ispat edilen vasıfları tevîl etmek durumunda kalmışlardır. Örneğin onların bir kısmı Allah’ın iradesini onun emri olarak yorumlamıştır. Mezkûr yoruma göre Allah’ın murad etmesi demek onun emretmesi demektir. Ancak Mâtürîdî’ye göre “*irâde*” kavramı Allah Teâlâ’ya isnat edilince *rıza*, *emir* ve *ihtiyar (tercih)* olmak üzere üç farklı anlama gelebilir. (el-Mâtürîdî, 2005, VI, 268).

Bu yüzden bu kavram kullanıldığı âyette geçtiği bağlama göre değerlendirilmelidir. Ona göre Mu’tezile’nin Allah Teâlâ’nın kulları hakkındaki irâdesini emir şeklinde anlamaları isabetli değildir. Çünkü irâdenin her zaman emir olarak tevîl edilmesi, ahkâm yönünden yanlış yorumlara neden olabilir. Örneğin “*يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ*” (2/Bakara/185). “*... Allah sizin için kolaylığı murad eder. Zorluğu murad etmez*” mealindeki âyeti kerimede geçen *muradı* emir manasında almak, seferde olan yahut hastalanan bir kişinin oruç tutmasını Allah’ın emrine karşı gelmesi olarak yorumlamak demektir. Çünkü seferî yahut hasta bir kimse için kolay olan oruç tutmamaktır. Dolayısıyla mezkûr anlayışa göre Allah Teâlâ hastanın ve seferinin oruç tutmamasını emretmiş olur ki Mu’tezile’nin böyle bir iddiası yoktur. (el-Mâtürîdî, 2005, I, 361).

Te’vîlâtü’l-Kur’ân’da bu yöntemin kullanılarak Mu’tezile’nin eleştirildiği bir diğer husus aslah prensibinin Kur’ân’daki pek çok kavramla tezat olmasıdır. Nitekim Mu’tezile’ye göre aslah gereği Allah’ın kulları için her zaman en iyi ve en güzel olanı yaratması gerekir. Buna göre en iyinin yaratılması Allah’ın bir lütfü değil bilakis kulun hakkıdır. Mâtürîdî ise Kur’ân’da lütuf manasını ihtiva eden veya gerektiren kavramlarla aslah prensibinin bağdaşmadığına dikkat çeker. Nitekim Kur’ân’da Allah Teâlâ’nın kendisine isnat etmiş olduğu merhamet, fazl ve afuv gibi kavramların hepsi lütuf manasını şamildir. Fakat bu kavramları Allah’ın adalet vasfının bir gereği olarak kabul eden Mu’tezile hem ilgili kavramların sözlük manasını, hem de Kur’ân’da kullandıkları âyetlerin siyakını görmezden gelmektedir. Mâtürîdî’in bu hususta getirdiği benzer delillerden biri “*نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ*” (12/Yûsuf/56). “*... Biz rahmetimizi dilediğimize nasip ederiz. Muhsinlerin*

ecirlerini de zayi etmeyiz.” âyetidir. Mu'tezile'ye göre aslah prensibi gereği Allah'ın bazı kullarına merhamet edip, diğerlerine etmemesi mümkün değildir. Fakat âyette açık bir şekilde Allah'ın rahmetini dilediği kimseye tahsis ettiği ifade edilmektedir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın muhsin kimselerin ecirini zayi etmemesi onun adaletine, dilediği kimselere merhamet etmesi de rahmetine işarettir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın adil olmak için herkese merhamet etmesi gerekmez. (el-Mâtürîdî, 2005, VII, 324). Öte yandan *Allah'ın kulları için her zaman en iyi ve en güzel olanı yaratması gerekir* anlayışı kullara isnat edilen dua, tevekkül ve şükür gibi kavramlarla da bağdaşmaz. Mâtürîdî'ye göre Mu'tezilî anlayış gereği zaten en iyi olan yaratıldığı için duaya ve tevekküle ihtiyaç yoktur. Benzer şekilde aslah da kulun kendi hakkı olduğu için şükretmek anlamsızdır. (el-Mâtürîdî, 2005, XV, 45).

4. Kıyasa Başvurmak

Mâtürîdî'nin Mu'tezilî tevilleri ve görüşleri eleştirirken kullandığı metotlardan biri kıyastır. O, bu hususta bazen genelden özele akıl yürütmek suretiyle tümünden gelim metodunu kullanmaktadır. Örneğin Mu'tezile kulların imanı veya küfrü tercihinde Allah'ın herhangi bir müdahalesi olmadığını savunmuştur. Bu sebeple onlar Allah'ın hidâyetinin imana muvaffak kılmak manasında değil, doğru yolu göstermek manasındaki beyan olduğunu savunmuşlardır. Aynı şekilde idlâl de küfre düşürmek değil yanlışlığı göstermek manasındadır. Mu'tezile'nin bu iddiasına karşılık Mâtürîdî “مَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ” (7/A'râf/186). “... Allah'ın dalâlete düşürdüğü kimseye hiçbir hidâyet edici yoktur.” âyeti ile “وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ” (39/Zümer/37). “... Allah kimi hidâyetine erdirirse onu dalâlete düşürecek yoktur.” âyetini delil getirmektedir. Nitekim ilgili âyetler Allah'ın hidâyeti karşısında dalâlet olmadığı gibi, Allah'ın idlâli karşısında da hidâyet olamayacağı şeklinde bir genellemeye sahiptir. Bu genellemeden Allah'ın hidâyet verdiği kimsenin dalâlete düşmesi mümkün değildir şeklinde bir netice çıkmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu netice hidâyetin beyan manasında olduğunu iddia eden Mu'tezile'yi tenkit etmektedir. Zira Mu'tezile'ye göre âyetin manası “Allah kime doğruyu gösterirse ona yanlışlığı gösterecek yoktur.” demektir. Hâlbuki böyle bir durum gâyet mümkündür. Zira “tefvîk” fiilinin aksine “beyan etmek” fiili Allah'tan başkasına izafe edilebilir. Örneğin Allah Teâlâ doğruyu beyan ederken şeytan yanlışlığı beyan edebilir. Doğal olarak bu kimse için özgür iradesiyle şerri seçip dalâlete düşmek mümkündür. Dolayısıyla Mu'tezile'nin hidâyet beyandır görüşü “Allah kimi hidâyetine erdirirse onu dalâlete düşürecek yoktur” genellemesine uymamaktadır. Öte yandan Mâtürîdî'ye göre Allah'ın hidâyete muvaffak kıldığı kimseyi şeytanın hidâyetten alıkoyması mümkün değildir. Dolayısıyla bahsi geçen âyetlerdeki hidâyetin manası beyan olamaz. (el-Mâtürîdî, 2005, VI, 129).

Mâtürîdî'nin kıyas yaparak Mu'tezile'yi eleştirirken kullandığı bir başka metot sebîr ve taksim metodudur. Mâtürîdî'nin bu yöntemle Mu'tezile'nin günah işleyen kimse hakkındaki görüşlerini tenkit ettiği bilinmektedir. Nitekim Mu'tezile büyük günah işleyen kimsenin imandan çıktığını, küçük günahların ise affedildiğini iddia etmiştir. Mâtürîdî ise Mu'tezile'nin her iki görüşünün de Kur'ân ile çeliştiğini söylemiştir. O'nun bu hususta getirdiği delillerden biri Hz. Yûsuf'u kuyuya atan kardeşlerinin durumudur. Mâtürîdî'ye göre kardeşleri Hz. Yûsuf'u kuyuya atarken ya onu öldürmeyi yahut da babasından ayırmayı murad etmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Yûsuf'u kuyuya atmaları ya küçük ya da büyük günahdır. Eğer onlar Hz. Yûsuf'u öldürmeyi kastetmemiş, yalnızca babasından ayırmayı murad etmişlerse küçük günah işlemişlerdir. Mu'tezile'ye göre küçük günahlar affedilmiş olduğu için Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin istiğfar etmesine gerek yoktur. Fakat onlar işlemiş oldukları bu günahtan pişman olmuşlar ve Allah'tan bağışlanmayı dilemişlerdir. Nitekim onların babalarına hitaben “قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا” (12/Yusuf/97). “... Ey babamız günahlarımız hakkında istiğfarda bulun dediler.” âyeti bu durumu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla küçük günahlar Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi affedilmiş değildir. Öte yandan kardeşleri Hz. Yûsuf'u kuyuya atarken onu öldürmeyi murad etmişlerse büyük günah işlemişlerdir. Mâtürîdî'ye göre

bu durum büyük günah işleyen kimsenin imandan çıkmadığına delildir. Çünkü Hz. Yûsuf'un kardeşleri Kur'ân'da salih bir topluluk olarak nitelendirilmiş, hatta Mâtürîdî'nin de savunduğu görüşe göre tevbe ettikten sonra nebi olmuşlardır. Bu durumda onların Hz. Yûsuf'u kuyuya atmakla imandan çıktığını söylemek mümkün değildir. (el-Mâtürîdî, 2005, VII, 284). Mâtürîdî aynı metotla benzer bir eleştiriyi şefaata meselesi bağlamında yapmaktadır. Nitekim Mu'tezile şefaatin yalnızca küçük günahlara mahsus olduğunu iddia etmiştir. Mâtürîdî ise bir yandan küçük günahların affedildiğini söyleyip diğer yandan şefaati küçük günah işleyenlere tahsis etmenin makul olmadığını söyler. Zira ona göre günahları bağışlanmış kimseye şefaata etmek anlamsızdır. Makul olan küçük günahların affedildiğini iddia eden bir kimsenin şefaati büyük günah işleyenlere tahsis etmesidir. Ancak Mu'tezile büyük günah işleyeninin şefaata edilebileceğini savunmamış bilakis imandan çıktığını iddia etmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin büyük günah işleyeninin imandan çıktığını söylemesi, onların küçük günahların affedildiği iddiasıyla çelişmektedir. (el-Mâtürîdî, 2005, IX, 273).

SONUÇ

Mâtürîdî Mu'tezile'nin Kur'ân'ı yorumlama şeklini aklî ve naklî pek çok yöntemle eleştirmiştir. O'nun eleştirilerin arkasında yatan sebep Mu'tezile'nin kendi prensiplerini saf aklın bir gereği olarak görmesi ve bu prensipleri Kur'ân'a tasdik ettirme çabasıdır. Bu çabanın bir neticesi olarak onlar kendi görüşleriyle doğrudan çelişki arz eden âyetleri tevil etmeye çalışmışlardır. Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin âyetlere yaklaşım tarzı yanlıştır. Çünkü onlar Kur'ân'ı isnadı olmayan kıraatlarda okumuşlar, Allah'ın sıfatlarına sınırlama getiren, lafza mütehammil olmadığı manaları yükleyen ve birbiriyle çelişki arz eden tevillerde bulunmuşlardır. Mâtürîdî'nin tenkitleri incelediğinde onun tevil faaliyetinin kendisine değil, keyfiyetine ve gerekçesine itiraz ettiği görülmektedir. Mâtürîdî'ye göre Kur'ân ve Sünnet kaynaklı olmayan gerekçeler, lafzın zahiri manasını değiştirebilecek karîneler değildir. Böyle bir gerekçe olduğu takdirde ise lafza onun ilişkili olduğu bir mana vermekte beis yoktur. Ancak onun karşı olduğu husus tevilin mezhebi kaygılarla yapılması ve bir âyette yapılan tevilin başka âyetlerle çelişki arz etmesidir. Örneğin Mu'tezile'nin Allah'ın adalet sıfatına yüklediği anlam muhtelif âyetlerde beyan edilen Allah'ın merhameti ve fazlı gibi pek çok sıfatın manasıyla çelişmektedir. Bu durum Mu'tezile'nin adalet tasavvurunun merkezinde vahyin değil, kendi prensiplerinin bulunmasının bir neticesidir. Mâtürîdî ise bir âyete harici etkenlerle yapılan yorumları Kur'ân'ın bünyesinin kabul etmediğine dolayısıyla aynı yorumun başka âyetlerle uygunluk göstermediğine dikkat çekmektedir.

Öte yandan âyetlere yaklaşım tarzı açısından Mu'tezile'yi eleştirdiği vecihler, Mâtürîdî'nin dirayet yöntemini anlamaya yardımcı olmaktadır. Nitekim Mu'tezile özelinde yapılan tenkitlerden Mâtürîdî'ye göre âyetleri yorumlamada uyulması gereken bazı hususlar ortaya çıkmıştır. Çalışmamız bağlamında Mâtürîdî'nin tefsirde riâyet ettiği usûl kaidelerini şu şekilde özetleyebiliriz:

- 1) Âyetler arası bütünlüğe riâyet etmek, Kur'ân'ı Kur'ânla Tefsir etmek
- 2) Kur'ân ve Sünnet kaynaklı bir gerekçe olmaksızın teville gitmemek
- 3) Tevil edilen lafza ilgili olmadığı bir mana vermemek
- 4) Arap dili kaidelerini dikkate almak
- 5) Vahye dayalı öncüllerden hareketle kıyasta bulunmak
- 6) Öncülleri veya neticeleri vahiyle çelişen kıyaslardan sakınmak
- 7) Yapılan tevillerin birbiriyle çelişmemesine dikkat etmek

Kanaatimizce bu kaideler tüm zamanlarda ve mekânlarda müfessirin uyması gereken ilkelerdir. Mâtürîdî'ye göre bu ilkelere uymadan âyetleri yorumlamak, her mezhebin kendi görüşünü Kur'ân'a söyletmesine imkân verir. Halbuki doğru bir itikad, amel ve ahlak anlayışı için Kur'ân'ı eğip büken prensiplere değil, mayasını vahiyden almış ve Kur'ân tarafından şekillendirilmiş prensiplere ihtiyaç vardır.

KAYNAKLAR

Aytaç, Muhammed Eşref, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Mu'tezile'yi Tenkit Ettiği Âyetler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2015.

Bebek, Adil, *Habbâzî, Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*, İtimat Yayınevi, Birinci Baskı, İstanbul, 2006.

el-Eşarî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn Ve İhtilafî'l-Musallîn*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990.

el-Ferâhidî, Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn* (Thk. Mehdi el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerâî), Müessesetü'l-A'lâmi li'l-Matbûât, Beyrut, 1988.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut, t.y.

İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, İstanbul, 1991.

el-Kâdî, Abdü'l-Cebbar b. Ahmed el-Esed el-Ebâdî, *el-Usûlü'l-Hamse*, (Thk. Faysal Bedir Avni), Birinci Baskı, Kuveyt, 1998.

el-Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Hanefî el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd li Kavâidi't-Temhîd* (Thk. Abdü'l-Mecîd et-Türkî) Birinci Baskı, Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1995.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Thk. Ahmet Vanlıoğlu), Mîzân Yayınevi, İstanbul, 2008.

en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, Dokuzuncu Baskı, Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y.

en-Nesefî, *Tebsîratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn* (Thk. Hüseyin Atay), D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2003.

eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm* (Tsh. el-Ferîd Ceyyûm), Birinci Baskı, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2009.

ez-Zâhirî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülüsî, el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal* (Thk. Muhammed İbrahim Nasr), İkinci Baskı, Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1996.

VI. OTURUM
06 MAYIS 2017 CUMARTESİ
İMAM SERAHSÎ SALONU
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Hülya ALPER

16:00-16:15 **Doç. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR**
Abbasi Halifesi Ebu Ca'fer el-Mansûr ve Ebu Hanîfe İlişkileri Bağlamında Ulema-Ümera İlişkilerine Bir Bakış

16:15-16:30 **Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ**
Memlük Sultan ve Emîrlerinin Hanefiliğe Tutkunluğu Üzerine

16:30-16:45 **Doç. Dr. Hamidullah AMİNOV**
Şeybanılar Döneminde Hanefilik

16:45-17:00 **Yrd. Doç. Dr. Ahmet AYDIN**
Hint Alt Kıtasında Hanefî Geleneği: Bâbürlüler Dönemi

17:00-17:15 **Prof. Dr. Cevdet YAKUPOĞLU**
Candarogulları Beyliği Zamanında Kastamonu'da Hanefilik

ABBASİ HALİFESİ EBU CA'FER el-MANSÛR VE EBU HANÎFE İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA ULEMA-ÜMERA İLİŞKİLERİNE BİR BAKIŞ

Mehmet Nadir ÖZDEMİR¹

ÖZET

Abbasiler dönemi âlim-yönetici ilişkileri açısından incelenmesi gereken bir dönemdir. Bu bağlamda hayatının önemli bir kısmını Emeviler döneminde, son yıllarını da Abbasilerin kuruluş yıllarında yaşamış Ebu Hanîfe'nin dönemin halifesi Ebu Ca'fer el-Mansur ile ilişkileri üzerinde durulmaya değer bir konudur.

Abbasi halifeleri meşruiyetlerini hem dine hem de soya dayandırıyorlardı. Ebu'l Abbas Abbasilerin meşruiyet temellerini "Allah'ın kendilerini ehl-i beyt olmakla onurlandırarak İslâm'ın asıl sahipleri kıldığı düşüncesi" ile açıklamaktaydı. Diğer taraftan ikinci halife Ebu Ca'fer Mansur "Hilafete varis olma" etrafında şekillenen tartışmalarda dönemin Arap örfü gereği soy ve asaletin kaynağı olarak görülen erkek olmayı ön plana çıkartmış, hilafet haklarının kaynağı olarak dedesi ve Hz. Muhammed'in amcası Abbas'ın asabe olmasını öne sürmüştür. Abbasi halifeleri diğer bir açıdan meşruiyetlerini sağlamak üzere Sâsânî etkisiyle kendilerini Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak görmüşler, Ebu Ca'fer ile başlayan süreçte kendilerine dinî sıfatlar vermişlerdir. Ebu Ca'fer'in "el-Mansur" sıfatını kullanması buna bir örnektir.

Öte yandan İslâm geleneğinde ulemâ bir toplumsal sınıf olmamakla birlikte halk nezdinde itibarları yüksekti. Hatta meşruiyet ve itibarlarını sadece ilim mahfillerinden değil aynı zamanda halktan alıyorlardı. Özellikle ilk Abbasiler dönemi, Müslüman milletlerin bugün sosyal, ekonomik, kültürel ve fikir hayatı bakımından sahip oldukları birikimin oluşumunda ve gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Abbasiler döneminin müctehit imamların yaşadıkları dönem olduğu gerçeği de göz önünde bulundurulursa konumuz açısından dikkat çekici özellikler taşıdığı anlaşılabilir.

Halife Ebu Ca'fer el-Mansur, iktidara gelince kendisine biat edilmesi konusunda selefinden daha katı davranarak biat etmeyenlerin peşine düşmüştür. Bu konuda muhalif duruş sergiledikleri duyumunu aldığı Ebu Hanîfe ve fukahadan çekiniyor ve siyasî muhaliflerin yanı sıra ulema çevresinden de aykırı söylemlerin artması endişesini taşıyordu. Bu sebeple Ebu Hanîfe'ye kadılık görevi teklif etmiş, ancak onun bu teklifi reddetmesi gerginliğe sebep olmuş, baskı görmüş ve hapsedilmiştir.

Çalışmamızda özel anlamda Halife el-Mansur-Ebu Hanîfe ilişkilerini konu edinirken genel anlamda da Abbasilerin kuruluş yıllarındaki âlim-yönetici ilişkilerini İslâm medeniyetinde ulemânın konumu açısından da ele alacağız.

Anahtar kelimeler: Abbasiler, İlim, Din, Ulemâ, Ümerâ, Ebu Hanîfe, Ebu Ca'fer Mansur.

A View on Ulama -Ümerâ relations within the context of the relations between Abu Ja'far al-Mansur, the Abbasid Caliph, and Abu Hanifa

ABSTRACT

The Abbasid period is an era which should be examined in terms of scholar-ruler relations. In this context, it is necessary to focus especially on the relations of Abu Hanifa, who lived a significant part of his life in the Umayyad period and his last years in the foundation years of the Abbasids, and Abu Ja'far al-Mansur.

¹ Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, mehmetnadir72@gmail.com

The Abbasid caliphs based their legitimacy on religion. Abu'l Abbas explained the basis of the legitimacy of the Abbasids with the conception that "Allah has made them the true proprietors of Islam by honoring them as the Ahl al-Bayt". On the other hand, Abu Ja'far Mansur, the second caliph, placed an emphasis on "being a male" which was regarded as a source of lineage and nobility according to the Arabic custom of the time when the controversy over "being an heir to the Caliphate" was at its peak and claimed that his right to the caliphate was based on the fact that Abbas, his grandfather and Muhammad the Prophet's uncle, was an heir. Influenced by the Sassanian tradition, Abbasid caliphs regarded themselves as the shadow of God on earth in order to secure their legitimacy from another angle. Starting with Abu Ja'far, the caliphs assumed religious titles such as that of "al-Mansur" of Abu Ja'far.

While Ulama was not a social class in the Islamic tradition, it had a high reputation in the eyes of the public. In fact, the source of their legitimacy and reputation was not only the scientific institutions but also the public itself. Especially, the Early Abbasid period played an important role in the formation and development of the accumulation of knowledge Muslim nations today enjoy in terms of social, economic, cultural and intellectual life. Considering the fact that the Abbasid era was the period when mujtahid imams lived, we can state that this period has prominent features in terms of our research subject.

When Abu Ja'far al-Mansur, the caliph, came into power, he was harsher than his predecessor and pursued those who defied his rule. On the other hand, Abu Ja'far al-Mansur was leery of Abu Hanifa and the scholars of Islamic law as he received some unconfirmed information that they opposed his policy against his opponents and he was also worried about the rise of discontent among people of the Ulama circle. For this reason, Abu Ja'far al-Mansur offered Abu Hanifa the position of qadi . However, he declined this offer which caused tension and cost him oppression and incarceration.

In our paper, we will address particularly the relations of the Caliph al-Mansur and Abu Hanifa and also discuss, in general, the scholar-ruler relations in the early years of the Abbasids in terms of the position of the Ulama in the Islamic civilization.

Keywords: Abbasids, Science, Religion, Ulama, Ümerâ, Abu Hanifa, Abu Ja'far al-Mansur.

GİRİŞ

Ulema-ümera ilişkileri son zamanlarda Türkçe tarih çalışmalarında gündeme gelmeye başlayan bir konudur. Bu konu esasen her çağda önemini korumuştur. Çünkü bilim adamları ile yöneticiler arasındaki ilişkiler o devletin ve toplumun hem gelişmişlik düzeyini göstermekte, hem de medeniyete yaptığı katkıyı ortaya koymaktadır.

İslâm tarihinin kırılma dönemlerinden biri olan Abbasilerin kuruluş sürecinde de âlim-yönetici ilişkileri incelenmeye değer bir konudur. Yönetimin kurumsallaşmasından ziyade yönetici aile yani hanedan yönetimlerinin bir örneği olan Abbasiler dönemi ilimler adına çok sayıda çalışmanın yapıldığı bir dönem olmasının yanında aynı zamanda önemli ideolojik tartışmaların hatta çatışmaların yaşandığı bir dönem de olmuştur.

Çalışmamızda kuruluş dönemlerinin sancılarını da ihtiva eden Ebu Ca'fer el-Mansur ile Ebu Hanîfe arasındaki ilişkiler konusunda genel bir değerlendirme yapmaya çalıştık. Konumuz sadece Ebu Ca'fer ile Ebu Hanîfe arasındaki ilişkiler konusunda bilgi vermekle kalmayıp aynı zamanda İslâm medeniyetinde âlimlerin yöneticiler karşısında nasıl davranabildikleri hatta davranmaları gerektiği konusunda da işaretler vermektedir. Ebu Hanîfe'nin baskılara maruz kalması ve zindanda ölümü mevcut yönetimin kendilerine destek olmayan âlimleri cezalandırması özgür bir ortamın olmamasını ve ilerleyen yıllarda da benzer şekilde *mihne* olaylarının yaşanması, ulemanın ciddî baskı altında olduğunu ortaya koymaktadır.

I- HALİFE EL-MANSUR YÖNETİMİNİN GENEL KARAKTERİSTİĞİ

Abbasilerin yönetimi ele almalarıyla birlikte “*Muhammed ailesinden razı olunacak kişi*” söylemi sadece Abbasoğullarını içine alacak şekle dönüştürüldü. İlk halife es-Seffah’ın bu şekilde söylemlerde bulunmasının ardından Muhammed en-Nefsüzzekiyye, Halife Mansur’a yazdığı mektubunda “... *Hak, bizim hakkımızdır. Siz bu işi bizimle beraber iddia ettiniz. Taraftarlarımızla birlikte ortaya çıktınız ve bizim üstünlüğümüzle bu nimete erdiniz. Şüphe yok ki babamız Ali, vasi ve imamdı. O halde onun çocukları sağ iken siz ona nasıl varis oldunuz?... İslâm’da Rasulullah’ın kızı Fatıma’nın çocukları siz değilsiniz, biziz...*” diyerek isyan edişinin ana sebebini açıklar. Mansur ise Muhammed’e yazdığı mektupta, “... *Siz onun kızının oğullarısınız. Bu da yakın bir akrabalıktır. Ancak o, miras hakkına bütünüyle sahip olamadığı gibi velayet hakkına da mirasçı olamaz. Onun imameti de caiz değildir. Bu durumda olan bir kadın vasıtasıyla nasıl mirasçı olunur?*”...*Yine sen biliyorsun ki Peygamberden sonra Abdülmuttaliboğulları’ndan Abbas’tan başka hiç kimse kalmamıştı. Böylece amcalık yönünden onun varisi olmuştu...*” Peygamberlerin sonuncusuna siz değil biz varis olduk diyerek hilafetin kendi hakları olduğunu, kendi bakış açısıyla temellendirme yoluna gitti. Mansur, “*hilafete varis olma*” etrafında şekillenen tartışmalarda, dönemin Arap örfü gereği soy ve asaletin kaynağı olarak görülen erkek olmayı ön plana çıkartmış, hilafet haklarının kaynağı olarak dedesi ve Hz. Peygamber’in amcası Abbas’ın olmasını sunmuştur.²

Abbasi ihtilalinin zaferiyle birlikte üç açık ve belirgin statü vardı. Bunlar halifenin statüsü, ümeranın ailesinden, vezirlerden, ulema, fukaha, kabile reisleri ve büyük tüccardan oluşan devlet büyüklerinden oluşan grubun statüsü. Bunlar seçkinleri oluşturuyorlardı. Ardından diğer halk kesimleri geliyordu. Bir diğer sınıf ise ordu idi. Komutanlar seçkin sayılıyor, askerler ise halk konumundaydı. O halde halk şu tabakalarla ifade edilebilir: Başta halife, ortada seçkinler, piramidin tabanında halk.³

İslâm Allah ile başka herhangi bir şey arasındaki her türlü benzerliği tamamen reddetmeye dayalı tevhid inancını getirmekle birlikte⁴, Hz. Peygamber öteki insanlar gibi yalnızca bir insan olduğunu defalarca vurgulamasına, Hulefa-i Raşidin kendilerini Hz. Peygamber’in Kur’an ve sünnete göre hareket eden halifeleri kabul etmesine, Emevi halifeleri şairlerinin ve bazen bizzat kendilerinin seçtiği halifetullah gibi ünvanlara rağmen, iktidarlarını Allah’ın kaza ve kader olarak başa getirmesiyle meşruluklarını savdukları için iktidarlarının dünyevî niteliğini itiraf etmelerine, Allah ile halife arasındaki benzerliğe yönelişin Abbasiler döneminde, İsmailiye gibi yalnızca imamet mitolojisini geri getirenlerden değil, Mutezile ve Eş’ariler gibi Ehl-i Sünnette de, dinî ve siyasî muhayyilede hâkim olduğunu görüyoruz. Bunun tamamen Pers modelinden nakledildiğini söylemek yanlış olur. Bu benzerliğin İslâmî bir dayanak arayışına ek olarak, İslâm’da özellikle Mutezile ve Eş’ariler gibi Ehl-i Sünnet tarafından ancak İslâmî bir dayanağı bulunduğunda kabul edilebilen Perslerden veya başkalarından gelen dış etkileri de kabul etmek gerekir. Genel olarak ifade edilecek olursa İslâm, dış unsurlardan Allah’ın ortağı oluşunu ve başkasıyla her türlü benzerliği reddeden tevhid ilkesiyle doğrudan çelişmeyenleri kabul eder.

Allah ile hükümdar arasındaki birbirlerine kaynaşması değilse bile benzerliğe dayanan Pers modeli, Abbasiler döneminde Sünnî dinî ve siyasî muhayyilede kendisine bir yer bulmuşsa, bunun sebebi bizzat tevhid kapısından girmiş olmasıdır. Anlaşılması zor farklılıklardan birisi, Emevi cebir ideolojisinin aksine işlerinin sorumluluğunu kendisine yüklemek, ödül ve cezasını belirtmek amacıyla savlarının insanın fiile güç yetirmesini ve fiillerini özgürlük ve seçimine göre yapmasını savunmak oluşudur. Yine anlaşılması zor farklılıklardan birisi, bizzat bu savları yaymak ve benimsetmek amacıyla ortaya konulan tamamen aykırı siyasî bir içerik oluşturmak için kullanılmasıdır. Bu savlar, esasen istibdat ve suçlamayı, yöneticilerin istibdadını keskince eleştiriye hedefliyordu. İşte bu savlar, Abbasiler

² Nahide Bozkurt, *Abbasiler (750-1258)*, Ankara, 2016, s. 45-48.

³ Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm’da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997, s. 646-652.

⁴ Şura, 42/11.

döneminde aynı istibdadı yüceltmek ve ona dinî meşruiyet kazandırmak için kullanılıyordu.⁵ Halbuki Hz. Peygamber, İslâm'ı yönetim üzerinden kendini gerçekleştiren bir iktidar aracı haline dönüştürmemiştir.⁶

Abbasi devriminden ve devletinden söz ederken, kendini zorunlu kılan ilk kavram, tarihsel blok kavramıdır. Tarihsel blok, yalnızca çeşitli sosyal güçlerin bloklaşması, birlikteliği veya ittifakı anlamına gelmez. Aynı zamanda, çeşitli düşünsel güçlerin aynı dava uğrunda, sosyal güçlerle kaynaşması ve ittifakı anlamına da gelir. İşte burada düşünce, yalnızca herhangi bir yapının yansıması veya ifadesi değil, bütün bir yapının parçası olur. Değişimde çıkarı olan bütün sosyal güçler; Araplar, mevali, Arap kabile önderleri, Fars dihkanları, çiftçiler, sanatkârlar, tüccarlar, zayıf insanlar, zenginler.. Abbasi devrimine katıldı, bütün muhalif ideolojiler, imamet mitolojisi(Aleviler ve Abbasiler), aydınlanma hareketi, fukaha..bu güçlerle işbirliği yaptı. Böylelikle, bu tarihsel blokta ve onun sayesinde, yalnızca kabile, ganimet ve akide arasında değil, aynı zamanda zaten durumun gereği de buydu bu belirleyicilerin her birini oluşturan unsurlar arasında da zorunlu bir uyum gerçekleşti. Diğer bir ifade ile halk arasında ittifak var ama ihtilali yürütenler arasında ittifak yoktu.

Hiç şüphesiz, seçkin ve halk sözcükleri, Abbasi devletinden önce, farklı iki sosyal parçayı göstermek üzere kullanılmıştır. Ancak bu iki sözcüğün anlamı, çoğunlukla, sözlük anlamından öteye gitmiyordu. İki sözcük, terim veya kavram gücü taşıyan siyasî-sosyal terim durumuna, ancak *Abbasi Çağı*'nın başlarında dönüştü. Bu çağda iki sözcük, yalnızca iki sosyal parçayı değil, her birinin otoritesi, sosyal ve düşünsel özel gelenekleri olan ve her biri ayrı ayrı ve çeşitli yönlerde, sosyal piramidin doruğuyla, halifeyle ilişki içine giren iki sosyal statüyü de gösterir oldu. İki kavram, hem siyasî söylem alanında, hem de devrim devletinin kuruluşuyla birlikte yeni sosyal gerçek alanında, daha önce kendisini toplum sathında açık bir gerçek olarak göstermeyen yeni bir gelişimi ifade edici nitelikte ortaya çıkmıştır. Gerçekten de sosyal piramide temel unsurlarını seçkin ve halkın yanı sıra emirin oluşturduğu yeni bir yapı üstün gelmeye başlamıştır.

II- EBU HANİFE VE HALİFE EL-MANSUR ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Halife el-Mansur, Ebu Hanife'yi zaman zaman huzuruna getirerek fetva istemekle beraber yine önemli gördüğü meseleleri kendisine yazarak görüş beyan etmesini talep etmiştir. Rivayete göre; Ebu Ca'fer el-Mansur, Ebu Hanife'ye bir mektup yazarak ona bazı meseleleri sordu. Sordukları arasında şu da vardı: “ *Bana şu konuda ne düşündüğünü yaz. Halk seni çekiştirmekte ve senin rey sahibi, ictihat ve kıyas yapan bir kişi olduğunu iddia etmektedir.*” Ebu Hanife bu mektuba şöyle cevap verdi: “ *Sorduğun problemleri sana yazdım. Eğer bu meseleleri anlarsan o zaman sen de bizim gibi düşünüyorsun demektir. Yok, anlamaz da bizimle tartışmaya girersen o zaman senin de kıyasla hükmettiğini anlarız..*”

Ebu Hanife, hangi konumda olursa olsun hak karşısında sultanın haşmetini dikkate almaksızın doğruyu ve gerçeği söylemekle şöhret bulmuştur. O hayatının her döneminde ve her şart altında doğruyu ve gerçeği söylemekten çekinmemiştir. Bundan dolayı da onurlu ve zaman zaman da sıkıntılı bir hayat geçirmiştir.

Mesela bir keresinde Mansur ile eşi arasında bir anlaşmazlık meydana gelmiş, Mansur'un eşi aralarında Ebu Hanife'nin hakem olmasını istemiştir. Bunun üzerine halife onu çağırdı, eşi de sütrenin arkasına oturarak konuşmaları dinlemeye başladı. Mansur, İmama: “ *Ey Eba Hanife! Bir adam kaç tane hür kadını nikahlayabilir?*” diye sorunca Ebu Hanife: “ *Dört tane nikahlayabilir*” karşılığını verdi. “ *Peki kaç tane cariye alabilir? Sorusuna ise* “ *Sayısız, dilediği kadar*” cevabını verdi. Mansur: “ *Buna bir kimsenin karşı çıkması caiz midir? diye sorunca Ebu Hanife* “ *Hayır caiz değildir*” karşılığını verdi. Bunun üzerine Mansur: “ *Dinle bunu ey Hürra*” deyince Ebu Hanife meselenin içi yüzünü anladı ve hemen “ *Ey mü'minlerin emiri! Erkeğin ancak bir tane kadınla evlenmesi helaldir*” dedi. Bunun

⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997, s. 690, 691.

⁶ Düzgün, Şaban Ali, “Dinlerin Şehirleşme Kabiliyeti”, *Kelam Araştırmaları*, Sayı: 7/2, 2009, s.7.

üzerine Mansur kızdı ve “*Daha biraz önce dört demiştin*” dedi. Bunun üzerine Ebu Hanife şunları söyledi: “*Ey mü'minlerin emiri*” *Dört kadın ancak adaletle davranan kimseye helaldir. Eğer kişi adaletle davranmıyorsa ya da adaletle davranmamaktan endişe ediyorsa o zaman sadece bir tane kadın helal olur. Zira Allah Teala beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın*” buyurmaktadır. Ey Hürre! dediğini işitince senin adaletli olmayacağını anladım. Bundan dolayı sana: Senin ancak bir kadınla evlenmen helal olur, dedim. Bunun üzerine halife sustu.

Ebu Hanife evine varınca halifenin eşi kendisine 50.000 dirhem para, güzel bir cariye ve bir binek gönderdi. Şükranlarını ve takdirlerini ilettiler. Uşak bütün bunları getirince Ebu Hanife hiç birisini kabul etmeyerek şöyle dedi: “*Ona de ki: Ben, bu konuşmayı birisine yakınlaşmak ya da birisinden iyilik beklemek amacıyla yapmadım, benim ücretim Allah'tandır.*” Gelen hediyelerin hiç birisine elini sürmedi ve gözünün önünden gidinceye kadar da kafasını kaldırıp bakmadı.⁷

Ebu Hanife derin fıkıh bilgisinin yanı sıra, inandığını ve doğru bildiğini söylemekten ve onun mücadelesini vermekten çekinmeyen güçlü bir ideal ve cesarete sahipti. Hayatı bu yönüyle de mücadele içinde geçmiş, bu uğurda bir çok sıkıntı ve mahrumiyete katlanmıştır. Gerek Emeviler gerekse Abbasiler devrinde halife ve valilerin yaptığı zulümlere açıkça karşı çıkmış, onların yanlış ve haksız tutumlarını tasvip etmiş olmamak ve halk nazarında onlara meşruiyet kazandırmamak için halifelerden gelen hediyelerin, yapılan görev tekliflerinin hiçbirini kabul etmemiş, işkenceye ve hapse katlanmayı tercih etmiştir.⁸

Mansur, Cezire bölgesinde ardı arkası kesilmeyen Harici ayaklanmalarının kökünü kazımak için, bölgeye bir ordu göndererek Musul halkını kılıçtan geçirmeyi düşündü. Bu konuyu istişare etmek için, devrin üç önemli fakihî olan Ebu Hanife, İbn Ebi Leyla ve İbn Şübrüme'yi Kufe'den Bağdat'a getirtti. Ebu Hanife, diğer iki âlimden farklı olarak el-Mansur'un “Onlar bana isyan etmemek üzere biat etmiş olmalarına rağmen isyan ettiler. Şu anda onların can ve mal dokunulmazlıkları kalkmış olmuyor mu?” sorusuna “*..Onlar, malik olmadıkları bir şeyi şartı olarak kabul etmişler; sen de selahiyetin olmayan bir şeyi onlara şart koşmuşsun. Bir adama bir şeyi şart koşsan, mesela şunu yapmazsan kanın helal olur, desen, kanı helal olur mu? Mesela, bir kadın nikahsız olarak kendisini birine teslim etse, ona yaklaşmak helal olur mu? Peygamber(as) şöyle buyurdu: “ Müslümanın kanı ancak üç şeyden biriyle helal olur: İrtidat ederse, zina ederse ve haksız yere birini öldürürse”* şeklinde cevap verdi.⁹

Ebu Hanife İbrahim b. Abdullah'ın H. 145/M. 762-763 yılındaki isyanına destek verdi.¹⁰ Bu isyan, Hasanoğullarının Mansur döneminde devlete karşı gerçekleştirdikleri son isyan idi. Mansur, isyan liderleri Muhammed ve İbrahim'i öldürmekle yetinmedi. Ayrıca Muhammed'in davet için değişik şehirlere gönderdiği şahısları da etkisiz hale getirdi. Halife Mansur, sosyal statülerini itibara almaksızın isyana katılan ve bir şekilde destek veren herkesi cezalandırmayı ihmal etmemiştir. İsyana destek veren âlimlerden bazılarının evlerini yıkmış, bazılarının fetva vermesini ve hadis rivayet etmesini yasaklamıştır. İmam Ebu Hanife de, isyana fiili olarak katılmayıp, sadece İbrahim'i madden ve manen desteklediği için bu işkencelerden nasibini almıştır. Hatta bazı rivayetlerde bu sebepten dolayı onun Mansur tarafından zehirletildiği belirtilmektedir.

Ebu Hanife ile Halife el-Mansur arasındaki ilişkiler böylesine trajik bir şekilde sona ererken, Ebu Hanife'nin çağdaşı olan Cafer-i Sadık ise iktidara karşı düzenlenen hiçbir ayaklanmaya destek vermemiş ve siyasetten uzak durmuştur.¹¹

⁷ el-Karaşî, İdris İmadüddin, *Uyunu'l Ahbar ve Fünunu'l-Âsâr*, nşr. Mustafa Ğalib, Beyrut, 1973, s. 491.

⁸ Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebu Hanife”, *DİA*, 1994, X, 133.

⁹ Bkz. Zorlu, Cem, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara, 2001, s. 185-186.

¹⁰ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l Ümem ve'l Müluk*, nşr. Muhammed Ebu'l Fadl-Fadl İbrahim, Kahire, 1387-1967, VII, 643.

¹¹ Atalan, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri*, Ankara, 2005, s. 130

Halife Ebu Ca'fer Mansur Abdullah b. Muhammed, Muhammed ve İbrahim'in isyanlarını bastırdıktan sonra, "Mansur" lakabını almıştır. Çünkü Ebu Ca'fer'in bu isyanlar karşısında kazandığı zafer, ilk Abbasi döneminde hilafeti elde etmeye yönelik etkin çabaların sona erişini taşıyordu.¹²

Siyaset-hukuk ilişkisi tarih boyunca toplumsal hayata etkileri bakımından en kritik ilişkilerden biri olmuştur. Doğası gereği gücü ve otoriteyi temsil ettiği için bu ilişkide siyaset karşısında en çok zarar gören de hukuk olmuştur. Hukuk, siyasi otoritenin gücünü artırmak, pekiştirmek ya da muhalefetin gücünü kırmak gibi değişik amaçlarla siyasete alet olmuştur. Hem Emeviler hem de Abbasiler döneminde hukuka siyaset bulaştırmayan halife çok azdır. Genelde halifeler, ya doğrudan ya da dolaylı biçimde hukuku temsil eden kadılık işlerine karışmışlardır. Faaliyetlerinin haramı helal, helalı haram kılan şer'i bir nitelik kazanması için kadıları kendi istekleri doğrultusunda hareket etmeye zorlamışlardır. Bundan dolayı pek çok fakih kadılık görevini üstlenmek istememişlerdir.¹³

Ebu Hanife daima ehl-i beyt'e karşı yakınlık ve bağlılık duymuş, siyasî alanda tavrını daima ehl-i beyt'ten yana koymuştur. Zeyd b. Ali'nin 121/739 yılında Emevi halifesi Hişam b. Abdülmelik'e karşı başlattığı ayaklanmaya fiilen katılmasa bile, gönüllü onunla birlikte olmuş ve onu hem maddî olarak hem de fetvalarıyla manen desteklemiştir.¹⁴

III- ULEMA-ÜMERA İLİŞKİLERİ AÇISINDAN İLK ABBASİLER DEVRİ

İmam A'zam Ebu Hanife ile Halife Ebu Ca'fer el-Mansur arasındaki ilişkilerde yaşanan sorunlar esasen genel olarak İslam dünyasının ilk yüzyıllarında yaşadığı yönetici-âlim ilişkilerinin özeti gibidir.

Bu açıdan bakıldığında Ebu Hanife'nin şûraya dayalı olmayan bir yönetimi kabul etmemesi, derslerinde açıkça dönemin kadılarının verdikleri fetvaları eleştirmesi, Ebu Hanife'nin İbrahim b. Abdullah'ın isyanını desteklemesi, Musul halkı hakkındaki fetvası, Mansur'un verdiği hediyeleri reddetmesi ve kadılık teklifini reddetmesi.¹⁵ Bu sebeple "*Erken İslâm Dönemi*"nin en devasa meselesi olan hilafet tartışmalarından kaynaklanan iktidarın âlimlerle ilişkilerinin vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Buradan hareketle şunun altı çizilmelidir ki Ebu Hanife oldukça ferdiyetçi bir yaklaşımla kişinin başkasına zarar verse bile hakkını dilediği gibi kullanabileceği yönünde bir görüş bulunmaktadır.¹⁶

1- (B)İLİM ADAMI-SİYASETÇİ İLİŞKİLERİ

Bilim söylemi ile politik kültür arasında örtülü bir ilişki vardır. Bilim söylemi içindeki entelektüel fikir ayrılıklarının sosyal ve politik çatışmalara dönüştüğü bu dönemde sık sık gözlenmiştir.¹⁷ Bu noktadan hareketle İslâm tarihi sürecinde siyasi ve sosyal blokların oluşmasını şöyle açıklayabiliriz:

Hulefa-i Raşidin dönemindeki Muhammedî davet toplumu, iki gruptan oluşuyordu: Ümera ve Ulema bir grup, asker ve halk öteki grup. Bu ikisi dışında, özel bir yere konabilecek başka bir grup yoktu. Muaviye ile birlikte siyaset devleti kurulunca, ümera bir grup, ulema öteki grup oldu, asker bir grup, halk öteki grup durumuna dönüştü. Emevi çağında durum, toplum piramidinin dikey biçimde bölünmesi yönünde gelişti. Ümera ve asker, yani o günkü siyasî toplum bir grubu, ulema ve halk veya sivil toplum öteki grubu oluşturdu. Abbasi devriminin başlaması ve sözünü ettiğimiz tarihsel blokun oluşumuyla birlikte, siyasî ve askerî organ olarak Emevi devletinin dışında kalan bütün güçler, dayanakları ümera, ulema, asker ve

¹² Bkz. Zorlu, Cem, *Âlim ve Muhalif İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin Siyasi Otorite Karşısındaki Tutumu*, İstanbul, 2013, s. 282-283.

¹³ Zorlu, Cem, *a.g.e.*, s. 288.

¹⁴ Bakka, Ali, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, İstanbul, 2012, s. 64.

¹⁵ Bkz. Zorlu, Cem, *a.g.e.*, s. 312-315.

¹⁶ Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul, 1997, s. 260.

¹⁷ Şentürk, Recep, *Açık Medeniyet*, İstanbul, 2010, s. 54.

halk olan tek grubu oluşturmaya başladı. İhtilal sonuca ulaşınca yeni durumda muhalif güçlerden bir devlet kurulacak biçimde bu unsurların düzenlenmesini zorunlu kıldı. İşte burada devletin mantığı bu gibi durumlarda hep olduğu gibi ihtilalin mantığına başat oldu. Açıktır ki, devrimin ortaya çıkardığı ve tarihsel blokun içinden doğan bu yeni durumun, yalnızca ve daha önce kullandığımız biçimde kabile kavramını kapsamaması imkânsızdır. Öyleyse, bu kavramın yeniden oluşturulması gerekir.

Erken Abbasi halifelerinin dinî bir ideolojiye sahip olup, *halifetullah* ünvanını kullanmaya başlamaları, ulema ile ilişkilerini etkilemiş, kendi meşruiyetlerini dinden aldıklarından ulemanın kendi yanlarında olmasını istemişlerdir. Oysa ki âlimler meşruiyetlerini halktan alıyorlardı. Öte yandan bu dönemde âlimler, siyasetçilerin meşruiyetlerini pekiştiren bir güç oldular yahut yapılmak istendiler. Bu dönemde Irak rey ekolü güç kazanmış ve teşekkül devrini tamamlamıştı. Esasen bu dönemdeki değişimin adı “*Politik-karizmatik din söylemi*”¹⁸ olarak verilebilir.

Bu dönemde ulema-ümera ilişkilerini derinden sarsan en önemli olay “*Mihne*” veya “*Halku'l Kur'an fitnesi*”dir.¹⁹ *Halku'l Kur'an* düşüncesi ilk defa Emeviler döneminde Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atılmış, Cehm b. Safvan tarafından da savunulmuştur. Ebu Hanife'nin Cehm ile olan tartışmaları sırasında ortaya atıldığı da söylenilmektedir.²⁰ Başta Watt olmak üzere bazı araştırmacılar meseleyi salt siyasî bir mesele olarak değerlendirmekte fakat olayın arka planını açıklamakta yetersiz kalmaktadırlar.²¹

Abbasiler devrinde “*Kur'an mahluk değildir*” fikri, Abbasi yönetimine karşı ortaya çıkan muhalefetin sembolü haline gelmiş ve onu Emevi dönemine sıcak bakan hadis çevreleri dile getirmiştir. Ayaklanma ithamıyla tutuklananlara dahi sorgulamalar esnasında Kur'an hakkındaki görüşünün sorulması, resmî kabulü itiraf edenlerin sorgulamadaki itirafları ile yetinilmeyip, halk huzurunda bunu yinelemeye zorlanmışlar, sahip olunan bir kanaati terketmek değil, siyasal muhalefetten istinkâf etmek anlamında yorumlamışlardır.²²

Kadıl-kudat İbn Ebu Duad'ın etkisiyle Mu'tezile'yi resmî mezhep ilan eden Me'mun, 212/827 tarihinde yayımladığı bir emirname ile herkesi bu mezhebin temel görüşlerinden biri olan Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesini benimsemeye zorladı. Nassların yorumunda akla ve hür düşünceye öncelik veren Mu'tezile mezhebini resmileştirmekle Me'mun, Mu'tezile'nin fikrî desteğini sağlayarak zamanın ihtiyaçlarına göre yapacağı icraatlarda daha serbest hareket etmek istemiş olmalıdır. Öte yandan Me'mun, 218/833 yılında çıkardığı bir fermanla âlimlerin “*Halku'l Kur'an*” konusunda sorguya çekilmesini istedi. Yapılan sorgulamalar sonucunda âlimlerin bir çoğu Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyerek kurtuldu. Ancak, Ahmed b. Hanbel, Hasan b. Hammad, Seccade el-Bağdadî, Cüneyd-i Bağdadî el-Kavâirî ve Muhammed b. Nuh bu görüşe katılmadıkları için zincire vuruldular.²³

Erken Abbasi çağı hem İslâmiyet'in yayıldığı farklı kültürlerle karşılaştığı bir dönem iken hem de ideolojik bir takım uygulamaların uç verdiği dönem olmuştur. Mihne döneminde sorgulanan devrin âlimlerinin çoğu, Halife Me'mun'un istediği cevabı vererek serbest bırakılmışlardır. Bu durum kamuoyuna da duyurulmuştur. Bu durumdan memnun kalan Me'mun tekrar bir liste oluşturarak bu âlimlerin de sorgulanmasını istemiştir. Bu sorguya alınanlardan Seccade, Kavâirî, Muhammed b.Nuh ve Ahmed b. Hanbel'in dışındakiler, Kur'an'ın mahluk olduğunu ikrar etmiş ve salıverilmişlerdir. Bu dört kişi ise Rakka'ya halifenin huzuruna gönderilmek üzere tutuklanmış ve zincire vurulmuştur. Bu isimlerden ilk

¹⁸ Kutlu, Sönmez, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi*, İSAV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, İstanbul, 2005, I.

¹⁹ Özaşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara, 1999, s. 14.

²⁰ Özaşar, a.g.e., s. 40.

²¹ Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul, 1998, s. 225.

²² Özaşar, a.g.e., s. 58.

²³ Bozkurt, Nahide, “Me'mun”, *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 103.

ikisi de kabul etmek zorunda kalmıştır. Geriye kalan Muhammed b. Nuh ise yolda ölmüştür. Ahmed b. Hanbel ise direnmiştir.²⁴

İslâm kültür tarihinin erken döneminde yaşanan bu kültür travması hadisçilerin zaferiyle sonuçlanmıştır. Hem siyasî arenada hem de kültürel zeminde hadisçilik kazançlı çıkmıştır. Ancak bu travmanın şoku onlar arasında da ayrılık rüzgârları estirmiş, kırk yıllık dostları birbirine düşürmüş, hocayı talebesine düşman etmiştir. Hadisçiler, hem siyaset hem de kültürel sahada galip çıkmakla beraber, siyasî sahada bir devri sâbık başlatamamışlar, ancak rövanşî kültürel yargılamayla almak istemişlerdir. Hukuka yargılatıp, idam edemediklerini kaleme yargılatıp ilmî kişiliklerini yok etmek suretiyle idama mahkum etmişlerdir. İnsanlar, mihnedeki tavırlarına göre kritik edilmiş, ilişkiler ona göre yeniden düzenlenmiştir.²⁵

Abdullah b. Mukaffa, ulema ve iktidar arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: “Halifenin de bildiği gibi insanlar genellikle kusurludur ve kötülük yapabilecek karakterdedirler. Bu sebeple yaşamak için maişete olan ihtiyaçlarında daha çok terbiye edilmeye ve yol gösterilmeye muhtaçtırlar. Her şehir, her ordu ve bütün sınır bölgesi insanlarını eğitecek ve onlara doğru yolu gösterecek; fakih, sünnet ehli, ahlaklı ve nasihat verebilecek kimselere ihtiyaç duyulmaktadır. Bunlar onlara hatalarını gösterecek, cahillikten kurtulmaları için nasihat etsinler, bid’atlerden men ederek fitnelerden uzak tutsunlar. Ayrıca hiçbir mühim olay onlardan gizli kalmayacak derecede insanlar arasında olup bitenleri araştırırlar. Daha sonra bu durumları ıslah edecekler, kendi kanaatlerine göre kerih gördükleri şeyleri nasihatle ve şefkatle, doğruyu göstererek düzeltirler. Eğer bu iş kendilerini aşarsa, daha güçlü olanlara havale ederler. Bu kimseler, işlerin yolunda gitmesini ve bozulmadan devam etmesini sağlayan emin kişilerdir. Kanaat ve kararlarını verirken ileriye görebilen ve bir tabip gibi olaylar vuku bulmadan önce olacakları bilebilirler ve görüşlerini açıklarlar. Her toplumda bu gibi seçkin insanlar, halka rehberlik etmek için istihdam edilir ve onurlandırılarak geçimleri temin edilir ve zihnî meşgalelerden uzaklaştırılırlarsa; açıkladıkları görüşlerine itibar edilir, halkın ıslahına yardımcı olurlar. Bu yetkinlik onlarda zaten vardır. İşin iki mühim boyutu vardır: Birincisi; fesatçıların ıslah olmaları, ayrılıkçıların sevgiye dönmeleridir. İkincisi; kamu hizmeti yürüten kimseler, nasihat edici kendisini izleyen bir göz varmış gibi hareket etmesi, her fısıltıyı şefkatli bir kulak tarafından dinlendiğini düşünür. Durum böyle olunca fesat çıkarmak isteyenler, kötü işlere teşebbüs edemez; zararlı fikirlerini aşıl原因amazlar. Aşıl原因amadığından dolayı da Allah’ın izniyle sonuçta güvende olunur. Kesin olarak biliyoruz ki hiçbir toplum kendi kendine düzelmez ve kurtulamaz; ancak seçkinleri tarafından ıslah edilir. Bu seçkinler de kesinlikle kendiliğinden ıslah olamaz ve kurtuluşa eremez; ancak önderleri tarafından ıslah olunurlar. Bu sebeple insanların çoğu, kendi görüş, kanaat ve bilgisi yeterli olmayacak derecede cahil olduklarından, kendi işlerini bile yürütemeyen kimselerdir. Eğer Allah onların içinden din ve akıl sahibi seçkin bazı kimseler çıkarırsa, halk bu kimseleri dinler ve onları takip eder. Seçkinler de halkın işlerine önem verir, onu ciddiyetle ele alır, nasihat vererek sabır ve metanetle işleri ele alırlarsa, Cenab-ı Allah onların bütün bu gayretlerini, bütün toplumun kurtuluşuna vesile kılar. Ayrıca bu durum ıslahatçı seçkinleri de cesaretlendirir. Allah da onlara verdiği nimeti artırır; o toplumu bütün hayırlara ulaştırmaya vesile olur. Seçkinlerin devlet başkanına olan ihtiyacı, halkın seçkinlere olan ihtiyacı gibidir; hatta daha da fazladır. Çünkü Allah, insanların işlerini devlet başkanı ile düzeltir, ona karşı çıkanlara boyun eğdirir, görüş ve sözlerinde birlik sağlar, işlerini toplar, onların diğer insanlar arasındaki konumunu yükseltir, hakkını hukukî yollardan almak isteyenlere sözlerinde güç kazandırarak deliller koyar. İşlerin dirlik düzenliğe girdiğini gördüğümüzde halifeden tıpkı kendisi gibi öyle şeyler öğrendik ki onların benzerleriyle Allah

²⁴ Taberî, *a.g.e.*, VIII, 634.

²⁵ Özafşar, *a.g.e.*, s. 70.

Müslümanların seçkinlerinin yardımlaşmaları, birbirleriyle fikir alışverişinde bulunmaları ve halkın durumunu ıslah etmeleri için gayret sağlar.²⁶

Abbasiler dönemindeki yönetici-âlim arasındaki ilişkilerde yaşanan temel sorunun hukukun üstünlüğü prensibinin ihmal ve ihlalinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ebu Hanife yukarıda ifade edildiği üzere hukuka aykırılıklara tepki göstermiş, ancak halife Ebu Ca'fer el-Mansur ise kamu güvenliği ve kendi iktidarı açısından bakarak kendisine âlimlerin de kayıtsız şartsız itaat etmelerini istemiştir. Bu durumda ortaya çıkan gerçek şudur ki İslâm hukukuna göre yöneticiye itaat mutlak bir hüküm olmayıp, hukuk ile kayıtlı bir hükümdür.

2- GÜNÜMÜZDEKİ (BİLİM ADAMI-SİYASETÇİ İLİŞKİLERİ VE İSLÂM MEDENİYETİ

Yaşadığımız çağda İslâm medeniyetinin maddî ve manevî pek çok bakiyesi mevcuttur. Ancak medeniyetlerin ihyasını bize çağrıştıracak herhangi bir gelişme ile karşılaştığımız söylenemez. Bir medeniyetin ihyasının söz konusu medeniyetin çöküş sebeplerinin bilinmesi ve ortadan kaldırılması ile mümkün olacağına inanıyoruz. Bu bağlamda Erken Abbasi Dönemi'ne baktığımızda “*Politik-karizmatik liderci bir din söylemi*”nin egemen olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Günümüz dünyası dinî söylemler yerine seküler söylemlerin yoğunluk kazandığı ve laik anlayışların devlet hayatında yer bulduğu bir dönemdir. Bu dönemde yukarıda belirttiğimiz tarihsel din söyleminden yararlanarak yeni bir okumanın mümkün olmayacağını anlamamız gerekir. Öyleyse bu durumda ne yapmak gerekecektir? Nasıl bir bakış açısı ve okuma gerçekleştirmek gerekir?

Kanaatimizce konuya şöyle bakabiliriz: Raşid halifeler döneminden sonra bozulan ümera-ulema birlikteliği Abbasilerin ilk yüzyılında da devam etti. Günümüzde de benzer bir durumun olduğu anlaşılıyor. Zira neredeyse farklı bir sınıflama düzlemine giren iki tarafın(ulema ve ümera) dünyaya bakışları ve meseleleri algılamaları öylesine farklılaşmıştır ki yöneticilerin (b)ilim adamlarını anlamaları söz konusu olamamaktadır. İlave olarak günümüzde *otorite* sahibi olanlar ulema, *güç* sahipleri de siyasetçiler değildir. Bilakis hem *otorite* hem de *güç* sahipleri siyasetçilerdir.²⁷

Ümera-Ulema ilişkilerinde, ulemanın otorite oluşu ve saygınlığı esas olmalı; ama ümeranın da bu geleneği sürdürmesi gerekir. Bunun için de âlimlerin himayesinde yetiştirilen siyasetçiler gerekir. İlmî çevrede yetişmeyen siyaset adamlarının (b)ilim adamlarına gereken önemi vermedikleri söylenebilir. Bu nedenle medeniyetimizin yeniden ihyası âlim-siyasetçi ilişkisinin dikey değil, paralel olmasıyla mümkündür. Diğer bir anlatımla emreden bir devlet adamı ve emir alan bir âlim yerine danışılan, tartışılan ve geçmişimizde olduğu gibi sarayın, köşkün ya da konutun münazaralara ve derslere konu olduğu bir vasat ile mümkün olabilir.

Siyasetle ilgili olanın anlaşılması, bizzat kendisiyle değil, ideolojiyle ilişkisi kurularak olmalıdır. İdeolojiyle ilgili olanın anlaşılması, pek tabii ki dinle ilişkisi kurularak olmalıdır. Dinle ilgili olanın anlaşılması, bizzat dinle değil, sosyal yapıyla ilişkisi kurularak olmalıdır. Bu tür sıralama, İslâm-Arap medeniyet tecrübesi açısından daima doğru değildir. Çünkü işler, eskiden ve günümüzde pek çok durumda, sosyal olanı kuran siyasîdir, siyasîyi kuran ideolojidir, bu sonuncuyu da dinî olanı kurar şeklinde görünür, öyleyse burada yüzeyde olan dini benimsemedir, siyasî seçme değildir.²⁸

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslâm tarihinin kırılma dönemini yaşadığı Ebu Ca'fer el-Mansur yılları esasen Emevilerle başlayan ulemanın etkinliğini kırma hiç değilse suistimal etme gayretinin artık ağır bedellere mal olan gelişmeler doğurduğu bir sürece girilmesine götürdüğü

²⁶ Demirci, Mustafa, “Abdullah İbnu'l Mukaffa'nın Risaletü's Sahabe Adlı Risalesi: Takdim ve Tercüme”, *İstem*, Sayı: 12, Konya, 2008, s. 217-240.

²⁷ Kutluer, İlhan, “Medeniyet”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 296.

²⁸ Câbirî, a.g.e., s. 25-26.

anlaşılmaktadır. Artık giderek ulemanın ümera karşısında suskun ve tepkisiz bir konuma itilmeye başladığı görülecektir. Aynı zamanda da bazı âlimlerin iktidarın verdiği görevleri yaptığı ve mevcut durumu kabul ettikleri de hafızalarda yer edecektir.

İşte bu şartlar altında bile İslâm medeniyeti M. VIII-XIII. yüzyıllar arasında Batı medeniyetinin asla seviyesine ulaşamadığı mükemmel bir ilmî özellik taşımakta ve bu özelliğiyle bir ayrıcalığa sahip bulunmaktaydı.²⁹ Günümüz dünyasında kendi coğrafyasındaki sorunları çözemeyen, bu konuda insiyatif sahibi bile olamayan, bilhassa iç savaşların yoğun bir şekilde yaşandığı Ortadoğu coğrafyası dikkate alınır bir arayışın olması da kaçınılmazdır. (B)ilim adamlarının bu konuda kanaatlerinin çok etkili olacağı kanaatindeyiz. İslâm medeniyetinin ihyası konusunu ele alırken medeniyet teorileri içinde ihya teorisi şeklinde bir yaklaşımla karşılaşmıyoruz.

Küreselleşen dünyada bilgi kaynaklarının çoğalması da iktidar-(b)ilim adamı ilişkilerini etkilemiştir. Ortaçağ dünyasında ilim meclislerinde yapılan tartışmalar günümüzde daha çok sanal dünyada yapılmaktadır. Sanal dünya popüler kültürden izler taşıdığından tartışma usulü ve sonuçlar itibariyle ihtilaflara neden olmaktadır. Oysa ki ulemanın görevi ihtilafları ortadan kaldırmak, hiç değilse en aza indirmektir.

Günümüzde din ilimlerinde otorite olan isim ve kurumlar resmî sıfatlara sahip iken konjonktürel bağlamdan kurtulmak neredeyse mümkün değildir. Verilen fetvalar, mütalaalar ve açıklamalar bunu ortaya koymaktadır. Böylesi bir ortamda İslâm medeniyetinin geleneğin gösterdiği şekilde ihyası olası görünmemektedir. Diğer taraftan günümüz dünyasında (b)ilim adamlarının meşruiyetinde basın-yayının da önemli bir yerinin olduğu da unutulmamalıdır.

Abbasiler iktidara geldiklerinde esasen eleştirdikleri Emevi halifelerinin yolundan giderek bir siyaset devleti kurdular. Bu devlette din, siyaseten çok etkin bir faktör oldu. Ancak ümera-ulema birlikteliğine dayanan Hz. Peygamber ve Raşid halifelerin uygulamaları ihya edilmedi. Aksine Abbasi halifeleri siyasetlerini dine dayandırma gayreti içine girdiler.

İslâm düşüncesinin teşekkül sürecinde yaşanan mihne devresi aslında İslâm medeniyetinin canlılığı, ilmî düşüncenin genişliği, bununla birlikte de iktidarın din temelli bir ideolojiye yaslanması olarak ifade edilebilecek bir aşamayı da ifade ediyordu. Sonuç olarak İslâm'da ruhban sınıfı olmadığı gibi ulema da bir sınıf değildir. Ulema'nın İslâm geleneğindeki yeri (b)ilim ve saygınlıklarıyla ölçülmüştür.

KAYNAKÇA

ATALAN, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri*, Ankara, 2005.

BAKKAL, Ali, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, İstanbul, 2012.

BOZKURT, Nahide, *Abbasiler (750-1258)*, Ankara, 2016.

_____, "Me'mun", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 103.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997.

DEMİRCİ, Mustafa, "Abdullah İbnu'l Mukaffa'nın Risaletü's Sahabe Adlı Risalesi: Takdim ve Tercüme", *İstem*, Sayı: 12, Konya, 2008, s. 217-240.

DÜZGÜN, Şaban Ali, "Dinlerin Şehirleşme Kabiliyeti", *Kelam Araştırmaları*, Sayı: 7/2, 2009.

İMADÜDDİN HALİL, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul, 1988.

ŞENTÜRK, Recep, *AçıkMedeniyet*, İstanbul, 2010.

el-KARAŞI, İdris İmadüddin, *Uyunu'l Ahbar ve Fünunu'l-Âsâr*, nşr. Mustafa Ğalib, Beyrut, 1973.

KÖSE, Saffet, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul, 1997.

KUR'AN-I KERİM, Diyanet İşleri Başkanlığı, Şura, 42/11.

KUTLU, Sönmez, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi*, İSAV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, İstanbul, 2005, I.

²⁹ İmadüddin Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul, 1988, s.85.

- KUTLUER, İlhan, "Medeniyet", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII.
- ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara, 1999.
- TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l Ümem ve'l Müluk*, nşr. Muhammed Ebu'l Fadl-Fadl İbrahim, Kahire, 1387-1967, VII, 643.
- UZUNPOSTALCI, Mustafa, "Ebu Hanife", *DİA*, 1994, X, 133.
- WATT, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1998.
- ZORLU, Cem, *Âlim ve Muhalif İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin Siyasi Otorite Karşısındaki Tutumu*, İstanbul, 2013, s. 278-280.
- _____, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara, 2001.

MEMLÜK SULTAN VE EMİRLERİNİN HANEFİLİĞE TUTKUNLUĞU ÜZERİNE

On the Hanefite Passion of Mamluk Sultans and Amirs

Fatih Yahya AYZ¹

ÖZET

İslâm tarihindeki en büyük Müslüman Türk devletleri arasında kabul edilen Memlükler (1250-1517), alışılmış hanedan usulünün dışındaki idare şekilleri, Haçlılar ve Moğollara karşı büyük başarıları ve bu sayede İslâm dünyasının hamisi olmaları gibi bazı özellikleri ile tanınmaktadır. Bu devleti öne çıkaran özellikleri arasında ilme ve ulemaya gösterdiği alaka, kurduğu birçok medrese vasıtasıyla Sünnîliğin Mısır ve Suriye’de yerleşmesine yönelik gayretleri de sayılmaktadır. Esasen Eyyûbî Devleti’nin (567-866/1171-1462) kurucusu Salâhaddin Eyyûbî (567-589/1171-1193) ile başlayan bu faaliyetler Memlükler tarafından daha da ileriye götürülmüş ve yaygınlaştırılmıştır. Şâfiî mezhebine mensup olan Salâhaddin Eyyûbî, iktidarı devraldığı Fâtımîler’in (297-567/909-1171) Mısır ve Suriye’de yaygınlaştırmaya çalıştıkları Şiîliğe karşı bir tedbir olarak çok sayıda medrese inşasına öncülük yapmış ve bunların Sünnî öğretiyi yerleştirmesi için gayret etmiş, bu amaca matuf olarak genelde itikatta Eş’arî olan Şâfiîlere daha fazla ihtimam göstermiştir.

Eyyûbîler’in halefi olan Memlükler ise Şâfiîliğin yaygınlaştığı Mısır ve Suriye’de bu mezhebe mensup ulema ve kadıların idarî öncelik ve imtiyazlarına mani olmamakla birlikte Türklerin yaygın olarak kabul ettiği Hanefîliğe büyük önem göstermişlerdir. Daha kuruluş döneminden itibaren başlayan Hanefîliğe tutkunluk bazı sultan ve emîrlerin gayretleriyle daha da ileri götürülmüş hatta idarede nüfuz sahibi meşhur emîrlerden biri Hanefî mezhebini Şâfiîliğin önüne geçirmek amacıyla çeşitli çalışmalar yapmıştır. Yine önde gelen bazı emîrler bu sevgilerini ilmî sahaya taşımış, Hanefî mezhebi üzerine eser yazacak kadar ilmî yetkinliğe ulaşmıştır.

Biz bu çalışmada Hanefî mezhebine tutkun olan bazı Memlük sultan ve emîrlerinin faaliyetleri ve onların bu faaliyetleri neticesinde diğer mezheplere mensup ulema ile yaşadıkları çekişme, tartışma vb. hususları ele aldık. Böylece Türklerin Müslüman olduktan sonra amelde Hanefîliği tercih etmeleri meselesine ülkemizde pek fazla tanınmayan Türk devleti Memlükler’den bazı örnekler vererek katkıda bulunmaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Memlükler, Hanefîlik, Şâfiîlik, Hanefî emîrler.

ABSTRACT

Mamluk State which is accepted one of the greatest Muslim-Turkish states in Islamic history is known by some essential characteristics like its different administrative way, great victories against Crusaders and Mongols and being protecting power of Islamic World henceforth. Showing great interest in scholarship and scholars, making efforts to establish and generalize Sunnism by building new madrasahs are also among its characteristics. In fact, these activities started by Salahaddin Ayyûbî are improved and generalized by Mamluks. Salahaddin Ayyûbî, as a Shâfiî, tried to remove Fatimid’s Shiite traces in Egypt and Syria by building new Sunni madrasahs and along the same line he took more care of Shâfiîs because they are usually Esh’arî.

Mamluks took great care of Hanefite Turks generally adopted, however they continued the prerogatives of Shâfiî officials (qâdilqudat, for instance). On the other hand, some Mamluk sultans and amirs because of being fond of Hanefite tried to bring Hanefi officials forward. Some of them wrote also books on Hanefi sect.

¹ Prof. Dr., Çukurova Ün. İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ABD Öğretim Üyesi, fyayaz@yahoo.com

In this paper, we dealt with the activities of some Mamluk statesman fond of Hanefite and their conflicts and polemics with other sects especially with shafiis. Thus, we tried to make contribution to the topic of "Turks are Hanefi" by giving examples from the hisory of Mamluks.

Keywords: Mamluks, Hanefite, Shafiite, Hanefi amirs.

Giriş

İslâm tarihindeki en büyük Müslüman Türk devletleri arasında kabul edilen Memlükler (648-923/1250-1517), alışılmış hanedan usulünün dışındaki idare şekilleri, Haçlılar ve Moğollara karşı büyük başarıları ve bu sayede İslâm dünyasının hamisi olmaları gibi bazı özellikleri ile tanınmaktadır. Bu devleti öne çıkaran özellikleri arasında ilme ve ulemaya gösterdiği alaka, kurduğu birçok medrese vasıtasıyla Sünnîliğin Mısır ve Suriye'de yerleşmesine yönelik gayretleri de sayılmaktadır. Esasen Eyyûbî Devleti'nin (567-866/1171-1462) kurucusu Salâhaddin Eyyûbî (567-589/1171-1193) ile başlayan bu faaliyetler Memlükler tarafından daha da ileriye götürülmüş ve yaygınlaştırılmıştır. Şâfiî mezhebine mensup olan Salâhaddin Eyyûbî, iktidarı devraldığı Fâtımîler'in (297-567/909-1171) Mısır ve Suriye'de yaygınlaştırmaya çalıştıkları Şîliğe karşı bir tedbir olarak çok sayıda medrese inşasına öncülük yapmıştır. Bunların Sünnî öğretiyi yerleştirmesi için gayret etmiş, bu amaca matuf olarak genelde itikatta Eş'arî olan Şâfiîlere ve Şâfiî mezhebine daha fazla ihtimam göstermiştir.

Eyyûbîler'in halefi olan Memlükler ise Şâfiîliğin yaygınlaştığı Mısır ve Suriye'de bu mezhebe mensup ulema ve kadıların idarî öncelik ve imtiyazlarına mani olmamakla birlikte Türklerin yaygın olarak kabul ettiği Hanefîliğe büyük önem göstermişlerdir. Daha kuruluş döneminden itibaren başlayan Hanefîliğe tutkunluk bazı sultan ve emîrlerin gayretleriyle daha da ileri götürülmüş hatta idarede nüfuz sahibi meşhur emîrlerden biri Hanefî mezhebini Şâfiîliğin önüne geçirmek amacıyla çeşitli çalışmalar yapmıştır. Yine önde gelen bazı emîrler bu sevgilerini ilmî sahaya taşımış, Hanefî mezhebi üzerine eser yazacak kadar ilmî yetkinliğe ulaşmıştır.

Biz bu çalışmada Hanefî mezhebine tutkun olan bazı Memlük sultan ve emîrlerinin faaliyetleri ve onların bu faaliyetleri neticesinde diğer mezheplere mensup ulema ile yaşadıkları çekişme, tartışma vb. hususları ele aldık. Böylece Türklerin Müslüman olduktan sonra amelde Hanefîliği tercih etmeleri meselesine ülkemizde pek fazla tanınmayan Türk devleti Memlükler'den bazı örnekler vererek katkıda bulunmaya çalıştık. Çalışmada öncelikle dört mezhepten birer başkadı tayini meselesine işaret ederek bu uygulamanın sebepleri ve sonuçları üzerinden Hanefî mezhebinin idaredeki konumunu inceledik. Daha sonra örnekler vermek suretiyle Hanefîliğe düşkün yöneticilerin bu tavırlarını yorumlamaya çalıştık.

Dört Başkadı Tayini ve Hanefîliğin Etkisi Meselesi

Eyyûbîler'in Şîliğin etkisi ve izlerini ortadan kaldırmak amacıyla başlattıkları bir Şâfiî kâdilkudât (başkadı) idaresi altında yönetim ve halkın hukukî sorunlarını çözmeye uygulaması Memlükler tarafından da ilk zamanlarda benimsenmiş ve sürdürülmüştür. Ancak Memlük Devleti'nin dördüncü sultanı olan ve aynı zamanda gerçek manada kurucusu kabul edilen el-Melikü'z-Zâhir Baybars (658-676/1260-1277), bu tek başkadılı sisteme bir son vererek önce başkentte daha sonra başka şehirlerde diğer mezheplerden de birer tane kâdilkudât tayin etmek suretiyle yeni bir uygulama başlatmıştır. Baybars bu yeni uygulamasını tedricen yürürlüğe koymuş, öncelikle Eyyûbîler döneminden beri süregelen adlî sistemin başı olan Şâfiî başkadılığına diğer üç mezhepten birer nâib tayin etmiştir (661/1262).² Bundan kısa bir

² Bk. Ebü'l-Fazl Muhyiddin Abdullah İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Abdülaziz el-Huveytir), Riyad 1976, s. 182,

süre sonra bahsi geçen üç mezhepten müstakil birer başkadı atamak suretiyle uygulamayı tamamlamıştır (663/1263).³

Birçok araştırmaya konu edilen ve tartışılmaya devam eden Baybars'ın söz konusu uygulamasının gerekçeleri üzerinde durmak gerekir. Baybars'ın muasırı olan veya daha sonra yaşamış tarihçilerin eserlerinde farklı gerekçelere rastlanmaktadır. Baybars'ın yakınları arasında bulunan ve onun hakkında bir biyografi kaleme almış bulunan meşhur münsilerden İbn Abdüzzâhir (ö. 692/1293), önce nâib daha sonra müstakil başkadı tayini şeklindeki bu uygulamaya gerekçe olarak başkent Kahire'ye çeşitli mezheplere mensup çok sayıda âlim ve insanın göç etmesini gösterir.⁴ Yûnînî (ö. 726/1326), Nüveyrî (ö. 733/1333), Zehebî (ö. 748/1347), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi Türk Memlûkler döneminin (648-784/1250-1382) önde gelen tarihçileri ise bu uygulamayla ilgili olarak farklı bir gerekçeden bahsetmektedirler. Buna göre, uygulama öncesinde tek başkadı olan Şâfî mezhebinden Taceddin b. bintü'l-Eazz (ö. 665/1267), kendi mezhebinin görüşlerine uygun olmayan kararları uygulamakta müteredit davranmakta ve bu durum farklı mezheplere mensup davacı ve davalıları rahatsız etmektedir. Bu rahatsızlık Sultan Baybars'ın başkanlık ettiği bir mezâlîm oturumunda tekrar gündeme gelmiş, sultanın yakınları arasında bulunan ve Taceddin b. bintü'l-Eazz'den de hoşlanmayan Emîr Cemaleddin Aydoğdu (ö. 664/1266), söz konusu oturumda bu hususu vurgulayarak ve başkadıyı eleştirerek her mezhepten birer başkadı tayin edilmesi gerektiğini Baybars'a arz etmiştir. Sultan Baybars da Başkadı Taceddin b. bintü'l-Eazz'in bahsi geçen oturumdaki tavır ve kararlarından rahatsız olduğundan bu tavsiyeyi dikkate alarak her mezhepten birer başkadı atamak suretiyle yeni bir uygulama başlatmıştır.⁵ Mutaassıp bir Şâfî olan Taceddin es-Sübki (ö. 771/1370) ise daha sonra ele alacağımız gibi bu uygulamayı sert bir şekilde eleştirir ve esas gerekçe olarak Sultan Baybars'ın bir konuyla ilgili Taceddin b. bintü'l-Eazz'i huzura davet etmesi ve onun bu daveti reddetmesini, devamında bir Hanefî nâib edinmesine dair talimatı da uygulamamasını gösterir.⁶

Araştırmacılar ise Sultan Baybars'ın dört mezhepten birer başkadı tayin etmesinin gerekçeleriyle alakalı çeşitli yorumlar yapmaktadırlar. Mesela Escovitz, İbn Abdüzzâhir'in işaret ettiği hususa vurgu yaparak Kahire nüfusunun göçlerle artması neticesinde Şâfî ağırlıklı olan Kahire'de diğer mezhep mensuplarının da çoğalmaya başladığını, Sultan Baybars'ın da bu yeni durumu dikkate alarak böyle bir uygulamaya karar verdiğini ifade eder.⁷ Dolayısıyla Escovitz bu uygulamayı tabii bir gelişim ve ihtiyaçlara yönelik çözüm arayışı olarak görmektedir. Özen de Escovitz'i destekler mahiyette söz konusu uygulamanın ihtiyaca binaen gerçekleştiğini, hukukî meselelerin çözümü için idarenin böyle bir karar almak zorunda kaldığını belirtmektedir.⁸ Nielsen ise Sultan Baybars'ın bu uygulamasını başka ve ileride temas edeceğimiz gerekçelerin yanı sıra Memlûkler'in Hanefî mezhebini

³ Bk. Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire, ts., XIX-XXVII (nşr. M. Ebû'l-Fazl-Âli M. el-Bicâvî-Hüseyn Nassâr v.dğr.), Kahire 1975-1985, XXIX (nşr. M. Ziyaeddin er-Reyyis-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1992, XXX (nşr. Muhammed A. Şâire-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1990, XXXI (nşr. el-Bâz el-Arîni-Abdülaziz el-Ehvânî), Kahire 1992, XXXII (nşr. Fehim M. Şeltût-Abdülaziz el-Ehvânî-Saîd A. Âşûr), Kahire 1998, XXXIII (nşr. Mustafa Hicâzî-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1997, XXX, 117-122; ayrıca bk. Mehmet Fatih Yalçın, *Bahrî Memlûkler Döneminde Dimaşk Kâdilkudâtı (1266-1382)*, Konya 2006, s. 39-43.

⁴ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 182.

⁵ Bk. Kutbüddin Ebû'l-Feth Musa b. Muhammed el-Yûnînî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961, II, 324-325; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 117-122; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: sene 661-670* (nşr. Ömer A. Tedmûrî), Beyrut 1999, s. 21; Ebû'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), I-XIV, Beyrut, ts., XIII, 259.

⁶ Taceddin Abdülvehhab es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv), I-X, Kahire 1964, VIII, 319.

⁷ Joseph H. Escovitz, "The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamlûk Empire", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (1982), s. 531.

⁸ Şükrü Özen, "Kâdilkudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV (2001), s. 79.

güçlendirme siyasetinin bir parçası olarak değerlendirmektedir.⁹ Onun bu kanaatini destekleyen başka araştırmacılar da bulunmaktadır.¹⁰

Bazı araştırmacıların işaret ettiği¹¹ ve bizim de iştirak ettiğimiz değerlendirme ise bu uygulamanın Memlûkler'in siyasî-dinî meşruiyet arayışı içerisinde iken bir yandan hâkim mezhebin mevcut konumunu muhafaza etmesine izin vermek bir yandan da kendi idare anlayışlarına ve itikadî tercihlerine daha uygun buldukları Hanefî mezhebini¹² önemli bir mevkie yükseltmek amacına matuf olduğu şeklindedir. Biraz daha açmak gerekirse Memlûk Devleti idarecilerinin yönettiği ve muhatap olduğu halk birçok bakımdan yönetimdekilerden farklıydı ve ağırlıklı olarak Şâfiî mezhebine mensuptu. Bu farklılıklar idareci eliti oluşturan askerî sınıf ile halk arasında derin bir ayrılık oluşturmaktaydı. Bu sebeple yönetici elitin aradaki sorunları gidermek için çözümler geliştirmesi elzemdi. Bu noktada Memlûk Devleti'ni oluşturan sınıflara kısaca temas etmenin konunun anlaşılmasını kolaylaştıracağı düşüncesiyle Memlûk toplumsal yapısını ele almak istiyoruz.

Memlûk toplumu, esas itibarıyla devlet idaresindeki önemli mevkileri elinde tutan ve Türk Memlûkler döneminde ağırlığını Türklerin oluşturduğu hâkim askerî sınıfla, bunlardan etnik menşe bakımından farklı olan ve çeşitli sosyal tabakalara ayrılan halk kesiminden müteşekkildir. Bu toplumun içinde yaşamış olan İbn Haldûn da (ö. 808/1406), Memlûk toplumu için yaptığı sınıflandırmada bu tarz bir genelleme yapmakta ve Memlûk Devleti'nde idare ile halkın etnik bakımdan birbirinden farklı olduğuna işaret etmektedir.¹³ Yine meşhur Memlûk tarihçilerinden Makrîzî de (ö. 845/1441), bu tasnifi daha ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.¹⁴ Hangi tasnif esas alınıralsa alınsın, genel olarak Memlûkler dönemindeki Mısır toplumunun, idareye hâkim olan ve geliştirdikleri memlûk sistemi sayesinde askerî bir aristokrasi meydana getiren üst yönetici elit ve onların yönetimindeki çeşitli mesleklere ve refah seviyesine sahip yerel halktan müteşekkil iki ana gruptan oluştuğu görülmektedir. Bu iki ana grup arasında, çok az sayıdaki istisnalar hariç tutulursa, geçişlilik bulunmadığı da anlaşılmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle idareci sınıf olan askerî aristokrasi, yönetimi kendi tekelinde tutmakta, halkın hiçbir şekilde bu alana girmesine müsaade etmemektedir. Halk kesimi de yönetime karışmamakta, sadece, ziraat ve ticaret gibi işlerle meşgul olarak belirlenen vergileri ödemektedir. Bu kesimden bazıları divanî, adlî ve dinî birtakım görevlerde istihdam edilmekteyse de söz konusu vazifelerin denetimi de ümera sınıfındadır.¹⁵

Şüphesiz, Memlûkler'in kendilerine yabancı ve böylesine farklı oldukları bir halkın yaşadığı coğrafyada devlet kurmaları ve hükümlerlerini ilan etmeleri kolay olmamıştır. Ancak bu noktada bazı şartların onların lehine gelişmesi, hâkimiyetlerini yerleştirmelerine

⁹ Jorgen S. Nielsen, "Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdis, 663/1265", *Studia Islamica*, 60 (1984), s. 176.

¹⁰ Bk. Yalçın, *Bahrî Memlûkler Döneminde Dımaşk Kâdilkudâtı*, s. 43-44.

¹¹ Bk. M. A. Lahmuddin Lahmuddin, *Sunni 'Ulama and the Reform of Religious Offices in Medieval Egypt, 637-676 A. H./A. D. 1240-1277* (Basılmamış Doktora Tez Özeti/Dissertation), University of Arkansas, Arkansas 2004, s. 105 vd.; Yalçın, *Bahrî Memlûkler Döneminde Dımaşk Kâdilkudâtı*, s. 43-45; Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of *Taqlîd*: The Four Chief Qâdis Under the Mamluks", *Islamic Law and Society*, X/2 (2003), s. 213 vd.

¹² Hanefî mezhebi ve Türkler arasındaki ilişkiler için bk. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI (1997), s. 6 vd.; İsmail Şık, *Maturidi İnanç Sistemi*, Ankara 2015, s. 14-15.

¹³ Bk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'âsarahüm min zevî's-sultânî'l-ekber* (nşr. Halil Şehhâde), I-VIII, Beyrut 2001, I, 207; krş. Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages*, London 1901, s. 252-253; Saîd Abdülfettah Âşûr, *el-Müctema 'u'l-Mısri fî 'asri selâtini'l-Memâlik*, Kahire 1992, s. 16.

¹⁴ Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-gumme* (nşr. M. Mustafa Ziyade-Cemaleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957, s. 72-73. Diğer tasnifler ve ayrıntılar için bk. Saîd A. Âşûr, *el-Müctema 'u'l-Mısri*, s. 15-16; Bahattin Keleş, "Memlûkler Döneminde Sosyal Yapı" *Türkler*, V (2002), s. 394.

¹⁵ Bk. Lane-Poole, *A History of Egypt*, s. 252-253; Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London 1976, s. 282 vd.; Kazım Yaşar Koprıman, "Memlûkler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, VII (1992), s. 28, 29; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, VII, İstanbul 1991, s. 379, 381.

yardımcı olduğu gibi güçlü bir devlet yapısı tesis etmelerine de imkân tanımıştır. Onların lehine gelişen şartların başında, Moğollar ve Haçlılara karşı kazandıkları büyük zaferler gelmektedir. Diğer yandan, Memlükler'in hâkimiyetlerini kabul ettirme ve yerleştirmeleri konusunda, söz konusu savaşlarda kazanılan zaferlerin sağladığı saygınlığın yanı sıra Mısır toplumunun seçkin sınıflarından birini oluşturan ulemanın oynadığı aracı rol de büyük önem taşımaktadır. Nitekim divanî, adlî ve dinî birtakım görevleri de yürüten ulemanın, yerel halkın geri kalanlarına nispetle devlet idaresine daha fazla yakın olmaları hasebiyle, hâkim grup Memlüklerle halk arasında köprü vazifesi görerek önemli bir sosyal işlev üstlendikleri ifade edilmektedir.¹⁶ Şüphesiz Memlükler'in ulemaya gösterdikleri teveccühün asıl sebebi, onların taşıdıkları dinî kimlikten dolayı halk tarafından sevilip sayılmalarıdır. Saîd A. Âşûr, halkın ulemaya karşı çok saygılı davrandığını, onlar için “zamanın fakîhi”, “asrın âlimi” vb. övgü dolu sıfatlar kullandığını ifade etmek suretiyle bu duruma işaret etmektedir.¹⁷ Dolayısıyla Memlükler'in bu tür vasıfları taşıyan kimselerin itibarından istifade ederek dinî bir meşruiyet kazanma ve böylece siyasî hâkimiyetlerini yerleştirme yolunu kullandıkları anlaşılmaktadır. Sultan Baybars'ın Abbâsî hilâfetini Mısır'da yeniden tesis etmesinin asıl nedeni olarak da bu durum gösterilmektedir.¹⁸

Sonuç itibarıyla, Memlükler kurdukları güçlü askerî sistem sayesinde yabancı oldukları bir coğrafyada kendilerinden birçok bakımdan farklı olan yerel halkı iki buçuk asırdan fazla yönetmeyi başarmışlardır. Bu konuda askerî güç ve başarılarının yanı sıra yerel halkın içinden çıkan ulemanın nüfuzundan da istifade etmişlerdir. Bu devletin hükümlerinde olduğu uzun sürenin yaklaşık bir asırdan fazlasını oluşturan Türk Memlükler dönemi, devletin kuruluşunda yaşanan sıkıntılı süreç, idarî teşkilatın oluşturulması ve hâkimiyetin yerleştirilmesi gibi önemli gelişmeleri barındırmaktadır. Nitekim Sultan Baybars'ın bahsi geçen dört başkadı tayini uygulaması da bu süreçte gerçekleşmiştir. Devletin gerçek kurucusu kabul edilen ve hâl tercümesinden bahseden eserlerde zeki, ileri görüşlü, dindar ve kararlı bir kişi olarak tanıtılan Baybars'ın mevcut toplumsal yapıya göre düzenlemeler yaptığını düşünmek kanaatimizce isabetli olur.

Sultan Baybars, devletin temellerini sağlamlaştırırken kendilerine tahtı gasp eden zorba köleler olarak bakan halkla ilişkilerde ulemanın meşrulaştırıcı aracılığına başvurmuş olmalıdır. Bu ulemanın önemli bir kısmı ile halkın ekseriyeti de Şâfiî mezhebine mensuptur.¹⁹ Dolayısıyla mezhebî bakımdan mevcut toplumsal yapı göz önüne alınmalıdır. Dahası Şâfiî ulemanın idareye karşı tutumu halkı harekete geçirme veya etkileme açısından da önemlidir. Nitekim Sultan Baybars mevcut duruma riayet ederek dört başkadı uygulamasında Şâfiî mezhebinin ayrıcalıklı konumunu muhafaza etmiş, vakıflar, yetim mallarının idaresi, mezalim oturumlarında protokol önceliği vb. konulardaki imtiyazlarına dokunmamıştır. Esasen bahsi geçen özellikleri haiz, idare üzerinde halkın desteğiyle önemli bir nüfuza sahip olan Şâfiî kadı ve âlimlerin bu imtiyazlarını almak en azından ilk dönemde pek mümkün de gözükmemektedir. Nitekim bu dönemde kadılık vazifesini deruhte etmiş bazı Şâfiî âlimlerle

¹⁶ Yiğit, *Memlükler*, s. 382; a.mlf., “Memlükler”, *DİA*, XXIX (2004), s. 96; Kopruman, “Memlükler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat”, s. 29-30; Kasım Abduh Kasım, *Dirâsât*, s. 24; Keleş, “Memlükler Döneminde Sosyal Yapı”, s. 396. Bu görüşün aksine, özellikle Çerkez Memlükler döneminde, halkın ulemaya karşı tepkili davranmaya başladığı hatta bu tutumunu “Arab'ın adaleti yerine Türk'ün adaletsizliğini” tercih edecek kadar ileri götürdüğü de ileri sürülmektedir. Bk. Ulrich Haarmann “Rather the Injustice of the Turks Than the Righteousness of the Arabs- Changing ‘Ulamâ’ Attitudes Towards Mamluk Rule in the Late Fifteenth Century”, *Studia Islamica*, LIVIII (1988), s. 71.

¹⁷ *el-Müctema ‘u'l-Mısri*, s. 37. Âşûr'un görüşlerine paralel olarak, ulemanın toplum üzerindeki etkinliği konusunda Ira Lapidus'un değerlendirmeleri için bk. Ira Lapidus, *Müdüni İslâmiyye fi 'ahdi'l-Memâlik* (Arap. çev. Ali Mâzi), Beyrut 1987, s. 181-194.

¹⁸ Saîd A. Âşûr, *el-Müctema ‘u'l-Mısri*, s. 35; Peter Thorau, *The Lion of Egypt Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century* (İng. çev. P. M. Holt), London, New York 1992, s. 113; Yiğit, *Memlükler*, s. 159.

¹⁹ Bk. Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, I-II, Beyrut, ts., II, 343; Nielsen, “Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdis, 663/1265”, s. 171-172; Cengiz Tomar, “Mısır, İlim, Kültür ve Medeniyet”, *DİA*, XXIX (2004), s. 575; Necmeddin İbrahim b. Ali et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibü en yu'mel fi'l-mülk* (nşr. Rıdvan es-Seyyid), Beyrut 1992, s. 14 vd. (nâşir mukaddimesi).

sultanların münasebetlerine ve Şâfiîler'in dört başkadı uygulaması hususundaki rüya motifine dayalı ağır tenkitlerine dair Memlûk kaynaklarındaki rivayetler bu konuda idarecilerin hassas davranma sebeplerini ortaya koyar mahiyettedir. Mesela meşhur Şâfiî kadısı İzzeddin b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) Eyyûbîler döneminden beri devam eden halk nezdindeki itibarı ve yönetimdeki nüfuzunu Memlûk idarecileri de kabullenmek zorunda kalmışlardır. Nitekim onun Şer'î usule göre azat edilmediği gerekçesiyle Sultan Baybars'a biat etmemesi, daha sonra diğer bazı emîrlerin hür oldukları ispat edilmediği gerekçesiyle bunların yeniden satılması ve elde edilen gelirin Allah yolunda harcanması gerektiğine dair fetva yayınlaması sultanla ilişkilerini bozmuş, bunun üzerine İzzeddin b. Abdüsselâm Dımaşk'a dönmeye karar vermiştir. Onun başkentten ayrılmasının Sultan Baybars'ın tahtını tehlikeye düşüreceği uyarısı üzerine sultan bizzat bu kadının yanına gidip gönlünü almak ve fetvasının gereğini yerine getirmek zorunda kalmıştır.²⁰ Taceddin es-Sübki de onun vefatından sonra Sultan Baybars'ın çok rahatladığını, cenazedeki kalabalığa bakarak "Bugün saltanatım güçlendi, şayet o yaşasaydı ve bu insanlara bana karşı isyan etmelerini söyleseydi tahtım kesinlikle elimden çıkardı" şeklinde ifadeler kullandığını ileri sürer.²¹ Yine İzzeddin b. Abdüsselâm'ın vefat etmeden önce başkadılığa Taceddin b. bintü'l-Eazz'ın getirilmesi, vezirliğe de Bahaeddin b. Hinnâ'nın (ö. 677/1279) tayin edilmesi şeklinde Baybars'a yaptığı tavsiyeler de dikkate alınmış ve yerine getirilmiştir.²² Taceddin b. bintü'l-Eazz de selefi gibi Şâfiî etkinliğini devam ettirmiş, bazı icraatlarda engelleyici rol oynamıştır. Mesela Ezher Camii'nin tekrar açılması ve burada hutbe okunması konusunda aleyhte tavır almış, Hanefî ümerayı engellemeye çalışmıştır. Ancak Emîr İzzeddin Aydemir el-Hillî (ö. 667/1269) bu camii yeniden ibadete açmak için çok uğraşmış, cami ve civarında hayır eserleri vücuda getirmiş, burada hutbe okunması için fetva çıkarttırmış ve neticede muvaffak olarak camiin açılışını büyük bir törenle ve çok sayıda emîrin iştirakiyle gerçekleştirmiştir (665/1267).²³ Ne var ki bu camiin açılması için izin veren ve ciddi yardımlarda bulunan Sultan Baybars,²⁴ Taceddin b. bintü'l-Eazz'ın tepkisinden çekindiği için açılışa katılmamıştır. Neredeyse bütün devlet erkânı açılışa hazır bulunurken sadece sultan ve Taceddin b. bintü'l-Eazz bu merasime iştirak etmemişlerdir.²⁵ Şâfiî başkadının etkinliği ve Şâfiîler'in hâkimiyeti o kadar fazladır ki, bu camiin açılması için gayret gösteren kudretli emîrlerden Bedreddin Bilik (ö. 676/1277), kendisi Hanefî olmasına rağmen camide ders vermek üzere bir Şâfiî'yi tayin etmek zorunda kalmıştır.²⁶

Taceddin es-Sübki'nin dört başkadı uygulamasına yönelik tenkitleri de halk üzerinde büyük etkisi bulunan Şâfiî ulemanın meseleye bakışını ve Memlûk sultanlarının ne tür bir baskı altında bulduklarını ortaya koyar mahiyettedir. Sübki, Mısır ve Şam'da Şâfiî mezhebine mensup olmayan bir kadıyı tayin eden sultanların uzun ömürlü olmadıklarını ve memleketlerinin harap olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Mısır'da Şâfiî olmayan sultanlar da uzun süre iktidarda kalamamış ve katledilmişlerdir. Nitekim el-Melikü'l-Muzaffer Seyfeddin Kutuz (657-658/1259-1260) Hanefî olduğundan tahtta uzun süre kalamamış ve öldürülmüştür. Baybars da kendisi Şâfiî olmasına rağmen Şâfiî başkadıya ortaklar tayin etmesi sebebiyle saltanatın kendi neslinden devam etmemesiyle cezalandırılmıştır. Sübki'nin

²⁰ H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddîn", *DİA*, XIX (1999), s. 285; ayrıca bk. Muhammed b. Şakir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve 'z-zeylü 'aleyhâ* (nşr. İhsan Abbâs), I-V, Beyrut 1973-1974, II, 352.

²¹ *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, VIII, 215.

²² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 76; ayrıca bk. Yûnîni, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, II, 174; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, 249.

²³ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 277.

²⁴ Bk. İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 277.

²⁵ Bk. Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr), I-XII, Kahire 1956-1973, I/2, 557; Lahmuddin, *Sunni 'Ulama*, s. 112; Nielsen, "Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdîs, 663/1265", s. 173.

²⁶ Bk. İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 277. Lahmuddin, muhtemelen dikkatinden kaçtığı için Hanefî olan ve camide müderris tayin eden emîrin Aydemir el-Hillî olduğunu belirtmektedir (*Sunni 'Ulama*, s. 112).

iddialarına göre ölümünden kısa süre önce Sultan Baybars rüyasında İmam Şâfiî'yi görmüş ve bu icraatı sebebiyle azarlanmış, onun “Mezhebime ihanet mi ediyorsun, bu beldeler senin mi yoksa benim mi, seni ve zürriyetini kıyamete kadar saltanattan azlediyorum” şeklindeki ifadelerine muhatap olmuştur. Sübkî, bu rüyadan kısa süre sonra Baybars'ın vefat ettiğini, saltanatın çocuklarında kalmadığını, kendi döneminde Baybars ailesinin fakir bir hayat sürdüğünü de eklemektedir. Sübkî iddialarını daha da ileri götürmüş, Baybars'ın vefatından sonra salih bir kişinin rüyasına girdiğini, üç şeyden dolayı azaba maruz bırakıldığını, bunlardan birinin de Şâfiî dışındaki mezheplerden başkadı ataması olduğunu söylemiştir. Sübkî, Baybars'ın çocuklarından tahtı alan el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun'un (678-689/1279-1290) Şâfiîler'e saygısı sayesinde saltanatın kendi sülalesinde uzun süre kalmasını sağladığını da ileri sürmektedir.²⁷ Sübkî'nin bu konuda bazı Şâfiî âlimlerden naklettiği rivayetlerin de oldukça ilginç ve ağır ifadeler içerdiğini belirtmeliyiz.

Memlûk toplumunun zikredilen yapısı, hâkim Şâfiî ulemanın meseleye bakışı ve etkinliği birlikte değerlendirildiğinde ve yukarıda aktarılan rivayetler göz önüne alındığında Memlûk sultan ve emîrlerinin ne kadar hassa bir zeminde hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu noktada Sübkî rivayetlerindeki bazı sultanların mezhebî mensubiyetleriyle alakalı bilgilere de kısaca temas etmeliyiz. Bu rivayetlerde, açıkça Kutuz'un Hanefî, Baybars'ın Şâfiî oldukları, zımnen Kalavun ve zürriyetinin de Şâfiî mezhebine intisap ettikleri ileri sürülmektedir. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Memlûkler dönemi biyografi kaynaklarında sultanların mezhebî mensubiyetlerine temas edilmemektedir. Hatta bizim kanaatimize göre bu özellikle yapılmaktadır. Çoğu zaman, Hanefî âlimi olanlar hariç tutulursa ümeranın mensup olduğu mezheplere de işaret edilmemektedir. Dahası Hanefî tabakalarında dahi sultanların ve Hanefî olduğu bilinen ve bizim ileride temas edeceğimiz emîrlerin hâl tercümeleri yer almaz. Dolayısıyla Sübkî'nin bu husustaki nakilleri mezhebî taassup çerçevesinde değerlendirilmeli ve ihtiyatla karşılanmalıdır.

Sübkî'nin bu iddialarını nakzeden ve konumuzla alakalı doğrudan delil teşkil eden rivayetlerin bulunduğunu da belirtmeliyiz. Nitekim Sübkî tarafından Şâfiî mezhebine mensup olduğu ileri sürülen Sultan Baybars, kendi inşa ettirdiği medresesinde hem Şâfiî hem de Hanefî mezheplerinden birer müderris tayin etmiştir (662/1263).²⁸ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi halk ve ulema arasında hâkim mezhep Şâfiîlik olmasına rağmen Baybars, Hanefîliği Şâfiîliğe denk kabul etmiş gözükmektedir. Sultanın ertesini yıl gerçekleştirdiği dört başkadı atamasından hemen sonra bir Hanefî kadıyı Kahire hatipliğine tayin etmiş olması da²⁹ bu bağlamda zikredilebilir. Yine aynı sultanın 668 (1270) senesinde kendi adıyla anılan ve Hüseyniyye semtinde inşa ettirdiği camiin hatipliği vazifesini Hanefî mezhebi mensuplarına tahsis etmiş olması da³⁰ Sübkî'nin iddiasını nakzeder mahiyettedir.

Kaynaklarda Sultan Baybars'ın Hanefîliğe meylini gösteren daha pek çok örneğe rastlamak mümkündür. Mesela onun çıktığı bütün askerî seferler sırasında yanına Hanefî başkadısı Sadreddin Süleyman'ı (ö. 677/1279) alması,³¹ Hac vazifesini ifa ederken yine bu kadıyı yanında götürmesi ve onun fetvalarıyla hareket etmesi³² bu örnekler arasında zikredilmelidir. Son olarak Sultan Baybars'ın, oğlu el-Melikü's-Saîd Berke'nin (676-

²⁷ *Tabakâtü's-Şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, VIII, 320-321.

²⁸ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 184; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 94; Nielsen, “Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdîs, 663/1265”, s. 174.

²⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 540; Nielsen, “Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdîs, 663/1265”, s. 174.

³⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 588; a.mlf., *el-Hıtat*, II, 300; Nielsen, “Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdîs, 663/1265”, s. 174.

³¹ Nasîrüddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali İbnü'l-Furât, *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk-Târîhu İbni'l-Furât*, VII (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1942, s. 119-120; Nielsen, “Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdîs, 663/1265”, s. 175.

³² İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 355.

678/1277-1280) nikâhını da aynı kadının kıyması³³ Nielsen'in ifadesiyle Baybars'ın duygusal olarak Hanefîliğe bağlılığını³⁴ ortaya koyan bir örnek olarak dikkati çeker.

Sultan Baybars'ın dört başkadı tayini uygulaması, onun ve Türk ümeranın Hanefîliğe meyli kadar Şâfîlik ve Şâfîilerin nüfuzunu azaltma çabası çerçevesinde de değerlendirilmelidir. Daha önce ifade edildiği gibi Eyyûbîler dönemiyle birlikte büyük bir etkinlik sahibi olan Şâfîî ulema İzzeddin b. Abdüsselam örneğinde görüldüğü üzere yönetimin birçok idarî tasarrufunda engelleyici rol oynamaktaydı. Kuruluş döneminde teşkilatlanma faaliyeti tamamlandıktan ve Moğollarla Haçlılara karşı büyük başarılar kazanıldıktan sonra İslâm dünyası ve Memlûk toplumu nezdinde ihtiyaç duyulan siyasî-dinî meşruiyet temin edilmişti. Dolayısıyla Sultan Baybars bundan sonraki süreçte Şâfîî ulemanın etkinliğini azaltmak amacıyla bahsi geçen uygulamayı başlatmış olmalıdır. Nielsen, Baybars'ın Şâfîî ulemanın etkinliğini azaltmak istemesinde onların geleneksel olarak Eyyûbîler ile yakın bağlantılarının da rolü olduğunu ileri sürmektedir.³⁵ Sonuçta dört başkadı tayininde bu son etkenler de etkili olmakla birlikte, daha önce zikrettiğimiz örnek hadiselerde görüldüğü gibi Baybars ve Türk emîrlerin Hanefîliğe meylinin önemli bir faktör olduğunu söylemek mümkündür.³⁶

Baybars Sonrası Dönemde Sultanlar ve Ümeranın Hanefîliğe Meyli

Sultan Baybars döneminden sonraki gelişmelere bakıldığında da bazı sultanlar ve emîrlerin Hanefîliğe meyli olduğunu gösteren örnek hadiseler tespit edilmektedir. Mesela Sübkî tarafından Şâfîî oldukları ileri sürülen Kalavun hanedanından el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un (birinci saltanatı: 693-694/1293-1294, ikinci saltanatı: 698-709/1299-1309, üçüncü saltanatı: 709-741/1309-1341), Hanefî başkadısı Şemseddin el-Harîrî'ye (ö. 728/1328) çok hürmet ettiği ve yakınlarına ondan çekindiği kadar hiç kimseden çekinmediğini söylediği aktarılmaktadır.³⁷ Sultanın bu başkadıya olan hürmeti ve ondan çekinmesinin sebebi Şemseddin el-Harîrî'nin görevi sırasındaki tavizsiz ve cesur tutumudur. Nitekim el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un, Sultan Baybars'ın aile vakfına ait arazinin bir kısmında tasarrufta bulunabilmek için ondan fetva istediği ancak başkadının buna cevaz vermediği belirtilmekte, bu sebeple aralarının açıldığı, sonuçta başkadının görevden alındığı kaydedilmektedir. Ne var ki bu fetvayı verme vaadiyle onun yerine tayin edilen bir başka Hanefî kadısı da kısa süre sonra vefat etmiş, bu gelişme Şemseddin el-Harîrî'nin kerametine hamledilmiş ve sultan onu görevine iade etmiştir.³⁸ Aynı kadının Sultan Muhammed b. Kalavun'un kızının nikâhını kıymak için seçilmiş olması da³⁹ burada zikredilmesi gereken örnekler arasındadır. Yine bu kadının vefat etmeden önce yerine tayin edilmek üzere bir Hanefî âlimi tavsiye ettiği ve sultanın da bu tavsiyeye uyduğu nakledilmektedir.⁴⁰ Ancak aynı sultanın mezhebî taassup içerisindeki bazı Hanefî âlimlerden hoşlanmadığı ve onların Türk ümera ile yakın münasebetler kurmasını yasakladığı da belirtilmelidir.⁴¹ Esasen bu hadise de ümera ve Memlûkler arasında Hanefîliğin yaygın olarak benimsendiğini ortaya koyar mahiyettedir.

Türk Memlûkler döneminde sultanların Hanefîliğe olan meylini gösteren örnekler arasında Hanefîliğin başkadı protokolünde mertebe bakımından ikinci sıraya getirilmesi de

³³ İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim İbn Şeddâd, *Târihu'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1983, s. 134-135.

³⁴ "Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdîs, 663/1265", s. 175.

³⁵ "Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdîs, 663/1265", s. 172.

³⁶ Farklı değerlendirmeler için bk. Rapoport, "Legal Diversity in the Age of *Taqlîd*: The Four Chief *Qâdîs* Under the Mamluks", s. 211 vd.

³⁷ Bk. Saîd A. Âşûr, *el-Müctema'u'l-Mısri*, s. 38.

³⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*; II/1, 173, 174.

³⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*; II/1, 237.

⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV, 147.

⁴¹ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*; II/3, 813.

zikredilmelidir. Nitekim mezalim oturumlarında protokolün Hanefiler lehine kısmen değiştirilmesi buna örnektir. İlk zamanlarda bu oturumlarda sultanın sağ tarafında başta Şâfiî başkadısı olmak üzere kâdilkudâtlar sıralanmaktaydı.⁴² Memlükler döneminin meşhur ansiklopedistlerinden Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) verdiği bilgiye göre bu sıralama daha sonra değişmiş, Hanefî başkadısı sultanın sol yanına ve ilk sıraya yerleştirilmiştir.⁴³ Yine önceleri özel kıyafet giyme ayrıcalığına sadece Şâfiî başkadısı sahipken,⁴⁴ Kalkaşendî'nin zamanında Hanefî başkadılarında da aynı imtiyaz tanınmıştır.⁴⁵ Çerkez Memlükler döneminde (784-923/1382-1517) yaşamış olan meşhur emîr ve âlimlerden İbn Şahin ez-Zâhirî de (ö. 873/1468) başkadıların protokol sıralamasında Hanefî kâdilkudâtının ikinci sırada yer aldığını belirtmek suretiyle⁴⁶ bu mezhebin konumunu sonraki dönemlerde de muhafaza ettiğini ortaya koymaktadır.

Çerkez Memlükler dönemi sultanlarından bazılarının Hanefî ulemaya gösterdiği saygıya dair örnekler bu dönemde de hükümdarların Hanefiliğe meyilli olduğu intibamı vermektedir. Mesela bu dönemin meşhur sultanlarından el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin (815-824/1412-1421) meşhur tarihçi ve Hanefî kadısı Aynî'yi (ö. 855/1451), Müeyyediyye Medresesi'nin açılışından hemen sonra hadis hocalığı vazifesine tayin ettiği, daha sonra onu yakınları arasına aldığı ve görüşlerine başvurduğu nakledilmektedir. Sultan Şeyh el-Mahmûdî'nin çok güvendiği ve itibar ettiği Aynî'yi elçilik vazifesinde de istihdam ettiği belirtilmektedir.⁴⁷

Aynî'nin el-Melikü'l-Eşref Barsbay (825-841/1422-1438) ile yakın ilişkileri de meşhurdur. Barsbay'ın "Aynî olmasaydı, biz Müslüman olamazdık" dediği ve dinî konularda onun görüşlerine göre hareket ettiği, daha önce Hanefiler'in atanmadığı bazı önemli görevlere onu tayin ettiği nakledilir.⁴⁸ Bazı Memlük tarihçileri onun Sultan Barsbay'la olan münasebetlerinin kendisine ayrıcalıklı bir mevki sağladığını ifade etmekte, sultanla geceleri bir araya gelerek tarih sohbetleri yaptığını, Arapça tarih eserlerini Türkçe'ye çevirerek sultana okuduğunu da bildirmektedirler.⁴⁹ Yine onun Sultan Barsbay'ın nedîmleri arasında bulunduğu, sultana tavsiyeleriyle yol gösterdiği de vurgulanmaktadır.⁵⁰

Çerkez Memlükler dönemi sultanlarının Hanefiler'e rağbetini gösteren ilginç bir rivayeti daha naklederek bu konuyu kapatmak istiyoruz. Buna göre, 866 (1462) senesinde Nil nehri beklenen vakitte yükselmemiştir. Sultan el-Melikü'z-Zâhir Hoşkadem (865-872/1461-1467) bu konuda görüşünü almak üzere, Hanefî kadı ve âlimlerinden birine haber göndermiş, söz konusu kadı da Mısır'daki Abbâsî ailesinin çocuklar dâhil tamamının Nil nehrinden bir kaba doldurulan suyu ağızlarına almalarını, daha sonra aynı kaba tükürmelerini ve bu suyun da Nil'in ölçümünün yapıldığı Mikyâs'a dökülmesini tavsiye etmiştir. Sultan da bu tavsiye

⁴² Bk. Şihabeddin Ahmed b. Yahya İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr fî memâlikü'l-ımsâr: Memâlikü Mısır ve's-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-Yemen* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985, s. 36.

⁴³ Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, I-XV, Kahire 1963, IV, 45; ayrıca bk. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazâlim Under the Bahrî Mamlûks 662/1264-789/1387*, Leiden 1985, s. 56, 57.

⁴⁴ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 51.

⁴⁵ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 42.

⁴⁶ Bk. Garsüddin Halil İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyâni't-turuk ve'l-mesâlik* (nşr. Paul Ravaisse), Paris 1894, s. 92.

⁴⁷ Şemseddin es- Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Kahire, ts., X, 132.

⁴⁸ Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi* (nşr. Muhammed M. Emin-Nebîl Muhammed Abdülaziz), I-XII, Kahire 1984-2006, XI, 195; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X, 132.

⁴⁹ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/2, 698; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-'umr* (nşr. Hasan Habeşi), I-IV, Kahire 1998, III, 350, 365.

⁵⁰ İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî milûki Mısır ve'l-Kâhire*, XV (nşr. İbrahim Ali Tarhan), Kahire 1972, s. 111.

uyarınca söylenenlerin yapılmasını emretmiş, bu yapıldığında da, hadiseyi nakleden tarihinin ifadesiyle Nil nehri hemen yükselmeye başlamıştır.⁵¹

Memlükler döneminde emîrlerin Hanefîliğe rağbeti ve meyli konusundaki örneklere gelince bunların başında meşhur emîr, devlet adamı ve tarihçi Baybars el-Mansûrî (ö. 725/1325) gelmektedir. Baybars el-Mansûrî, el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun'un memlüklerinden olup hiyerarşide sultandan sonra gelen saltanat nâibliği başta olmak üzere çeşitli üst düzey vazifeleri yürütmüştür. Bu büyük emîrin, devlet adamlığı ve tarihçiliği kadar Hanefî mezhebine olan tutkusu da öne çıkmaktadır. Dönemin tarih eserlerinde yer alan ona dair biyografik kayıtlarda Hanefî mezhebine mensup olduğu, bu mezhep fihhinde fetva ve ders verme konusunda icazet alacak ölçüde zengin bir müktesebatının bulunduğu nakledilmektedir. Onun Kahire'de "el-Medresetü'd-Devâdâriyye" adıyla bilinen bir medrese inşa ettirdiği ve burada Hanefî fihhi okutturmak için ders koydurduğu kaydedilmektedir.⁵² Bu noktada Baybars el-Mansûrî'nin Sultan Muhammed Kalavun'dan büyük saygı gördüğü ve sultanın onu görünce ayağa kalktığı ve yanına oturttuğu da⁵³ belirtilmelidir.

Ümeranın Hanefî tutkusuna dair en dikkat çekici örnek şüphesiz Türk Memlükler döneminin en kudretli emîrleri arasında kabul edilen Yelboğa el-Ömerî (ö. 768/1366) ile alakalı kayıtlardır. Dönemin tarihçileri tarafından mutaassıp bir Hanefî olarak tanıtılan Yelboğa'nın, yapmaya çalıştığı ancak kısmen başarabildiği değişikliklerden biri devlet idaresinin adlî-dinî alanında görev yapan dört mezhebin başkadılarının hiyerarşisinde Hanefîler'i en üst makama çıkarma yolundaki gayretleridir. Hanefîliğe intisap eden diğer mezhep müntesiplerine bolca ihşanda bulunduğu ve aylık maaş bağlattığı rivayet edilmekte, son zamanlarında, önceki uygulamanın aksine protokolda Hanefî baş kadılarını, Şâfiî refiklerinin önüne geçirmeye çalıştığı ancak bunu başaramadığı belirtilmektedir.⁵⁴ Ancak Hanefî kadılarına bazı imtiyazlar sağlamakta kısmî bir başarı sağladığı da anlaşılmaktadır. Nitekim kaynaklarda onun idareye bütünüyle hâkim olduğu sürece⁵⁵ tesadüf eden 765 (1364) senesinde dârüladlî⁵⁶ müftülüğü (iftâü dâri'l-adlî)⁵⁷ görevine ilk defa bir Hanefî kadısının getirildiğinden bahsedilmektedir.⁵⁸ Her ne kadar kaynaklarda bu hususta Yelboğa'nın bir müdahalesinden bahsedilmese de, onun idaredeki mutlak hâkimiyeti ve Hanefî taassubu göz önüne alındığında söz konusu tayinde rolünün olması kuvvetli bir ihtimaldir.

⁵¹ Bk Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr fî vekâi' i'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984, II, 395.

⁵² Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffê'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991, II, 533.

⁵³ İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, III, 478.

⁵⁴ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997; a.mlf., *Zeylü'd-Düreri'l-kâmine* (nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut 1998, IV, 271; Sehâvî, *Vecîzü'l-keîâm fî z-zeyl 'alâ Düveli'l-İslâm* (nşr. Beşşâr A. Maruf v.dğr.), I-IV, Beyrut 1995, I, 155; Zeyneddin Abdülbâsit b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî el-Malatî, *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel* (nşr. Ömer A. Tedmürî), I-IX, Beyrut 2002, I, 392.

⁵⁵ Yelboğa'nın idareye hâkim oluşu ve faaliyetleri hakkında bk. Fatih Yahya Ayaz, "Türk Memlükler Döneminin Büyük Emîrlerinden Yelboğa el-Ömerî (ö. 768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XVI/1 (2007), s. 81-100.

⁵⁶ Dârüladlî, mezalim oturumlarının gerçekleştirildiği adliye binasına verilen isimdir. Tarihçilerin çoğu tarafından ilk Memlük sultanı kabul edilen el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek et-Türkmânî (648-655/1250-1257) Kahire'deki Sâlihiyye Medresesi'nde mezalim divanı tertip ettirerek burayı dârüladlî haline getirmiştir. el-Melikü'z-Zâhir Baybars da söz konusu divan için toplantılar yapmak üzere dârüladlî adlı bir bina inşa ettirmiştir. el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun ise bir başka bir daire yaptırarak, burayı dârüladlî haline getirmiş ve haftada iki defa Pazartesi ve Perşembe günleri mezalim divanı akdetmiştir. Çerkez Memlükler döneminde ise binalar ve toplantı günleri değişmekle birlikte toplantılar devam ettirilmiştir. Memlükler dönemindeki dârüladlî binaları ve işlevleri hakkında bilgi için bk. Makrîzî, *el-Hitat*, II, 308; Nielsen, *Secular Justice*, s. 51 vd.

⁵⁷ Dârüladlî müftülüğü, Memlükler dönemindeki önemli adlî-dinî vazifelerdendir. Her mezhebe ait birer müftü bulunur ve bunlar dârüladlîdeki mezalim duruşmalarında kazaskerin altında otururlar, Şer'î meselelerde fetva verirlerdi. Dârüladlî müftülüğü hakkında daha geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 36, 45; Nielsen, *Secular Justice*, s. 91-92; Yiğit, *Memlükler*, s. 202.

⁵⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 92; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, I, 360; krş. Sehâvî, *Vecîz*, I, 138.

Yelboğa'nın bu türden faaliyetleri dönemin özellikle Şâfiî olanlar başta olmak üzere bazı tarihçileri tarafından rüya motifleri içerisinde ilginç rivayetlere konu edilmiştir. Nitekim bazı kaynaklarda, Yelboğa'nın Hanefî başkadılarını öne çıkarmaya çalışması ve Şâfiî mezhebine mensup olanlara baskıda bulunarak kendi mezhebine girmek için teşvik etmesi gibi faaliyetleri nedeniyle İmam Şâfiî'nin manevî gazabına uğradığı ileri sürülür. Buna göre Şâfiî âlimler İmam Şâfiî'yi rüyalarında görmüşler, İmam Şâfiî onlara “Kebş'i yıkın” demiştir. Bu rüyalardan kısa süre sonra Yelboğa öldürülmüş, evinin bulunduğu Kebş denilen yer de tahrip edilmiştir. Bir daha burada kimse oturmamış, burası yıkıntı halinde kalmıştır.⁵⁹

Ümera arasındaki Hanefî tutkusuna dair son örnek olarak meşhur tarihçi ve devlet adamı İbn Dokmak'ı (ö. 809/1407) vermek istiyoruz. Meşhur bir emîrin soyundan gelen İbn Dokmak, bir asker olarak yetiştirilmiş ancak daha sonra ilme olan merakı sebebiyle fıkıh, edebiyat, tarih gibi alanlarda tahsil yapmaya başlamıştır. İlmî çalışmalarına devam eden İbn Dokmak bir süre valilik de yapmıştır. Hanefîliğe düşkünlüğü ile de tanınan İbn Dokmak bu mezhebe dair eserler telif etmiştir. Onun Hanefî mezhebine dair telif ettiği tabakatta bazı Şâfiî âlimlere dil uzattığı ileri sürülmüş, bu sebeple dönemin Şâfiî fakihleri tarafından şikâyet edilerek muhakeme edilmiştir. Tutuklanarak ve başı açılıp aşağılanarak hapse atılmıştır. Makrîzî'nin ifadesiyle Allah'ın yardımı olmasa Şâfiîler onun idam ettireceklerdir. Sonuçta suçsuzluğu anlaşılan İbn Dokmak serbest bırakılmıştır. Makrîzî, onun isnad edilen suçu işleminin mümkün olmadığını, yakından tanıdığı İbn Dokmak'ın hiç kimse aleyhine konuşmayan nazik bir insan olduğunu, yanlışlıkla insanları kırarsa gönüllerini almak için çok uğraştığını belirtmektedir.⁶⁰ Bu hadiseyi aktaran meşhur Şâfiî başkadısı ve tarihçi İbn Hacer de (ö. 852/1449), İbn Dokmak'ın İmam Şâfiî aleyhine yazdıkları yüzünden muhakeme edildiğini, yazdığı şeylerin başka eserlerden iktibas olduğunu söyleyince dövülmek ve hapsedilmek suretiyle ta'zirle cezalandırıldığını söyler. İbn Hacer, aslında onun bu cezaya müstehak olmadığını da itiraf eder.⁶¹

Sonuç

Eyyûbîler döneminin sonlarına doğru Mısır'da sayıları oldukça artan memlûklerle birlikte Hanefî mezhebinin bu coğrafyada ciddi bir mevki kazandığı tespit edilmektedir. Makrîzî gibi Mısırlı ve Şâfiî mezhebine mensup tarihçilerin de işaret ettiği gibi Mısır'da hâkim mezhep Şâfiîlik ve halkın ekseriyeti bu mezhebe mensup iken Hanefîliğin ona neredeyse denk bir konumda görülmesi bu tespiti teyit etmektedir. Hanefîliğin bu kadar güç kazanmasında sultan ve emîrlerin bu mezhebe meyli kadar hâkim mezhep konumundaki Şâfiîlik ve Şâfiî ulemanın etkinliğinin azaltılması amacı da rol oynamış gözükmektedir. Özellikle kuruluş döneminde faal olan ve yönetimin tasarruflarında söz sahibi olmak isteyen Şâfiî kadıların bu türden faaliyetleri, Memlûk sultanlarının dış siyasetteki başarıları sayesinde ihtiyaç duydukları meşruiyeti elde etmelerinden sonra engellenmeye başlamıştır. Dört başkadı uygulamasının yanı sıra Abbâsî hilafetinin Mısır'da ihdası da Şâfiî başkadılarının tek otorite olmasını engellemeye yönelik icraatlar olarak değerlendirilmektedir.

Memlûk Devleti'nin ilk döneminde hâkim unsur olan Türklerin Hanefîliğe meyletmelerinde tarihî süreç içerisinde bu mezhebin Türklerin yaşadığı coğrafyada yaygın kabul görmüş olması elbette önemli etkidir. Ancak bu, Orta Asya ve civarındaki coğrafyadan gayrimüslim köleler olarak getirilen memlûklerin Hanefîliğe meylini izah etmekte yetersiz kalmaktadır. Kanaatimizce, bu devlet zamanında en mükemmel seviyesine ulaşmış olan memlûk yetiştirme sistemi bu mezhebin benimsenmesinde önemli rol oynamıştır. Şöyle ki, Memlûkler döneminde bahsi geçen sisteme göre çeşitli köle pazarlarından yüksek fiyatlarla satın alınarak Mısır'a getirilen ve ağırlığını Türklerin

⁵⁹ Bk. Veliyyüddin Ahmed b. Abdürrahim b. el-Hüseyn b. el-İrâkî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber fî haber men 'aber* (nşr. Salih M. Abbâs), I-III, Beyrut 1989, I, 216; Makrîzî, *Dürerü'l-'ukûdi'l-feride fî terâcimi a'yâni'l-müfide* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), I-II, Dımaşk 1995, I, 130; Sehâvî, *Veciz*, I, 155.

⁶⁰ Makrîzî, *Dürerü'l-'ukûdi'l-feride*, I, 118, 119.

⁶¹ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, II, 234.

oluşturduğu memlûkler önce dinî bir eğitime tâbi tutulmakta, ardından da askerî eğitiminden geçirilmekteydi. Bu dinî ve askerî eğitim “mukaddemü'l-memâlîki's-sultânîyye” unvanını taşıyan komutanlar gözetiminde gerçekleştirilmekteydi. Muhtemelen çoğu Hanefîliği benimseyen bu komutanların gözetiminde yetişen yeni memlûklere dinî eğitim verilirken Hanefî mezhebine göre tedrisat yapılmaktadır. Kendileri de bu eğitimden geçen birçok Memlûk sultanının Hanefî kadılarıyla yakın ilişkileri, nikâh merasimi, hac ifası gibi faaliyetlerinde onları tercih etmeleri, yaptıkları cami, medrese gibi hayır eserlerinde yine onları görevlendirmeleri kanaatimizi desteklemektedir. Yine birçok Memlûk emîrinin Hanefî mezhebine mensup olmaları ve bir kısmının bu konuda aşırıya kaçan tutumları da düşüncemizi teyit eder mahiyettedir. Sultan Muhammed b. Kalavun'un mutaassıp bir Hanefî kadısının Türk ümera ile yakın ilişkiler kurmasından rahatsız olması da emîrlerin bu mezhebe olan meylini ortaya koymaktadır. Bu meyli de bahsi geçen eğitim sürecinin bir yansıması olarak değerlendirdiğimizi ifade etmeliyiz. Ne var ki tîbâk (t. tabaka) adı verilen kışlalardaki dinî eğitimin mahiyeti hakkında kaynaklarımızın bilgi vermediğini de itiraf etmek durumundayız.

Memlûk sultanları ve ümeranın Hanefîliğe meyli bu mezhebe mensup kadıların idarenin tasarruflarını kolaylaştırıcı işlev görmesiyle de alakalı olmalıdır. Nitekim meşhur Hanefî başkadısı Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357), Türk Memlûkler döneminde idareciler için kaleme aldığı siyasetname türü eserinde kendi mezhebinin Türkler için daha uygun olduğunu özellikle vurgulamakta, eserinin ekseriyetini buna dair örneklerle doldurmaktadır. Yine Memlûkler dönemi kaynaklarında sultanların özellikle bazı vakıflarda tasarrufta bulunmak için fetva arayışlarında talep ettikleri cevazı genellikle Hanefî mezhebi kadılarından alabildiklerine dair bizim bu tebliğde işaret etmediğimiz pek çok rivayet yer almaktadır. Dolayısıyla Memlûkler dönemi idarecilerinin Hanefî mezhebine meyilleri değerlendirilirken bu etken de göz ardı edilmemelidir. Bütün bunlarla birlikte bizim buradaki kanaatlerimizin kaynaklar teferruatlı bir şekilde taranarak daha fazla örnek hadiseyle teyit edilmesi gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâstel-Malatî, Zeyneddin b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî, *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel* (nşr. Ömer A. Tedmürî), I-IX, Beyrut 2002.

Apaydın, H. Yunus, “İbn Abdüsselâm, İzzeddîn”, *DİA*, XIX (1999), 284-287.

Ashtor, Eliyahu, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London 1976.

Âşûr, Saîd Abdülfettah, *el-Müctema 'u'l-Mısri fî 'asri selâtini'l-Memâlik*, Kahire 1992.

Ayaz, Fatih Yahya, “Türk Memlûkler Döneminin Büyük Emîrlerinden Yelboğa el-Ömerî (ö. 768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu”, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XVI/1 (2007), 81-100.

Escovitz, Joseph H., “The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamlûk Empire”, *Journal of the American Oriental Society*, 102 (1982), 529-531.

Haarmann, Ulrich, “Rather the Injustice of the Turks Than the Righteousness of the Arabs-Changing 'Ulamâ' Attitudes Towards Mamluk Rule in the Late Fifteenth Century”, *Studia Islamica*, LIVIII (1988), 61-77.

el-İrâkî, Veliyyüddin Ahmed b. Abdürrahim b. el-Hüseyin, *ez-Zeyl 'ale'l-İber fî haber men 'aber* (nşr. Salih M. Abbâs), I-III, Beyrut 1989.

İbn Abdüzzâhir, Ebü'l-Fazl Muhyiddin Abdullah, *er-Ravzü 'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Abdülaziz el-Huveytır), Riyad 1976.

İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihabeddin Ahmed b. Yahya, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâliki'l-emsâr: Memâlikü Mısır ve 'ş-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-Yemen* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985.

İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997.

-----, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-'umr* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire 1998.

-----, *Zeylü'd-Düreri'l-kâmine* (nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut 1998.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'âsarahüm min zevî's-sultâni'l-ekber* (nşr. Halil Şehhâde), I-VIII, Beyrut 2001.

İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed, *Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), I-XIV, Beyrut, ts.

İbn Şahin ez-Zâhirî, Garsüddin Halil, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyâni't-turuk ve'l-mesâlik* (nşr. Paul Ravaisse), Paris 1894.

İbn Şeddâd, İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim, *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1983.

İbn Tağriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müsteyfi ba'de'l-Vâfi* (nşr. Muhammed M. Emin-Nebîl Muhammed Abdülaziz), I-XII, Kahire 1984-2006.

-----, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, XV (nşr. İbrahim Ali Tarhan), Kahire 1972.

İbnü'l-Furât, Nâsirüddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali, *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk-Târîhu İbni'l-Furât*, VII (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1942.

el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, I-XV, Kahire 1963.

Kasım Abduh Kasım, *Dirâsât fî Târîhi Mısri'l-ictimâi*, Kahire 1983.

Keleş, Bahattin, "Memlûkler Döneminde Sosyal Yapı" *Türkler*, V (2002), 394-398.

Kopruman, Kazım Yaşar, "Memlûkler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, VII (1992).

el-Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeylü 'aleyhâ* (nşr. İhsan Abbâs), I-V, Beyrut 1973-1974.

Lahmuddin, M. A. Lahmuddin, *Sunni 'Ulama and the Reform of Religious Offices in Medieval Egypt, 637-676 A. H./A. D. 1240-1277* (Basılmamış Doktora Tez Özeti/Dissertation), University of Arkansas, Arkansas 2004.

Lane-Poole, Stanley, *A History of Egypt in the Middle Ages*, London 1901.

Lapidus, Ira, *Müdüni İslâmiyye fî 'ahdi'l-Memâlik* (Arap. çev. Ali Mâzi), Beyrut 1987.

el-Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *Dürerü'l-'ukûdi'l-ferîde fî terâcimi a'yâni'l-müfîde* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), I-II, Dımaşk 1995.

-----, *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-gumme* (nşr. M. Mustafa Ziyade-Cemaleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957.

-----, *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991.

-----, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Sâid A. Âşûr), I-XII, Kahire 1956-1973.

Nielsen, Jorgen S., "Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdîs, 663/1265", *Studia Islamica*, 60 (1984), 167-176.

-----, *Secular Justice in an Islamic State: Mazâlim Under the Bahrî Mamlûks 662/1264-789/1387*, Leiden 1985.

en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab, *Nihâyetü'l-ereb fî fînûni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire, ts., XIX-XXVII (nşr. M. Ebü'l-Fazl-Ali M. el-Bicâvî-Hüseyn Nassâr v.dğr.), Kahire 1975-1985, XXIX (nşr. M. Ziyaeddin er-Reyyis-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1992, XXX (nşr. Muhammed A. Şaîre-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1990, XXXI (nşr. el-Bâz el-Arîni-Abdülaziz el-Ehvânî), Kahire 1992, XXXII (nşr. Fehim M. Şeltût-Abdülaziz el-Ehvânî-Sâid A. Âşûr), Kahire 1998, XXXIII (nşr. Mustafa Hicâzî-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1997.

Özen, Şükrü “Kâdilkudât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV (2001), 77-82.

Rapoport, Yossef, “Legal Diversity in the Age of *Taqlîd*: The Four Chief *Qâdîs* Under the Mamluks”, *Islamic Law and Society*, X/2 (2003), 210-228.

es-Sehâvî, Şemseddin, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Kahire, ts.

-----, *Vecîzü'l-keîâm fi'z-zeyl 'alâ Düveli'l-İslâm* (nşr. Beşşâr A. Maruf v.dğr.), I-IV, Beyrut 1995,I, 155;

es-Sübki, Taceddîn Abdülvehhab, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv), I-X, Kahire 1964.

Şık, İsmail, *Maturidi İnanç Sistemi*, Ankara 2015.

et-Tarsûsî, Necmeddin İbrahim b. Ali, *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yu'mel fi'l-mülk* (nşr. Rıdvan es-Seyyid), Beyrut 1992.

Thorau, Peter, *The Lion of Egypt Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century* (İng. çev. P. M. Holt), London, New York 1992.

Tomar, Cengiz, “Mısır, İlim, Kültür ve Medeniyet”, *DİA*, XXIX (2004), 575-577.

Yalçın, Mehmet Fatih, *Bahrî Memlûkler Döneminde Dımaşk Kâdilkudâtları (1266-1382)*, Konya 2006.

Yiğit, İsmail, “Memlûkler”, *DİA*, XXIX (2004), 90-97.

Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, VII, İstanbul 1991.

el-Yûnînî, Kutbüddin Ebü'l-Feth Musa b. Muhammed, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961.

ez-Zehabî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: sene 661-670* (nşr. Ömer A. Tedmûrî), Beyrut 1999.

ŞEYBANİLER HANEDANI DÖNEMİNDE HANEFİLİK

Hanafity in the Period of the Shaybanids

Hamidulla AMINOV¹

Özet

Bu bulunan Makalede Maverannehir'deki İslam hukuku olan fıkıh – İslam kanunculuğunun Şeybanîler (1500-1598) döneminde yazılmış fıkıha ait kaynak eserlerden belli oldukça, bu tür eserler fıkıh metinlerine üzerine yapılan çeşitli incelemeler, fetva ve “Cöng” derlemeleri, fıkıha adanmış risalelerden oluşmaktadır. Bununla birlikte, onların arasında Furu el-fıkıh'ın şürüt, ihtisap, edep el-kaza ve feraiz alanlarını içeren birkaç eser de görülmektedir.

Anahtar Kavramlar: furu' al-fiqh, adab al-qaza, faraiz, “Mukhtasar al-Viqaya”, fatwa, Shaybaniler

Abstract

In this article the author presents information concerning fiqh sources such as *the furu' al-fiqh, adab al-qazo and faraiz* which were written on the base of original sources. For instance, this research work includes XVI Century comments of “Mukhtasar al-Viqoya”, and collections of the fatwas and the works about the distribution of the heritage. Especially, here is proposed for the first time the names and the activities of certain faqihs who lived and worked during this period.

Key words: sources of fiqh, furu' al-fiqh, adab al-qaza, faraiz, “Mukhtasar al-Viqaya”, the collections of the fatwas, the issues of the distribution of the heritage, the faqihs of the periods the Shaybanids, scientific heritage.

Maverannehir'deki İslam hukuku olan fıkıh – İslam kanunculuğunun, hem bölgesel, hem de Dünyadaki bilimlerin gelişmesinde önemli katkıda bulunan bilim dallarından biri sayılır. Bilindiği gibi, Orta Asya'daki İslam hukuku tarihine dair bilimsel araştırmalar esas olarak IX-XIII yüzyıllar, daha doğrusu Moğollarfethi dönemine odaklanmakta, ondan sonraki İslam hukukunun gelişmesi, yani Timurular (1370-1507), Şeybanîler (1500-1598) ve diğer Özbek Hanlıkları dönemindeki (XVII-XX yüzyıl başları) gelişmeler konusu bugünlerde bile fazla incelenmiş değildir. Halbuki, bu dönemlerde Orta Asyafakihleritarafından bölge ve tüm İslam fikhî dünyasındaönemli olan fikhî eserler (esas olarak, fetva derlemeleri, açıklamalar, küçük hacimli risaleler) yazıldığı bilinmektedir.

Şeybaniler, Maverannehir'dekendi yönetiminebaşladıkları ilk yıllarda – 1500-1510 tarihleri arasındaHorasan'da Safevi Şiiiler kendi devletini kurmuşlardı. Onlar Şii mezhebindeolmayan Sünnî ulemalarazulüm yapıyorlardı. Özellikle,Şeyhülislam el-HirevîSeyfeddin Ahmed b. Kutbeddin Yahya (vef. 1510.) idam edildiğinden sonra birçok bilim adamları Sünnîlikideoloğisinedayanayan Şeybanilerve Babürlüler (1526-1858) devleti sınırlarına sığınmışlardır.

Şeybaniler döneminde Mevlevî Abulmekarim b. Abdullah b. Muhammed (vef. 1501), Mevlana Fasiheddin Hirevi (vef. 1513), Mevlana Rözbehan İsfahani (1457-1521), Abdu-l-Alib. Muhammedb.Hüseyn el-Birjandi (vef. 1529), Şemseddin Muhammad Kūhistani (vef. 1556), CelaleddinMahmudb. Ebu Bekir b.Ebu Bekir Göri-MiriSemerkandi (XVI yüzyıl), Muhammad Emin b.Ubeydullah el-Mominabadi el-Buhari (vef. 1570), MevlanaSadikSemerkandi (vef. 1598), Alib. MuhammedAliel-Harezmi (XVI yüzyıl) gibifakihlaryetişmiştir. Ancak bu bilim adamlarının hayatına dair bilgiler çok az bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, onların yaşam hayatı ve çalışmaları üzerine maalsef

¹Yrd. Doç.Dr.,Ebu Rayhan Biruni adındaki Şarkşunaslık Enstütüsü, Özbekistan, Taşkent

dünyaoryantalistleri ve İslam araştırmacıları yeterince bilimsel incelemeler yapmamışlardır. Onlardan bazılarının eserlerinin elyazma nüshalarına dair kısa tanıtım bilgileri Ebu Reyhan Biruni adındaki Şarkşinaslık Enstitüsü'nü yayınladığı “Şarkelyazmaları derlemesi”(SVR – Sobraniye vostochnih rukopiseyakademii naukUzbekskoySSR) Katalogu'nda bulunmakta, bir kısmı ise diğer Kataloglarda kısaca anlatılmaktadır.

Maverannehir'de XVI yüzyılda yazılmış fıkıha ait kaynak eserlerden belli oldukça, bu tür eserler fıkıh metinlerine üzerine yapılan çeşitli incelemeler, fetva ve “Cöng”derlemeleri, fıkıha adanmış risalelerden oluşmaktadır. Bununla birlikte, onların arasında *Furuel-fıkıh*'inşürüt, ihtisap, edepel-kazave feraizalanlarını içeren birkaç eser de görülmektedir. Özellikle, Ubeydullah b. Taç eş-Şeriyeeel-Buhari (vef. 747/1346) tarafından yazılan Hanefi fikhındaki büyük kaynaklardan biri *Muhtasarü'l-Vikaye*'ye XIV yüzyıldan sonra ondan fazla şerhler (yorumlar) yazıldığı bilinir (bkz. Abdülhakim Şer'iy Juzjani. İslam hukukşunaslığı. Hanefimezhebi ve Orta Asya fakihleri. – T.: “Taşkent İslam ünivesiteti” yayınevi, 2002. –201 s.; Şeyh Muhammad Sadik Muhammad Yusuf. Kifaya şerhi Muhtasari Vikaye. I-cuz. – Taşkent: Şark, 2008. –62 s.).

Muhtasarü'l-Vikaye'ye yazılmış şerhler arasında dört tane Arapça, üç tane Farsça şerhinaynen Şeybaniler döneminde yazılmış olması ilgi çekicidir.

Fesiheddin Hirevi (vef. 1513), *el-Hidaye ve Şerhü'l-Vikaye*'ye haşiyeler bağlayan bilim adamı olup, onun şerhleri Horasan, Hindistan ve Maverannehir'de şöhret bulmuştu. Bu çalışmalar dönemin talebeleri tarafından çok kullanılmaktaydı.

Mevlevi Abulmekarim b. Abdullah b. Muhammed (vef. 1501), Semerkant'ta Şeyhülislam, fakihlerden biri olmuştur. O Zahiraddin Muhammed Babür (1483-1530) Semerkant'a geldiği vakt ona şehir kapısını açarak, yardımcı olmuştur. Muhammed Şeybanî Han (1500-1510) 1505 yılı Semerkant'ı altı ay muhasar ettiğinde Mevlevi Abulmekarim Babür'ün yanında yer aldığı da bilinmektedir (bkz. Muhammad Salih. Şeybaniname/Yayına hazırlayan ve önsöz müellifi E.Şadiev. – Taşkent: G.Gulam adındaki edebiyat ve sanat yayınevi, 1989. – S. 112-113.). Mevlevi Abulmekarim'in tek eseri *Muhtasarü'l-Vikaye* için yazılan üç cüzden oluşan Arapça şerhtir.

Bununla birlikte, Abdul Alib. Muhammed b. Huseyin el-Bircendi (XVI yüzyıl) de 935/1528-29 yılında *Muhtasarel-Vikaye*'ye şerh yazmış olup, müellifin elyazma nüshaları Şarkşinaslık Enstitüsü'nün elyazmalar Fonunda korunmaktadır (bkz. Mahmud Hasani. el-Marginani'nin “Hidaye” eseri ve ona yazılan şerhler. – Taşkent: A. Kadiri adındaki halk mirasınası yayınevi, 2000. – S. 41).

Mevlana Şemseddin Muhammad b. Husameddin el-Hanafiel-Buhari el-Horasan el-Kühistani (muhtemelen 1483-1556) Buhara'da Ubeydullah Han (1487-1540) döneminde Buhara müftüsü makamında bulunmuş ve kendisinin *Camiel-Rumuz* eseriyle ünlü olmuştur. Bu eser *Muhtasar el-Vikaye*'ye yazılan Arapça dört cüzden oluşan bir şerhtir (bkz. Talabov E. “Cami-r-rumuz” – qimmatli manba // Özbekistanda dünyavi ve dini qadriyatlar uygunligi. – T.: “Taşkent İslam ünivesiteti” naşriyat-matbaa birleşmesi, 2009. – S. 276-278).

el-Kühistani, Sultan Huseyn Baykara devrinde şeyhülislam el-Hirevinin şakirdi olmuş ve Asamidin el-İsfarainî'yle dost olmuştur. “İslam Ansiklopedisi”nde Ahmet Yaman “Kühistanî” adlı araştırmasında 916/1510 sanasında Şah İsmail Hirat'ı istila ettiğinde Şii mezhebinde olmayan Sünni ulemalar azulüm yaptığından dolayı Buhara'ya geldiğini kaydeder. Onu Ubeydullah Han 918/1512 senesinde müftü adadığını yazmaktadır (Ahmet Yaman. Kühistani / TDV İslam Ansiklopedisi. C. 26. – S. 348).

Camii'l-Rumuz şerhler arasında hacimine göre en büyüğü olup, Ubeydullah Han'a adanmıştır. Bundan başka el-Kühistani'nin ondan fazla eserleri mevcut olup, tüm elyazma nüshalarının çoğunluğu Şarkşinaslık Enstitüsü hazinesinde korunmaktadır (bkz. Sobraniye vostochnih rukopiseyakademii naukUzbekskoySSR (SVR). Tom IV. № 3135-3144. / Pod

redaksiyei pri uçastii: A.A.Semenov. – T.: İz-voakademiinavUzSSR, 1952. – S. 243-250; Tom V. № 3208-3809. – S. 201-202; Tom VI. № 4391-4392. – S. 182-183.).

Camiü'l-Rumuz' da 270 tanedan fazlafakih, mufassir, muheddisve baska müellifler adı, 300 dan fazla eserden alınaniktibasve havalelere rastlanılıyor.Bununla beraber, onda görülenfikhi terimlerinkelimeve şeri-terimanlamlarının birerbirerverilmesi eserin önemini yine de yükseltiyor. O yüzden deson yüzyıllarda fıkiha ait terimlerle metinlerin açıklanmasına adanan eserlerinadeta hepsinde mezkur fıkiha ait kaynağa başvurulduğunu görmek mümkün. Özellikle, Bin Abidin (1783-1836) *Raddü'l-Muhtarve Tenkih fetavayiHamidiyye*, Ebdulhey Laknavi (1847-1886) *Umdatü'l-Riaye*, *Talikü'll-Mumuccat*, MuhammedEşref Aliet-Tahanavi (1863-1943) *Keşşafü'lstilahatü'l-FunungibieserlerdeCamiü'l-Rumuz'* dan yeterince faydalanmışlardır.

XVI yüzyılda üç tane *Muhtasarü'l-Vikaye'*ninfarsça şerhleriyazılmıştır. Celaledin Devvani (1427-1502), Muhammad Salah (XVI acp) gibilerinşerhleri esas olarak çeviri karakterini taşımakta olup, onlarda açıklama ve yorumlara çok yer verilmemiştir. Buna rağmen, Muhammad Salah'in Farsça şerhi XIX yüzyılda Türkçeye çevirilmesi onun ayrıca önem taşıdığına delalet etmektedir.

CelaledinMahmudb. Ebu Bekir Göri-MiriSemerkandi (XVI yüzyıl) ünlü fakih Burhaneddin Marğınani(1123-1197)'nin torunudur. Onun bugünlere ulaşan tek eseri*Muhtasarel-Vikaye'*ye yazılmışFarsçaşerhidir. MüellifSamarkant'ta Göri-Mirtürbesine yakın arazide yaşamış olduğundan dolayı Göri-Mirimahlasıylaicat etmiştir. Onun adı geçen şerhi de genelde "Görimiri" adıyla meşhur olmuş, eserden son yüzyıllara kadar medreselerdeyardımcı ders kitabı olarakçok yararlanılmıştır (Buhara medreselerinde okutulmuşbu ve diğer ders kitapları hakkında bakınız: Hanikov N. Opisanıye Buharskogo Hanstva. – Moskva, 1843. – S. 216.).

"Görimiri" şerhiUbaydullah Han'a adanmış olup, Hindistan ve Buhara'dataş baskı usulünde yayımlanmıştır (bkz. Ebdulhakim Şer'iy Juzjani. İslam hukukşunaslığı. Henefimezhebi ve Orta Asya fakihleri. – T.: "Taşkentislam üniversitesi" yayınevi, 2002. – S. 203.).

Adı geçen şerhlerden herhangi birisişimdiye kadarçağdaş yöntemlerle yayımlanmış değildir. Onlar üzerine bilimsel araştırmalar da hemen hemen yok gibidir.

XVI yüzyılda Orta Asya'da *Muhtasarel-Vikaye* üzerine yazılmışşerhlerigözlemek şunu gösteriyor ki, onlarda *Furu el-fıkıh'*açok değer verilmiştir. Aksine,fıkiha ait dönemin bilim adamları tarafından bildirilen görüşlere ve ispat konusunda ayet ve hadislerle başvurma gibi çalışmalara neredeyse rastlanılmıyor. Halbuki,Hirat'tan Mekke'ye taşınan Ali el-Kari (vef. 1605) tarafından *Muhtasarel-Vikaye'*ye yazılan şerh, Hanefilikmezhepininayet ve hadislerdenalınandelilleribirer birersunmasıylaünlü olmuştu.

Genellikle, XVI-XIX yüzyıllarda*Furu el-fıkıh'*indelillerineadlanmış, ehkamsahasına ait OrtaAsya'dayazılmışeserler de rastlanılmıyor.

Şeybaniler döneminde yazılmışilkve ünlüfetvaderlemelerinden iki tanesi Alib. Muhammad Aliel-Kübraviel-Harezmi'ye aittir. O kendi eserleriniŞeybani Han'a adayarak yazdığından dolayı onun XV yüzyıl sonunda Harezmi'dedoğduğu ve XVI yüzyılınbirinci yarısında yaşamış olduğunusöylemek mümkün. Nisbesindekiel-Kübraviterimi onun Kübraviliktarikatınamensup olduğunu gösteriyor. O, ilk eğitimiHarezmi'de almış, Buhara'da müftülük yapmıştır. AliHarezmi'ninbilimsel mirası çok zenginve tümü İslam fıkihasahasına adanmıştır. En büyük eserleri*FetavayiŞeybani*, *Fetavayi Aliyye*gibi eserlerden oluşmakta, onlarkendi ehemmiyetininisonraki dönemlerde de kaybetmediği anlaşılmaktadır. Bu iki fetvadan alınaniktibaslara XVI-XIX yüzyıllarda yazılmış "Cöng" derlemelerive rivayetbelgelerinde rastlanılıyor.

*FetavayiŞeybani*43 kitaba bölünmüş ve fıkihi meseleler anlatılmaktadır.Eserin Şarkşunaslık Enstütüsününelyazmalar fonunda 15 civarında nüshası bulunmaktadır. Onlardan iki nüshası müellifinin elyazması olup, mühtemelen müellif kendi eli ile yazılmıştır. Bu eser Hanefi fıkihında en ünlü sayılan *el-Hidaye* eserinin bablarına taklid yoluyla yazılmıştır.

XVI yüzyılda Müftüyi kelan adıyla şöhret kazanan Muhammad b. BabaSemerkandida birkaç fıkıha aiteserler yazmıştır. Özellikle, o fetvaderlemesinden ibareteseriyle ünlü idi. Eser halk arasında *Fetavayi Semerkandi* adıyla bilinmekteydi. Müellifin kendisi onu *Favaidi Semerkandi* diye adlandırmıştır (Şarkşunaslık enstütüsü hazinesi, elyazma: № 2638/V. – S. 177⁶-313⁶).

Müellif kendi döneminde çok yaygınlaşmış fıkıha ait meselelere cevaplar aramış, ünlü olan *fıkıha ait rivayetler* metinlerini toplamaya çalışmıştır. Onda tecrübede çok kullanan ve yaygın olan meselelere toplanmış olduğundan dolayı Şeybaniler dönemi fıkıh gelişmesini araştırmada önemlidir. Şimdiye kadar malûm olan rivayet metinlerinde “bu ehli Buharanın fetvası”, “bu ehli Taşkentin fetvası” tabirlerinin görüldüğü dönemde Maverannehir’in merkezî şehirlerinde hangî fıkıha ait metinler ve hukuk meseleleri geniş yaygın olduğu gözlemlenebilir. Ayrıca rivayetlerin altında buna müellif döneminde kimler, hangî müftüve ulemalar fetva verdiği de söylenmiştir ki, bu ise ulemaların faaliyetini öğrenmek için de eserin önemini arttırır.

Mir Habibullah b. Kadı Mir Celaleddin el-Huseyni de kendi döneminde önemli sayılan fıkıha ait meseleleri bir araya getirip, bir fetva kitabı yazmıştır. O, şeyhülislam Hoca Haşimi es-Sıddîki (1438-1528) neslinden olup, *Müzekkiri Ehab*’da o ve diğer oğlu Nizameddin Yahya’ya dair bilgiler görülmektedir (bkz. Hasan hoca Nisari. *Muzakkiri ahab / Fors tilidan İsmail Bekcan tarcıması*. – Taşkent: A. Kadiri adındaki halk merasınası, 1993. – B. 148-150; 201-202.).

Adı geçen fetva derlemesi Ubeydullah Han’a adanmış, ancak; 1182/1769 yıl Muhammed Şerif b. Muhammed Rahim Cuybarı tarafından yapılan müstensihde onun Hocai Cuybari’ye adandığı kaydı geçmektedir (Şarkşunaslık enstütüsü hazinesi, elyazma: № 12809. – V. 2^a). Derlemede esas olarak XVI yüzyılda çok kullanılan *rivayet* belgelerinden yazma örnekler sunulmuştur (Adı geçen elyazma nüshasında her bir rivayetten sonra Kadı İbadullah b. Kadı Hoca Arif el-Buhari’nin 1160/1747 yılına ait yuvarlak mührü basıldığı görülür).

Muhammed Emin b. Abdullah el-Mominabadi da kendisinin *Fatavayi Eminiyeye* adlı fetva derlemesiyle tarihe geçmiştir. Mominabad Buhara’ya ait olan bir köyün adıdır. Onun yine *Cöng, Şerh-i Fikih-i Kaydani* adlı eserleri bulunmaktadır. Yazar XVI yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır. Onun hayatına dair bilgiler ilk defa *Müzekkiri’l-Ehab*’da kaydedilmiştir (bkz. Hasan hoca Nisari. *Muzakkiri ahab / Fors tilidan İsmail Bekcan tarcıması*. – Taşkent: A. Kadiri adındaki halk merasınası, 1993. – s. 230-231).

Kitab-i Seydiyye (“Avname”) adlı eser Ali el-Harezmi’ye ait olup, eser *Furuel-fıkıh* tarzındadır. Eser giriş, 15 makale ve sonuçtan ibarettir. Eserde avın şeri ve kanuni şartları açıklanmış. On birinci makalede medeni, vahşi ve su hayvanları hem de onların şeri ve tıbbî hükümleri hakkında bahsedilmiştir. Faydalı yönü, tüketim için yararlı olup olmadığı, tıbbî yöntemleri zikredilmiş, yaklaşık 220 hayvan hakkında hikaye ve rivayetler getirilmiştir.

Furuel-fıkıh’ın şurutsahasına ait önemliler Ali el-Harezmi’ye aittir. *Oel-Camiü’l-Aliyyefi-l-Vasayikeş-Şeriyye ve-s-Sicillat el-Meriyye* (“Riayet edilensicillat ve şerivesikalarda yüksek derleme”) diye adlandırılmış olup, Şarkşunaslık Enstütüsü hazinesinde 9138 tertip rakamıyla saklanmaktadır. Bu eser ikideferden ibarettir. Birinci deftere 25 tane makale, ikincisine 34 tane makale alınmıştır. En sonunda sonuç kısmı da bulunmaktadır. Bu nüsha Hive hani Allah-Kuli Bahadır Han (1825-1842) sarayı kütüphanesine aittir. Eserde kadılıklarda iş yapmak için belgelerle çalışmak, belgelerden örnekler, onların teorik yönlerine dair bilgiler bulunuyor. Bu eser XVI yüzyılda çok ünlü olmuştur. Yukarıda adı geçen Müftü kelan Semerkandi kendisinin *Favaidrisalesine* yazdığı eklemelerde bu eserin nüshasını Buhara’da bulunduğunu zikretmiştir. Bu yerde müellif Mevlana Hoca Ali el-Müftüdiye *Umdetü’l-Fukahava-l-Muftuyyin* “Fakihler ve müftüler üstünü, desteği”) denilen şerefli ünvanla dile alınmıştır (Muhammad bin Baba

kelanmüftüSemerkandi. FavaidiMolla Kelan. Şarkşunaslık Enstütüsü, elyazma № 2638/VI. – V. 317^a).

İslamdakimuhtasiplik – mirşepelikve nezaratenstütüsünüaraştırmada Ali Harezmi'nin *Fevaid* “Faydalar” eserinin ehemmiyeti büyüktür. Fars dilinde yazılmış bueserde müellif Şeybani Han'adevlet yönetiminden elere dikkatli olmak gerektiğini gösteriyor, devletin zengin olması için gerekli faydalar hakkında detaylı şeyler söylüyor. Eser sonunda muhtasiplar nelere yapması gerektiği, nasıl karakterler a sahip olması, nasıl faaliyet göstermesi lazım olduğubikonular da yazılmıştır. Eserde devletin manevigelişmesinde lazım olan edep ahlak, milli gelenekler konu edinmiştir. Eser dört tane meclis (bölüm) e ayrılmıştır. Her biri birer meclis “kanun”, “zarb”, “metlep” gibifasillara ayrılmıştır.

Edepü'l-Kaza – hükümyapma edepleri konusuna adanansa ha olup, onda Kadı nasıl olması, nasıl davranması gerektiği, hükümü nasıl yapması, başka kadılar ve halkla ilişkileri, kadılığın nerede bulunması, nasıl olması, kadı ve kadılık çalışanlarının faaliyetigibi meseleler analizedilmiştir. *Edepü'l-Kaza* sahasına müftülerin fetva verme edepleri, fetva nevislik kuralları, fetva isteyen insanların edepleri hakkında söylenen eserleride eklemek mümkündür. Maverannehir'de bu konuya aiteserler *Adapü'l-Müftünve-l-Mustaftin* (“Fetva veren ve fetva isteyenlerin edebi”), *Tebşirat'l-Müftü* (“Müftülerin öğütü”) gibilerenünlüler isayılır.

Maverannehir'de XVI yüzyılda yazılan *Tebşiratü'l-Müftü*'nün müellifi belirsiz olup, Sultan Abdulletif Han'a adandığı bilinmektedir. Eser önsöz, 8 tane bölüm ve 600 den fazla küçük fasillerden ibarettir. Bununla beraber, 20'yeyakın “tenbih” diye adlandırılmış küçük bölümler mevcuttur. Şarkşunaslık Enstütüsü hazinesinde bu eserin 4 tane elyazmanüşhası bulunmaktadır. Ondafıkıh ilminin fazileti, fetva vermek şartları, müftü olmak için gerekli olan şartlar, fetva vermek edepleri detaylı olarak söylenmiştir. Özellikle, *tercih* kuralları fıkıh kaynaklarından alınmış örneklerle anlatılmıştır. Böylece müftüler nasıl kaynakları kullanması gerektiği teori bakımından isbatlanmıştır. Genellikle, eser Şeybaniler dönemi fıkıh kaynaklarını, müftüler faaliyetlerini öğrenmekde önemlidir.

İslami bilimler sırasında yer alan *faraiz* – mirastaksimibilimi XVI yüzyılda Maverannehir'de kendisine uygun olarak gelişmiştir. Bu döneme ait biz beş tane eser yazılmış olduğunu biliyoruz. Onlardan dört tanesi Müftü-i kelan Semerkandi hem de Muhammed Emin Mominabadi'ye aittir. Bu eserler *faraiz* teori yönlerinin anlatmaktadır. *Faraiz* sahasında arif metik kurallar ve cebir denklemler geniş kullandığından dolayı Müftü-i kelan Semerkandi'nin cebir sahasına ait küçük hacimli risalesi önem arz etmiştir. Muhammed Ehsigikendisinin *Tühfatü'l-İhvan* (“Dostlara hediyeye”) adlı eserini *faraiz* ilmine adanmış olup, eseri şiirsel yolla yazmıştır. Müellifin kişiliğine dair bilgiler rastlanılmıyor.

XVI-XIX yüzyıllar Maverannehir fıkıhekolunungelişmesinde “Cöng” adlı derlemelerin önemli yeri vardır. “Cöng”lerin ilk nüshaları XVI yüzyıla ait olup, Orta Asya'da müftü, kadı ve fakihler tarafından yazılan fıkıha ait meseleler derlemelerinden oluşmaktadır. Onlarda önceki dönemlerde yazılmış fıkıha ait kaynaklardaki iktibaslar konulara göre yer almıştır. Burada şunu belirtmek gerekir ki, “Cöng”ler Orta Asya fakihlerinin icat mahsulu olup, “Cöng-i Rivayet”, “Cöng-i Muhtasar”, “Cöng-i Mahzarat”, “Cöng-i Fetava” ve başka adlarla adlandırılmıştır. Onlardan birer nüshası Orta Asya'daki her kadılığın kütüphanesinde bulundurulmuştur.

“Cöng”lerde halk arasında çok yaygınlanmış hukuki meseleler, vatandaşlar tarafından verilen suallara cevap fetvaları, müftülük ve kadılıklarda kullanılan şeririvayetlerin yazmaları yer almıştır. Bu ise “Cöng” adlı fıkıh derlemelerinin Orta Asya'da Hanefilik fıkıhı tecrübesinde kullanım pratiğindedir büyük önem taşıdığına delalet eder. Özellikle, “Cöng”lerde bulunarak, asıl nüshaları günümüze kadar ulaşmayan XVI-XVIII yüzyıllara ait *şeririvayetler* metinlerinin incelenmesinde onların ayrıca yeri vardır. Genellikle, “Cöng” derlemelerinin XVI-XX yüzyıl Orta Asya Hanlıklarında fıkıh gelişmesini araştırmada ehemmiyeti sonsuzdur.

MaverannehirfıkıhtarihindeŞeybaniler dönemi durgunluk, daha doğrusuperakendelikdönemiolarak sayılır (Aslında, Maverannehirfıkıhtarihi XIV yüzyıla kadardönemlere ayrılmış halde araştırılmıştır. Bununla beraber XIII-XIV yüzyıllara dadurgunluk dönemideniliyor. Bizim araştırdığımız Şeybanilerdönemifıkıh sahası durgunluk veya perakendelikdönemi olarak adlandırılması da düşündürücüdür). Ulemalaryeni yenifetavakitapları yazmadan öncekidönemlerde yazılan fetvalara dayanmışlardır. Ama, bu dönemde Maverannehir'dedeHanefilikfıkıhında bir kaçünlük kitabın (örneğin, *Muhtasar'ül-Vikaye*'nin birkaç şerhi), fetavalar (örneğin, *Fetavayi-Şeybaniyye*, *Fetavayi-Aliyye*, *FetavayiSemerkandiyye*, *Fetavayi-Eminiyyegibiler*) yazıldığı görülmektedir. Şeybanilerdöneminde *sulel-fıkıh* sahasında birer tane esere rastlanılmamakta, bu sahadakieserlere şerhler de yazılmadığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra, *Furuel-fıkıhınahkam, hilaf, siyarsahasına* ait eserlere de rastlanılmıyor.

Kısacası, Şeybaniler döneminde yazılmış fıkıha ait kaynaklar sonrakidönemlerde de Maverannehir fakih ve kadıları, ulema ve öğrenciler için önemli ders kitapları olduğuna delalet eder. Bu dönemdeki fıkıh – İslam hukukunun gelişmesini araştırmak İslam tarihi, özellikle Orta Asya tarihini yeni sayıfalarını açmaya yardımcı olacaktır.

Kaynakça

1. Ebdulhakim Şer'iy Juzjani. İslam hukukşunashğı. Hanefimezhebi ve Orta Asya fakihlari. – Taşkent: “Taşkent İslam ünivesiteti” yayınevi, 2002.
2. Hanikov N. Opisaniye Buharskogo Hanstva. – Moskva, 1843.
3. Hasan hoca Nisari. Muzakkiri ahabab / Fors tilidan İsmail Bekcan tarcimasi. – Taşkent: A. Kadiri adındaki halk merasinaşriyati, 1993.
4. Mahmud Hasani. el-Marginani'nin “Hidaye” eseri ve ona yazılan şerhler. – Taşkent: A. Kadiri adındaki halk mirasinaşriyati, 2000.
5. Muhammad bin Baba kalan müftü Semerkandi. Favaidi Mulla Kelan. Şarkşunashlık enstütüsü, el yazma № 2638/VI. – V. 317^a
6. Muhammad Salih. Şeybaniname / Yayına hazırlayan ve önsöz müellifi E. Şadiev. – Taşkent: G. Gulam adındaki edebiyat ve sanat yayınevi, 1989.
7. Sobraniye vostochnih rukopisey akademi nauk Uzbekskoy SSR (SVR) / Pod redaksiye pri uçastii: A. A. Semenov. – T.: İz-voakademi in nauk UzSSR, 1952.
8. Şeyh Muhammad Sadik Muhammad Yusuf. Kifaya şerhi. Muhtasari Vikaye. I-cuz. – Taşkent: Şark, 2008.
9. Talabov E. “Cami-r-rumuz” – qimmatli manba // Özbekistanda dünyavi ve dini qadriyatlar uygunligi. – T.: “Taşkent İslam ünivesiteti” naşriyat-matbaa birlaşmasi, 2009.
10. Ahmet Yaman. Kuhistani / TDV İslam Ansiklopedisi.

HİNT ALT KITASINDA HANEFÎ GELENEĞİ: BÂBÜRLÜLER DÖNEMİ

The Tradition of Hanafi Sect in Indian Subcontinent: The Mughal Period

Ahmet AYDIN¹

Özet

Bu çalışma Hanefî mezhebinin yayıldığı coğrafyalardan biri olarak Hindistan'da Bâbürlüler (1526-1857) dönemindeki Hanefî fıkıh tatbikatını ele almayı hedeflemektedir. Hindistan'daki Türk-İslam hâkimiyetinin en geniş ve sistemli hale ulaştığı Bâbürlüler devrinde Hanefî mezhebinin yayıldığı bölgeler, önde gelen fıkıh âlimleri, fetvâ ve kaza uygulamaları, İslam coğrafyasındaki Hanefî ulemâ arasında kabul görmüş müstakil fıkıh metinleri ve şerhler ile medreselerdeki Hanefî fıkıh eğitimi bu tebliğde konu edilecektir. Bâbürlü devletinin kurucusu Bâbür Şâh'ın manzum ilmihal literatürü içinde sayılan Hanefî fikhına dair *Mübeyyen Der Fıkh* adlı eseri başta olmak üzere bu dönemde oluşan zengin Hanefî fıkıh mirası tanıtılmaya çalışılacak ve *Fetevâ-i Âlemgiriyye* gibi Osmanlı fıkıh düşüncesi üzerinde etkisi olan kitaplar bu kapsamda inceleme konusu edilecektir. Ayrıca bu tebliğde Molla Cîven, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Abdülhay el-Leknevî gibi gerek Osmanlı dünyasında gerekse Hintli fıkıh âlimleri arasında şöhret bulan isimler hakkında bilgi verilecektir. Bâbürlüler döneminde Hanefî ve Şâfiî mezheplerini birleştirmeye yönelik bir girişim de bu araştırmada ele alınacaktır. Hint alt kıtasında bu dönemde okutulan metinler ile Osmanlı medrese müfredâtlarında yer alan fıkıh kitapları mukayeseli bir yaklaşımla karşılaştırılmaya çalışılacaktır. Bu çalışmanın Türkiye'de Hint alt kıtasındaki fıkıh mirasına dair yok mesâbesinde olan çalışmalara mütevazı bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hint alt kıtası, Bâbürlüler, Hanefî Mezhebi, Fıkıh Eğitimi, Şah Veliyyullah.

Abstract

This work aims to examine the Hanafi fiqh practice in India during the Mughal Period (1526-1857) as one of the geographical regions spreading the Hanafi sect. This paper will discuss the divisions of Hanafi sect, the leading fiqh scholars, fatwa and accident applications, the independent fiqh texts and commentaries accepted in the Islamic world and the Hanafi fiqh education in the madrasah, during the Mughal Period, when the Turkish-Islamic dominance in India has become the widest and systematic. The wealthy Hanafi legacy of this period will be tried to be introduced, especially the works of *Mubeyyen Der Fıkh* regarding the Hanafi fiqh and the books which have an effect on the Ottoman fiqh thought such as *Fetava-i Alemgiriyye*. Moreover, this paper will give information about names such as Molla Civen, Shah Waliullah and Abdulhay al-Leknawi, who find fame among the scholars of the Ottoman world and Indian fiqh scholars. An attempt to unite Hanafi and Shafi sects in the Mughal Period will also be examined in this research. The texts taught in the Indian subcontinent in this period and the fiqh books in the Ottoman madrasa curricula will be compared with a comparative approach. It is thought that this study will contribute modestly to the few studies in Turkey on the fiqh heritage of the Indian subcontinent.

Key Words: Indian subcontinent, The Mughal State, Hanafi Sect, Fiqh Education, Shah Waliullah.

¹ Yrd.Doç.Dr., Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, ahmetydin@gmail.com

GİRİŞ

Hanefî mezhebinin yayılma gösterdiği medeniyet merkezlerinden birini Hint alt kıtası oluşturmaktadır (Abdülhay el-Hasenî, 1983, s. 103; Sıddık Hasan Han, 1978, s. 410). Gazneliler (Bayur, 1947, s. 233-234, 239; Nizami, 1998, s. 86) ve fıkıh ilmi sahasında önemli çalışmaların yapıldığı Delhi Türk Sultanlığı (Zafarul İslam, 1996, s. 57-66; Bayur, 1947, 359-360) sonrasında mezhebin bu bölgede yayılmasında özellikle Bâbürlü Devleti'nin büyük rolü bulunduğu söylenebilir. Bâbürlüler öncesinde bölgeye hakim olan ve Türk sultanlar tarafından idare edilen Delhi Sultanlığı (1206-1526) Hindistan'ın sosyo-ekonomik ve siyasi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Delhi Sultanlığı döneminde mahalli devletler tek bir merkezî yönetim altında toplanmış başta Delhi'de olmak üzere mimari eserler inşa edilmiş ve Moğol işgalinden kaçan âlimler davet edilerek Delhi bir ilim ve kültür merkezi haline getirilmiştir. 1481'den sonra söz konusu bu merkezi idare bozularak farklı şehir ve bölgelerde küçük hânedanlık ve sultanlıklar meydana gelmiş (Özcan, 1998, s. 76; Bayur, 1947, s. 377-467) ve Kabil merkezli bir devlet kurmuş olan Bâbür Şah 1526 yılında son Delhi Sultanlığı hükümdarı İbrahim-i Lûdî'yi öldürerek Bâbürlü Devleti'ni kurmuştur (Farooqi, 1994, s. 131). Otobiyografi geleneğinin klasikleri arasında sayılan *Bâbürnâme*'sinde (Akün, 1994, s. 405; Köprülü, 1979, s. 184) Bâbür Hindistan'ı fetih sürecini de anlatmaktadır. Hindistan halkının büyük kısmının kâfir olduğu, kendilerinde güzellik, iyi muâmele ve terbiye, zevk ve edep, cömertlik, usul, intizam, kâide ve düzen anlayışı bulunmadığından bahseden Bâbür bu bölgede hüküm süren kâfir bir racanın müslümanların şehirlerini ele geçirdiğini, mescitleri tahrip ettiğini, müslümanları esir ettiğini, Delhi ve Gücerat gibi şehirlerdeki sultanların ona mukâvemet edemediklerini dile getirmektedir. Delhi'yi ele geçirdiği sırada burada gördüğü imaretler ve camilerden bahseden Bâbür genel itibarıyla Hindistan'daki çarşılarda medrese ve hamam bulunmadığına dikkati çekmekte ve hânedânlıklarda bulunan klasik eserler açısından zengin kütüphanelerden söz etmektedir. Zira Delhi Türk Sultanlığı döneminde yukarıda ifade edildiği üzere ilim merkezi olan Delhi'de çok sayıda medrese inşâ edilerek öğrencilerin desteklendiği bilinmekle (Bayur, 1947, s. 359) birlikte Bâbür'ün tespit ettiği üzere medreselerin Hindistan'da müslümanların elindeki tüm topraklarda yaygınlaştırılmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tespit sözü edilen dönemde siyasî krizler sebebiyle eğitim faaliyetlerinin giderek zayıflamış olduğuna işaretir (Bayur, 1947, s. 493-494). Onun gezdiği şehirlerde bahsettiği tek medrese hizmetindeki Guvâlyâr vâlisinin bu şehirde yaptırmış olduğu medresedir (Bâbür, 2006, s. 462, 472, 474-475, 505, 569). Kendisi de bir Hanefî fakih olan Bâbür'den itibaren Bâbürlü hükümdarları bu mezhepten kadılar ve müftüler tayin ederek mezhebin bölgede güçlenmesini sağlamış ve kurdukları medreseler ile Hanefî fıkıh eğitimini düzenli ve sistemli hale getirmişlerdir.

Bu çalışma yaklaşık 330 yıl hüküm süren ve 1857'de İngilizler tarafından hâkimiyetine son verilen Bâbürlü devletindeki Hanefî fıkıh geleneğini incelemeyi hedeflemektedir. Söz konusu bu uzun zaman dilimi içerisinde gerek fıkıh âlimleri ve eserleri gerekse fıkıh problemlerine dair bu çok boyutlu ve kapsamlı mevzuu kuşatıcı bir çalışma yapma iddiasını taşımayan bu tebliğ Bâbürlü fıkıh mirasına dair bir takım bilgiler sunmayı ve genel bir çerçeve çizmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda söz konusu bu dönemde yetişmiş önde gelen fıkıh âlimleri, fetvâ ve kaza uygulamaları, gelişen fıkıh literatürü ve İslam coğrafyasındaki Hanefî fakihleri arasında kabul görmüş müstakil fıkıh metinleri ve şerhler ile medreselerdeki Hanefî fıkıh eğitimine dair bu tebliğde bilgi verilmeye çalışılacaktır. Hint alt kıtasındaki fıkıh mirasına yönelik Türkiye akademiasındaki çalışmaların oldukça zayıf kaldığına da bu bağlamda işaret etmek gerekir.

Bâbürlüler Döneminde Oluşan Fıkıh Mirası

Hint alt kıtasındaki müslümanlar arasında erken dönemden itibaren Hanefîlik yayılmış olmakla birlikte Hindistan'ın güneybatı kıyı şeridindeki Malabar ve güneydoğusundaki sahil kentlerinden biri olan Madras gibi kıyı bölgelerindeki az sayıda şehrin Şâfiî mezhebine

müntesip olduğu ve 19. yüzyıla kadar bu mezhep mensuplarının varlıklarını devam ettirdikleri bilinmektedir. Mâlikilik ve Hanbelîlik ise buraya ticaret için gelen söz konusu mezheplere müntesip tüccarların dışında bu bölgede varlık gösterememiştir. XIV. yüzyılda bu bölgeyi ziyaret eden İbn Battuta'nın tespitleri de bu duruma işaret etmektedir. Delhi Türk Sultanlığı döneminde Hindistan'a ulaşan İbn Battuta Delhi'ye kadı olarak atanmıştır. Bu durum karşısında kendisinin Mâlikî, buradaki insanların tamamının ise Hanefî olduklarını söyleyerek bu görevi yerine getiremeyeceği konusundaki endişesini ifade etmiştir. Onun bu bölgede gezdiği bazı şehirlerde Şâfî mezhebi müntesibi âlimler bulunduğuna işaret ettiği de görülür (İbn Battuta, 2004, s. 737). Bölgedeki Hanefî varlığı erken dönemden itibaren zengin bir literatürün oluşmasını imkân vermiştir. Bâbürlüler dönemi bölgedeki Hanefî fıkıh çalışmalarının en kapsamlı ve sistematik hale ulaştığı zaman dilimidir.

Bâbürlü dönemi fıkıh çalışmalarını devletin kurucusu olan Bâbür Şah'ın ilmihal türüne dair Çağatayca kaleme aldığı *Mübeyyen Der Fıkh* adlı manzum eseri ile başlatmak mümkündür. Bâbür'ün Hindistan'ı fethetmesinden kısa bir süre sonra vefat etmesi sebebiyle burada beş yıldan az hükümdarlık yapabirmiştir. Savaşlarla geçen bu beş yıllık süre içerisinde onun ilmî faaliyetlerden ziyâde imar çalışmaları üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir (Bayur, 1947, s. 28-29).

Mübeyyen Bâbür'ün oğullarına akâid ve fıkha dair temel meseleleri öğretmek amacıyla yazdığı 2258 beyitten (Bâbür, 2004, s. 205) oluşan, aruzla yazılmış bir mesnevidir. Hanefî mezhebine göre yazılmış bu çalışma (Bâbür, 1972, s. 345-346) iman, namaz, zekat, oruç ve hac konularını ele alan beş fasıldan oluşmaktadır. Bâbür *Mübeyyen*'i Pencap ve Kandahar yönlerine 1519-1524 tarihleri arasında akınlar yaptığı bir dönemde kaleme almış ve 928 (1522) yılında tamamlamıştır (Bâbür, 2004, s. 205).

Bâbür'ün ilmihalinde ibadetler konusunda bir takım yerel ve örfî uygulamalara değindiği, halk arasında yerleşmiş bidatlere işaret ettiği, ölçü ve miktarları bölgesinde kullanılan birimler üzerinden izah ettiği, yeri geldikçe bazı fıkıh kavramlarını açıkladığı, konuları kendisi ve toplumu için önemli gördüğü meselelerle örneklendirdiği görülür. Fıkıh âlimlerini eleştirdiği hususlara da ulaşılabilen Bâbür'ün mezhep içinde müftâ bih olan hükümlere uygunluk arz etmeyen görüşlere eserinde yer verdiği tespit edilebilmektedir. Az sayıda olmakla birlikte Hanefî mezhebi tarafından savunulmayan görüşlerle de meseleleri hükme bağladığı görülmektedir. Bâbür'ün mezhep içinde ihtilafli olan konularda tercihte bulunduğu ve söz konusu tercihini temellendirmek üzere delillere yer verdiği meseleler bulunmaktadır (Aydın, t.y, s. 1-25). Modern dönemde *Mübeyyen*'i inceleme konusu eden az sayıda araştırma tespit edilebilmektedir. Bu eserle ilgili ilk çalışmalar Bâbür'ün günümüze ulaşmadığı sanılan *Arûz Risâlesi*'nin bulunması (Köprülü, 1934, s. 241) sonrasında bunu ilk ortaya çıkaran kişinin kendisi olduğunu iddia eden Rıza Nur ile bu risaleyi Bibliotheque Nationale'de bir yazma içinde tespit eden Fuad Köprülü'nün birbirlerine karşı kaleme aldıkları yazılardır (Köprülü, 1934, s. 227-235). Bâbür'ün sözü edilen kitabı farklı yazma nüshaları mukayese edilerek Tanju Oral Seyhan tarafından Arap alfabesi ile yazılan Çağatayca'dan latinize edilerek yayına hazırlanmıştır (Bâbür, 2004).

Bâbür'ün Hint topraklarında kısa süren ve savaşlar ile geçen iktidarı döneminde görevleri arasında medreselerin imar edilmesi de bulunan Şöhret-i Âm adı verilen bir müessese kurduğu bilinmektedir (Bayur, 1947, s. 494). Onun vefatından sonra oğlu Hümâyun (1530-1555) tahta geçti ise de Afganlara karşı bu bölgede direnememiş ve İran'a sığınmak zorunda kalmıştır. Onun siyâsî faaliyeti kaybettiği toprakları geri almak yönünde şekillenmiş ve Bâbürlü hâkimiyetini bu bölgede babasından sonra ikinci kere tesis etmiştir. Onun Delhi'de bir medrese inşa ettirdiği kaynaklardaki bilgiler arasındadır (Bayur, 1947, s. 34-61, 494).

Hint alt kıtasındaki Delhi merkezli ilmî faaliyetlerin müslümanlar ve Hindular arasında bu iki dinin benzer ve ortak yönlerini belirleyerek müşterek bayramları ve kanunları olan eklektik bir dini inanç meydana getirmeye çalıştığı Din-i İlâhi (Graham, 1969, s. 107-118) düşüncesi ile tanınan Hümâyun'un oğlu Ekber Şah (1555-1605) zamanında büyük bir

gelişim gösterdiği söylenebilir. İslâmî ilimlerin öğretimine yönelik çabalar bu dönemde sistemli ve kurumsal hale getirilmiştir (Bayur, 1947, s. 74-76, 99-101, 129-137). *Ekbernâme*'de de belirtildiği üzere başta Türkistan olmak üzere farklı ülkelerden ulemadan ve mutasavvıflardan çok sayıda insan Hindistan'a göç etmiş ve bu bölgedeki ilmi çalışmalara katkı sağlamıştır (Bayur, 1947, s. 83). Ekber'in Hanefî ve Şâfîî âlimler arasında fıkıh usulü ve fûrû'-i fıkha dair meseleleri tartışmalarına zemin hazırlayan toplantılar tertip ettiği bilinmektedir (Bayur, 1947, s.101-104).

Ekber döneminde fıkıh ilmi sahasında Abdülhak ed-Dihlevî ve İmam-ı Rabbânî öne çıkmaktadır. Hadis ilmine olan ilginin artmaya başladığı bu dönemde Din-i İlâhî (Bayur, 1947, s. 127; Graham, 1969, s. 107-118) düşüncesinin doğurduğu tartışmaların da etkisi ile Ali el-Muttakî (v. 975/1567) ve Abdülvehhâb el-Muttakî (v. 1001/1592) (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 583-584) gibi bazı isimler Hicâz'a göç edip buraya yerleşmişlerdir. Bu isimler, Hint ulemâsının hadis sahasında Hicâz ile kuracakları bağlantının önemli bir ayağını teşkil etmişlerdir. On altıncı yüzyılda Batılı tüccarların desteği ile Hicâz ile Hindistan arasında kuvvetlenen deniz ulaşımı imkânları da söz konusu irtibatın kolaylaşmasına zemin hazırlamıştır (Aziz Ahmed, 1990, s. 16; a.mlf., 1995, s. 71). Hint alt kıtasında hadis tedrisinin ise İmâm-ı Rabbânî'nin muasırı Abdülhak ed-Dihlevî (v. 1052/1642) ile birlikte XVII. asırda canlanmaya başladığı kabul edilir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 554-555, 557; Rahman Ali, t.y, s. 276-277; Sıddık Hasan Han, 1985, s. 145-146). Tedris ve te'lif faaliyetleri vasıtası ile Hint alt kıtasında hadis ilmini yayan ve bu ilme olan temâyülü arttıran bir isim olarak kabul edilmektedir (Bilgrâmî, 1976, s. 140). Abdülhak ed-Dihlevî'nin meselelerin hadise dayalı delillerini tartışan bir yaklaşımı benimsediği ve Hanefî mezhebinin fûrû'-i fıkha dair görüşlerini hadis temelinde izah ettiği ifade edilmektedir. *Leme'âtü't-tenkih* adlı şerhinde Abdülhak ed-Dihlevî, Hanefî mezhebinin görüşlerini hadis temelinde açıklamıştır. Hint alt kıtasına hükümlerin kaynaklarını araştırma anlayışını getiren ismin Abdülhak ed-Dihlevî olduğu kabul edilmektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 554-555; Özşenel, 1992, s. 48-49; Sıddık Hasan Han, 1978, s. 228; Ghazi, 2002, s. 38-39). Rizvi, Abdülhak ed-Dihlevî'nin *Leme'âtü't-tenkih* adlı eserinin yazılma gâyesinin Hanefî mezhebinin görüşlerini hadise dair delillerinin sıhhatini ortaya koyarak savunmak olduğunu ifade etmiştir (Rizvi, 1965, s. 170). Diyobend Medresesi'nin hocalarından biri olan Ubeydullah es-Sindî de Abdülhak ed-Dihlevî'nin Hanefî mezhebinin görüşlerinin sahih hadislere uygun olduğunu göstermeye çalıştığını kabul eder (Ubeydullah es-Sindî, 1972, s. 85, 400-402). Onun mezhebe olan bağlılığı taklide karşı çıkan ve mezhep birikimini reddeden Ehl-i Hadis cemaatinin meşhur temsilcisi Sıddık Hasan Han tarafından eleştiri konusu olmuştur. Sıddık Hasan Han'a göre Abdülhak ed-Dihlevî hadis sahasında yetmişmiş bir isim olmakla birlikte mutaassıp bir Hanefî fakihidir. Mezhebini savunmak üzere hadisleri te'vil etme yoluna gitmiştir (Sıddık Hasan Han, 1978, s. 229). Nedvî de Sıddık Hasan Han'ı destekler mahiyette Abdülhak ed-Dihlevî ve takipçilerinin bu sahadaki çalışmalarının, Hanefî imamlarının görüşlerini hadise dayalı olarak yeniden ifade etmeye yönelik olduğunu, bunun tenkit değil bir "teyid" faaliyeti olarak görülebileceğini söyler. Bu nedenle de başarılı olamadığını savunur (Nedvî, 1985, s. 144). Onun Hanefî fıkha dair meşhur çalışmalarından biri de Ebû Hanîfe'nin görüşlerini savunmak üzere kaleme aldığı *Fethu'l-mennân fi te'yîdi mezhebi Nu'mân* adlı eseridir. Abdülhak ed-Dihlevî ve onun en büyük temsilcisi olan oğlu Nurulhak ed-Dihlevî (v. 1092/1681) kanalıyla bir hadis tedris geleneğinin oluştuğu görülür.² Abdülhak ed-Dihlevî

² Abdülhak ed-Dihlevî, döneminin şöhret bulan muhaddislerinden Haydar b. Fîrûz el-Keşmirî (v. 1057/1647), torunu Ebû Rıza b. İsmâil ed-Dihlevî (v. 1063/1652-3), Yakup el-Binânî (1096/1685) ve Delhi'nin önde gelen ilim adamlarından Şâkir Muhammed ed-Dihlevî (1063/1653) gibi isimlerin hadis hocasıdır. Öğrencileri için bkz. Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, II, 525, 469, 666, 536, 650, 744. Babasının en meşhur talebesi olan Ekberâbâd kadısı Nurulhak ed-Dihlevî'den de hadis dersi alan çok sayıda isim olmuştur. Hoca-talebe ilişkisi içerisinde bu isimlerden ders alan öğrenciler için bkz. Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, II, 577, 632, 663, 716, 728, 733, 767, 779, 792, 854.

hadis çalışmaları ile Hanefî fıkıh tarihinin bölgedeki seyrini etkilemiş ve bu dönemden sonra hadis-fıkıh merkezli tartışmalar giderek artmıştır.

Ekber döneminin fıkıh sahasında öne çıkan bir diğer ismi İmâm-ı Rabbânî'dir. XVI. yüzyılda Muhammed Bâki Billah'ın (v. 1012/1603) kanalıyla Hint alt kıtasında yayılmaya başlayan Nakşibendîlik bilhassa, onun halifelerinden İmâm-ı Rabbânî ile Tarikat-ı Müceddidiyye (Şimşek, 2004, s. 53-54) adı verilecek müstakil bir kol içerisinde varlığını sürdürmüştür.

İmâm-ı Rabbânî'nin, dinî uygulamaların aslından uzaklaşan ve bozulan yönlerinin ihyâ edilmesini hedeflemiş ve Hindû merasimlerine katılmak, onların tanrılarına duâ etmek gibi uygulamaları bidat olarak görmüştür (Tosun, 2007, s. 128-130). Onun etrafında gelişen Müceddidî tarikatı, Ekber Şah'ın Din-i İlâhî düşüncesi ile birlikte kuvvet kazanan tevhid düşüncesine muhalif anlayış ve uygulamalara karşı mücadele etmiştir (Graham, 1969, s. 120-121). Müceddidîlik temelde tasavvufî bir hareket olmakla birlikte, İmâm-ı Rabbânî'nin tecdid anlayışının fıkıh ve hadis sahaslarını ilgilendiren yönleri de bulunmaktadır (Alvi, 1994, s. 5-6). İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektubât*'ında Sünnet'e uygun amel etme düşüncesini vurguladığı, mutasavvıfların farzları ve Sünnetler'i terk ederek erbaîn, riyâzât ve mücâhede gibi bazı tasavvufî uygulamalara daha fazla önem vermelerini tenkit ettiği ve tasavvuf ehlini İslâmî ilimlerde kifayetsiz bulduğu görülür. İmâm-ı Rabbânî'ye göre Nakşibendî tarikatı, bu tarikatın alamet-i fârikası olan Sünnet'e sarılıp bidatlerden kaçınma prensibi sayesinde büyük manevî mertebeler elde etmiş, fakat zamanla bidatlerin tarikat içerisinde yer tutması ile bu prensipten uzaklaşmıştır. Zamanla Hindistan'daki yerel dinlerden İslam'a karışan anlayış ve uygulamalar ile mücadele verilmesi bu hareketin karakteristiklerinden biri olmuştur (Erdem, 2006, s. 297-316). İmâm-ı Rabbânî'nin fûrû'-i fıkha dair tartıştığı meşhur meselelerden biri imama uyan kimsenin kıraatı konusudur. İmâm-ı Rabbânî, kıraatın namazın farzlarından biri olmasına ve Fâtihasız namazın kabul edilmeyeceğini bildiren hadise dayanarak cemaatle kılınan namazlarda Fâtiha okunması görüşüne meylettğini söyler. Kıraat konusunda hükmi kıraat yerine hakiki kıraat yapılmasını daha isâbetli bulduğunu ifade eder. Fakat Allah Teâlâ'nın kendisine kıraatı terk etmenin hakikatini gösterdiğini ve hükmi kıraatın daha faziletli olduğunu anladığını belirtir (Tosun, 2007, s. 166).

Bâbürlü sultanları içerisinde Şeriat'a bağlılığı ve dini hassasiyetleri bakımından Şah Cihân'ın oğlu olan ve ondan sonra tahta geçen Evrenzîb Âlemgir (1658-1707) öne çıkmaktadır. Müslümanları Hindulaştırmaya çalışanlara ağır cezalar veren, müslümanların da derslerini takip ettikleri Brahmanlar'ın onları hak yoldan uzaklaştırmaları sebebiyle mabetlerini yıkan, Nevruzu yasaklayan, Şeriat'ın emirlerine uyulmasını denetlemek için muhtesip tayin eden, müzik âletlerini yasaklayan, terkedilmiş olanlar dahil cami ve tekkeleri yeniden imar eden, müderris ve öğrencileri de destekleyen ve halka zarar veren ağır vergilerin bir kısmını da kaldıran Âlemgir Hinduların İslam'a girmeleri için de çaba sarfetmiştir (Bayur, 1947, s. 237-240, 258, 260). Fıkıh sahasına olan en önemli katkısının ise karşılaştıkları meselelere dair zayıf rivâyetler ve ihtilafli görüşler karşısında farklı kaynakları incelemeleri beklenen kadı ve müftülerin kendilerinde yeterli bilgi, kudret ve hazırlık bulunmaması nedeniyle bu faaliyetlerini kolaylaştırmak amacıyla *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'yi hazırlatmasıdır. Onun devrinde fetvaya konu olan meselelerin belirlenmesi ve bir araya getirilmesi görevi Şeyh Nizâm el-Burhanpûrî başkanlığındaki bir heyete verilmiştir (Bayur, 1947, s. 239). Altı cilt olarak hazırlanan bu eser *el-Hidâye*'nin tasnifini esas almakta, temel kaynak olarak *Zâhiru'r-rivâye*'ye dayanmakta ve ilgili mesele hakkında hüküm bulunmadığı durumlarda *Nâdiru'r-rivâye*'deki görüşlere yer vermektedir. Telif tarzı olarak kaynaklardaki görüşleri mümkün mertebe değiştirmeden doğrudan nakletme esasına dayanmaktadır. *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* gerek yazıldığı bölgede gerekse Şam ve Mısır gibi İslam dünyasının medeniyet merkezi olan şehirlerde şöhret bulmuş bir çalışmadır (Abdülhay el-Hasenî, 1983, s. 110-111). Bu eser Osmanlı dönemindeki temel kaynaklar arasına girmiştir. Şeyhülislamlığa bağlı Fetvahâne'nin yerel mahkemelerin kararlarını bozduğu durumlarda verdiği kararın gerekçesini temellendirmek üzere bu fetva kitabının kaynak olarak kullandığı görülmektedir.

(Gümrükçüoğlu, 2012, s. 109, 112.). *Mecelle*'nin maddelerinin kaynaklarını tespit etmek üzere *Mirât-ı Mecelle* ismini verdiği bir eser kaleme alan Mesud Efendi'nin de en sık başvurduğu metin söz konusu bu fetvâ derlemesi olmuştur (Yıldız, Nacar, Kemal ve Tayyip, 2012, s. 102).

Evrengzîb Âlemgir'in iktidarının son yıllarında Şah Veliyyullah dünyaya gelmiştir. Yukarıda bahsi geçen Abdülhak ed-Dihlevî sonrasında fıkıh sahasındaki tartışmaların seyri üzerindeki en etkili ismin Şah Veliyyullah olduğu söylenebilir. İmâm-ı Rabbânî ve takipçilerinin bilhassa tasavvuf sahasındaki faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda, Şah Veliyyullah'ın "tecdîd" kavramına vurgu yapılan bir dönemde yetiştiği söylenebilir. İmâm-ı Rabbânî ile Şah Veliyyullah arasındaki ilişkiyi tartışan Fazlurrahman, Aziz Ahmed, Nedvî, Muhammed Ömer ve Arthur F. Buehler gibi isimler Şah Veliyyullah'ın faaliyetlerini onun başlattığı ıslah ve tecdîd çizgisinin devamı ve bir meyvesi olarak değerlendirmişlerdir (Fazlurrahman, 2002, s. 41; Aziz Ahmed, 2001, s. 536-541; Nedvî, 1983, 332). Sajida S. Alvi, Şah Veliyyullah'ın İmâm-ı Rabbânî'den sonra Hint alt kıtasında müceddid rolünü üstlendiğini, sadece onun değil aynı zamanda Abdülhakîm es-Siyalkûtî ve Abdülhak ed-Dihlevî'nin de ilmî mirasını devraldığını söyleyerek Hint alt kıtasında bir tecdîd geleneğinden bahsetmektedir. Bu gelenek onun âilesi ve öğrencilerinden bazı isimler tarafından devam ettirilmiştir (Alvi, 1994, s. 1, 7). İslam toplumunun çöküşüne bir çözüm bulma arayışında olmaları yönüyle sorunlarının ortak olduğu tespitini yapan A. Ditta Muztar, Şah Veliyyullah'ın düşüncelerinin, İmâm-ı Rabbânî'ye oldukça yakın olduğunu belirtmektedir (Muztar, 1979, s. 201). Nedvî'nin de her iki ismin tenkit ettiği âdet, inanç ve uygulamaları zikrederek aralarındaki paralelliğe dikkat çektiği görülür (Nedvî, 1985, s. 110-111). Şah Veliyyullah'ın ihyâ projesinin yalnızca mutasavvıflara değil, mütekellimîn, fıkıh âlimleri ve muhaddislere de yönelik olması bu projenin Nakşibendî-Müceddidî geleneğinden daha kapsamlı bir faaliyet olduğunu göstermektedir (Metcalf, 1982, s. 46-47). Yukarıda sözü edilen hadis-fıkıh odaklı tartışmaların merkezindeki ismin ihyâ düşüncesini çerçevesinde sahih hadislerle amele vurgu yapan Şah Veliyyullah olduğu söylenebilir. Onun fikhî görüşleri üzerinde aşağıda müstakil olarak durulacaktır.

Şah Veliyyullah'a ile mektuplaştığı bilinen (Şah Veliyyullah, t.y, s. 150) Muhammed Muîn et-Tettevî es-Sindî (v. 1161/1748), onun yaşadığı dönemde hadis-fıkıh merkezli tartışmalara katılan isimlerdendir. Tettevî, *Dirâsâtü'l-lebîb fi'l-üsveti'l-haseneti bi'l-habîb*'inde bölgesinde ders aldığı hocaları hadis bilmemekle ve sahih hadisler ile mezhep imamlarından gelen nakillerin çatışması halinde mezhebin görüşünü tercih etmekle suçlamaktadır. Onun, dönemdeki âlimleri mukallid olmakla tenkit ettiği, Hanefî mezhebinin hadis tenkid kriterlerini eleştirdiği, Ehl-i Beyt ve Ehl-i Medîne'nin icmâsından başkasını kabul etmediği görülür. Buna karşılık Sahâbe ve selef âlimlerinden bir kısmının sahih bir hadise ulaşmaları halinde kendi re'yları ile amel etmeyi bıraktıklarını söyleyerek bu anlayışı savunmaktadır. Şah Veliyyullah'ın bir diğer muasırı olan Abdüllatîf et-Tettevî (v. 1189/1775) *Zebbü Zübâbâti'd-Dirâsât* adlı bir reddiye ile Muhammed Muîn et-Tettevî'ye cevap vermiştir. Hanefî mezhebine özellikle hadis sahasında yöneltilen eleştirilen haksızlığını ortaya koymayı hedefleyen bu eserin ortaya çıkmasında da Şah Veliyyullah'ın etkili olabileceği ifade edilmektedir (Özşenel, Ahatlı, Mehmet ve Erdinç, 2006, s. 109-162).

Evrengzîb Âlemgir'in vefatının ardından Bâbürlü devleti çöküş dönemine girmiştir. Onun vefatından kısa bir süre sonra İngilizler siyasî ve ekonomik bir güç olarak bölgede hâkimiyet kurmuşlar ve sömürgecilik faaliyetleri neticesinde 1857'de Hindistan'ın yönetimini tam olarak ele geçirmişlerdir. Siyasî tehdidin yanı sıra bu dönemde müslümanlar Batı etkisinin tezahürleri olarak, İngilizler'in kültürü, dili, hukuk ve eğitim sistemlerinin benimsetilmesine yönelik baskının doğurduğu problemler ile karşı karşıya kalmışlardır (Metcalf, 1982, s. 152-154; Aziz Ahmed, 1990, s. 29-32; Shafi Ali Khan, 1989, s. 237). Kültürlerini ve felsefî geleneklerini bölgeye taşıyan İngilizler'in müslüman halk üzerindeki faaliyetleri fikhî tartışmalara da konu olmaya başlamıştır. Şah Veliyyullah'ın oğlu Şah

Abdülazîz'den itibaren İngiliz işgali altında kalan ülkenin dâru'l-harp sayılıp sayılmayacağı, İngilizce'nin öğrenilmesi, onların kurdukları okullarda eğitim alınması, teknolojik imkânlardan faydalanılması ve İngilizler'in ürettikleri malların kullanılması gibi sorunlar tartışma konusu olmuş ve onların bölgede yarattıkları sorunlar fıkıh ilmi zemininde ele alınmıştır. Seyyid Ahmed Han gibi modernizmin öncülüğünü yapan ve modernist görüşleri çerçevesinde İslam geleneğini sorgulayan isimler bu süreçte ortaya çıkmışlardır.

Bâbürlüler'in bahsedilen çöküş döneminde yaşanan fıkıh ilmi merkezli tartışmalarda Şah Veliyyullah'ın derin etkisinden bahsetmek mümkündür. Onun etrafında gelişen, hoca-talebe irtibatı ve şeyh-mürîd ilişkisi ile birbirine bağlanan bir ilim çevresi oluşmuş ve bu çevre bugüne kadar varlığını davem ettirmiştir. Dihlevilik kavramı ile ifade edilebilecek bu çevre onun ihyâ düşüncesine dair görüş ve yaklaşımlarını ilmî faaliyetinin merkezine alan, onu bir kaynak kabul eden ve görüşlerini referans noktası sayan ve kendisini onun halefi olarak gören isimlerden müteşekkildir. Bu çevrenin temel karakteristiği Şah Veliyyullah'ın ihyâ projesini devam ettirmesidir. Şah Veliyyullah ile sözü edilen çevre arasındaki en büyük yaklaşım farkı onun takipçilerinin Şah Veliyyullah'ın geleneğini Hanefî mezhebi içerisinde değerlendirmeye olan temâyülleridir. Kendisini müceddid olarak gören Şah Veliyyullah (Şah Veliyyullah, t.y, I, 54; II, 160) fıkıh ilmi zemininde Hanefî ve Şâfiî mezheplerini birleştirdiğini iddia etmekte ve yeni bir intisap anlayışı geliştirmektedir. Bu intisap anlayışının sözü edilen takipçileri tarafından benimsendiğini görmek mümkün değildir (Aydın, 2013, s. 366-393).

Şah Veliyyullah'ın görüşlerinin tesiri ile taklidi ve bir mezhebe bağlanmayı reddeden hatta bu bölgedeki mezhepler olan Hanefî ve Şâfiî mezheplerine uyanları tekfir eden münferit yaklaşımlar zuhur etmiştir. Daha sonra bu anlayışı fikhî faaliyetinin merkezine alan Sıddık Hasan Han'ın öncülüğünü yaptığı Ehl-i Hadis cemaati oluşmuştur. Şah Veliyyullah ve ilmî çevresi 18. yüzyıldan itibaren Hint alt kıtasındaki fikhî tartışmaların seyri üzerinde oldukça etkili olmuş ictihad, taklid, bir mezhebe intisabın anlamı, mezhepler arasında intikal ve sahih rivâyetlerle amel düşünceleri çerçevesinde yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Onların yarattıkları bu tartışmaya katılarak bu düşüncesinin sahiplerine reddiyeler yazan çok sayıda Hanefî fıkıh âlimi tespit edilebilmektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, VII,945, 964, 999, 1023, 1030; VIII, 1164).

Abdülhah el-Hasenî, Şah Veliyyullah sonrasında Hanefî fıkıh âlimleri içerisinde iki çevreden bahsedilebileceği kanaatindedir. Birincisi bir mezhebe intisabı ve mezhep geleneğini savunmakla birlikte ilmî faaliyetini muhakkik bir âlim olarak sürdürenler ikincisi ise mezheplerin delillerini tartışmaksızın taklid edilmesini gerekli ve yeterli görenlerdir. Birinci sınıftaki âlimlere aşağıda üzerinde durulacak olan Abdülhay el-Leknevî'yi, ikinci grubu temsil edenlere ise Fadl Resûl el-Ümevî el-Bedâyûnî'yi örnek vermektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1983, s. 104).

Bâbürlüler'in son döneminde Ferâizi Hareketi olarak şöhret bulan Hanefî mezhebi içerisinde gelişen uç bir yoruma da fıkıh tarihi açısından işaret etmek gerekir. XIX. yüzyılda Mevlana Şeriatullah el-Bengâlî'nin (v. 1840) öncülüğünde teşekkül eden bu hareket farzların yerine getirilmesine yönelik vurgu ve gösterdikleri hassasiyet ile öne çıkmaktadır. Nasların zâhiri ile amel edilmesi, bidatlerden ve cahiliye adeti olarak telakki ettikleri Hint adet ve geleneklerinin terk edilmesi düşüncesi üzerinde bu hareket temerküz eder. Genelde fakir kesimden insanlar tarafından kabul gören ve Doğu Bengal'de yayılmış olan bu hareket kendilerini Hanefî mezhebine ve Ehli Sünnet itikadına nispet etmekle birlikte kendilerinden olmayan Hanefîlerin meclislerine gitmeyi terk eden, onların yemeklerinden, kurban etlerinden yemeyen, onların arkalarında namaz kılmayan hatta onları tekfîre kadar varan bir anlayışı benimsemişlerdir. Bu hareketin mensupları Hacı Şeriatullah'ın bildirdiği dışında bir Şeriat'ın bulunmadığını kabul etmektedirler (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 986-987). Bu harekete girmek için tövbe etmeyi bir şart olarak koşmaktadırlar. Hacı Şeriatullah dönemindeki mutasavvıflara olan eleştirilerinin bir tezahürü olarak kendisine pir yerine üstad denilmesini istemiştir. Onun İngilizlerin elinde olan Hindistan'ı daru'l-harp saydığı ve bundan dolayı Cuma namazlarının kılınamayacağını savunduğu, doğum, ölüm ve muharrem âyındaki tören

ve uygulamalardan insanları menettiği nakledilmektedir (Qureshi, 1995, 365-366).Aşağıda Bâbürlüler döneminde fıkıh ilmin tarihi seyri üzerinde etkili olmuş isimlerin biyografileri ve görüşleri hakkında kısaca bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Dönemin Önde Gelen Fıkıh Âlimleri

Bâbürlü döneminde yetişmiş,fıkıh dersi vermiş, bir kısmı fıkıh usulü sahasında uzmanlaşmış ve birçoğu kadılık ve müftülük görevleri almış çok sayıda Hanefî fıkıh âlime ulaşılabilmektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, V, 461-462, 464, 469, 471, 490, 509, 516, 520, 528, 552, 608, 618, 632, 635, 647, 650, 655; VI, 684, 689, 691, 701, 705, 709, 726, 732, 762, 776; VII, 892, 905, 909, 911, 929, 935). Söz konusu isimlerin birçoğu tabakât kaynaklarında fıkıh ilmi sahalarda dönemlerinin önde gelen isimleri sayılmakla birlikte geride bir eser bırakmamış olmaları, görüşleri hakkında yeterli bilginin bulunmaması, birçoğu yazma halinde olan eserlerine ulaşılamaması gibi bir takım problemlerden dolayı bu bölümde dönemin fıkıh sahasında tebellür etmiş şahsiyetleri arasından seçilmiş bazı isimler hakkında bilgi verilmesiyle yetinilecektir. Fıkıh ilmine dair çalışmaları, hoca-talebe ilişkisi yoluyla oluşturdukları ilmi çevreleri ve sonrası üzerindeki yarattıkları ilmî tesirleri sözü edilen bu tercihin yapılmasındaki başlıca kriterleri oluşturmaktadır. Aşağıda kronolojik olarak yukarıda bir kısmının isimlerine yer verilen fıkıh âlimlerinin hayatları, görüşleri ve tesirleri hakkında bilgi verilmeye çalışacaktır.

Abdülhak ed-Dihlevî

Tam adı Abdülhak b. Seyfeddîn b. Sa'dullah el-Buhârî ed-Dihlevî olan Abdülhak ed-Dihlevî döneminin en meşhur hadis hocasıdır (Abdülhay el-Hasenî, 1999,s. 554-555, 557).Soyu Moğol istilası sebebiyle Buhâra'dan 8./14. yüzyılda Delhi'ye göç eden Aga Muhammed et-Türkî el-Buhârî'ye (ö. 790/1388) dayanır. İlk eğitimini babası Seyfeddin el-Buhârî'den (ö. 990/1582) alan Abdülhak Dihlevî, Delhi medresesinde farklı hocalardan sarf, nahiv, fıkıh, hadis ve akaid dersleri okumuştur. 967/1559 yılında dokuz yaşında iken bir mutasavvıf olan babası vasıtasıyla Kâdirî tarikatına girmiştir (Kugle, 2008, s. 205).

Abdülhak ed-Dihlevî 996/1587 yılında Hicâz'a gitmiş, Mekke'de Abdülvehhâb b. Veliyyullah el-Muttakî'den *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i okumuş ve Ali b. Cârillah b. Zahîrati'l-Kureşî'den hadis öğrenmiş ve burada *Sahîhu'l-Buhârî*'nin ve Irakî'nin hadis usûlüne dair *Elfıyye*'sinin bir kısmını tedarik etmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra Delhi'ye geri dönerek bir medrese kurmuş ve hadis dersleri vermeye başlamıştır. Faaliyetlerini Bâbürlü devletinin başkenti olmasının yanı sıra bölgenin ilim merkezi sayılan Delhi'de sürdürmesiyle bu şehir hadis tedrisi yapılan bir merkez haline gelmiş ve burada çok sayıda öğrenci yetişmiştir. Abdülhak ed-Dihlevî'nin fikhî meselelerin âyet ve hadise dayalı delillerinin tartışılmasını savunan bir anlayışa sahip olduğu söylenmektedir. *Leme'âtü't-tenkîh* adlı şerhinde Abdülhak ed-Dihlevî, Hanefî mezhebinin görüşlerini hadis temelinde açıklamıştır. Bu yaklaşım, fıkıh kitaplarının okutulması yahut da ezberletilmesine dayanan dönemin fıkıh tedris anlayışına muhaliftir. Mehmet Özşenel, Hint alt kıtasına hükümlerin kaynaklarını araştırma anlayışını getiren ismin Abdülhak ed-Dihlevî olduğunu söylemektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 554-555; Özşenel, 1992, s. 48-49; Nedvî, 1985, s. 143; Sıddık Hasan Han, 1978, s. 228; Ghazi, 2002, s. 38-39). Abdülhak Dihlevî, 1052/1642 senesinde Delhi'de vefat etmiştir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 557).

Abdülhak ed-Dihlevî'nin tercüme ve telif olmak üzere çok sayıda eseri bulunmaktadır. Hadis sahasındaki en meşhur ve hacimli eseri Muhammed b. Abdullah et-Tebrizî'nin (ö. 741/1340) *Mişkâtü'l-Mesâbih*'ine yazdığı *Leme'âtü't-tenkîh* adlı Arapça şerhtir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 555).Abdülhak ed-Dihlevî eserinin girişinde Hanefî mezhebinin görüşlerinin sahih rivâyetlere dayandığını, muhalif görüştekilerin Hanefî imâmlarının kıyasa başvurarak sahih rivâyetler ile amel etmedikleri tespitinin hatalı olduğunu ve Ebû Hanefî'nin kendisine kadar sahih bir rivâyet zinciri ile gelen hadislerle amel ettiğini belirtir. Şerhini de bu konuda

yeterli çalışma yapmayan kimselere bu husustaki haklılığını göstermek üzere kaleme aldığı dile getirir (Abdülhak ed-Dihlevî, 2012, s. 18).

Molla Civen

Tam adı Ahmed b. Ebî Sâid b. Ubeydullah el-Leknevî olan Molla Cîven 1047/1638 yılında Leknev yakınlarındaki Emeyti kasabasında doğmuştur. Muhammed Sâdik es-Siterkihi ve Molla Lütfullah'tan ders almış ve Çiştîyye tarikatına girmiştir. Tahsilini tamamladıktan sonra doğduğu kasabada kırk yaşına kadar hocalık yapmıştır. 1087/1676'da Ecmir ve ardından dönemin ilim merkezi olan Delhi'ye giderek tedris faaliyetlerini sürdürmüştür. 1691'de Hicaz'a gitmiş ve orada beş yıla yakın kalmıştır. Hicaz'dan döndükten altı yıl Dekken bölgesine Evrengzîb Âlemgir'in hizmetinde bulunmuş ve yeniden Hicâz'a gitmiştir. Döndükten sonra sırasıyla Emeyti ve Delhi'de hocalık yapan Molla Cîven hayatının son döneminde Emeyti'de bir medrese kurmuş ve 1130/1718'de Delhi'de vefat etmiştir. Gerek Evrengzîb Âlemgir gerekse oğlu I. Bahadır Şah'ın (Şah Âlem) kendisine büyük değer verdiği Molla Civen'in *et-Tefsîru'l-Ahmediyye* adını verdiği bir ahkâm tefsiri bulunmaktadır. Onun en meşhur çalışması ise Neseffî'nin fıkıh usulüne dair *el-Menâr*'na yazdığı *Nûrû'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*'ıdır. Eseri Medine'de bulunduğu sırada iki ay gibi kısa bir sürede kaleme almıştır (Çeker, 1993, s. 35; Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 691-692).

Molla Cîven'in çalışması *el-Menâr*'ın en meşhur ve başta Hint alt kıtasındaki Hanefî fakihleri arasında olmak üzere kabul görmüş şerhlerinden biridir. Hint alt kıtasındaki medreselerde yaygın olarak takip edilen Ders-i Nizâmî adlı müfredatın temel eserlerinden biri Molla Cîven'in mezkur şerhidir. Molla Cîven ihtilafli konularda dört mezhebi görüşünü bazen doğrudan bazen ise dolaylı bir anlatımla nakletmeye çalışan, ayrıca bu görüşlerin delillerine de yer veren bir üslûbu benimsemiştir. Meseleleri ele alış bakımından açık, kolay anlaşılır ve tekrara düşmekten kaçınan bir ifade tarzını benimseyen ve bazı kısımlarda cedelci bir üslûb kullanan Molla Cîven'in ana metindekigörüşleri ve mevcut taksimleri tenkit ettiği hususlara da ulaşılabilmektedir. Onun çalışmasındaki temel kaynağı Fâhru'l-İslâm ismiyle görüşlerine yer verdiği Pezdevî'dir. İbn Melek'in *el-Menâr* şerhinden de birçok defa yararlanan Molla Cîven'in Cessâs, Debûsi ve Serahsî'nin usul eserlerini de kaynak olarak kullandığı tespit edilebilmektedir (Naassan, 2016, s. 967, 969-974, 976, 978-980). Sıddık Hasan Han bu eseri yaş kuru ne her türlü bilgiye yer vermesi sebebiyle kapsam ve muhtevâsı açısından eleştirmiştir (Sıddık Hasan Han, 1978, s. 235).

Şeyh Abdürrahim ed-Dihlevî

Şeyh Abdürrahim Şah Veliyyullah'ın babasıdır ve onun yetişmesindeki en önemli isimlerin başında gelmektedir. Şah Veliyyullah'ın *el-Cüz'ü'l-latîf* te hayatının ilk otuz yılını özetlediği bölümde sanki tek hocasıymış gibi sadece babasından bahseden, onun üzerindeki emeğini birçok kere hayırla yâd eden (Şah Veliyyullah, 1978, s. 193, 194, 195, 196.) ve onun tasavvuf sahasındaki yüksek mertebesine işaret eden (Şah Veliyyullah, t.y, 284-285) ifadeleri babasının Şah Veliyyullah üzerindeki derin tesirinin göstergesidir.

Fıkıhî görüşleri üzerinde kendisinden ders aldığı abisi Ebû'r-Rızâ Muhammed ed-Dihlevî'nin (v. 1101/1689) (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 686) etkili olduğu ifade edilen (Ghazi, 2002, s. 80) Şeyh Abdürrahîm, mantık ve felsefe alanlarında uzman bir isim olan Kâdi Muhammed Eslem el-Herevî'den (v. 1101/1690) ders almıştır (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 817; Ghazi, 2002, s. 80). Hanefî mezhebi müntesibi bir isim olarak tanıtılan Şeyh Abdürrahîm'in (Rahman Ali, t.y, s. 296) tasavvuf sahasında Geylânîyye, Çiştîyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına intisap ettiği bilinmektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 747; Rahman Ali, t.y, s. 296). Şeyh Abdürrahîm'den fıkıh ve hadis sahalarda yazılmış bir eser günümüze ulaşmamıştır. Ancak görüşlerine dair bazı nakiller tespit edilebilmektedir. Şah Veliyyullah, babası hakkında *Bevâriku'l-velâyât* adlı bir risâle kaleme almıştır. Bu risâlede babasının muhakkik bir Hanefî fakih olduğunu, çoğu meselede bu mezhebin görüşüyle amel ettiğini ve İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457) gibi müntesip müctehid mertebesine ulaştığını

belirtir. Bazı konularda ise onun ilgili hadisle ya da Ehl-i Sünnet mezheplerinden birinin isâbetli saydığı bir görüşle amel ettiğini söylemektedir (Şah Veliyyullah, 2007, s. 167; Ubeydullah es-Sindî, 1972, s. 111). Bu anlayışın Şah Veliyyullah'ın mezhepleri birleştirme ve mezhepler arasında intikal konusundaki tasavvurunun temelini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Şah Veliyyullah babasının söz konusu yaklaşımına mezheplerin haber anlayışını simgeleyen tartışmalardan biri olan kırâe halfe'l-imâm meselesinde kırâatı tercih etmesini ve cenâze namazında Hanefilere muhalif olarak Fâtîha okumasını örnek verir (Şah Veliyyullah, 2007, s. 167-168; Nedvî, 1985, s. 73; Ubeydullah es-Sindî, 1972, s. 111). Hatta babası ile İmâm-ı Rabbânî'nin torunu Abdülehad es-Serhendî arasında muktedînin kırâatı hususunda bir tartışma yaşanmıştır (Dar, 2005, s. 25).

Kur'ân ve hadis sahasındaki bilgisine vurgu yaptığı ve Sünnet müdâfililerinden biri saydığı babasının görüşleri içinde öne çıkan üç temel vurguyu Şah Veliyyullah şöyle sıralamaktadır: Sünnet'ten elde edilmiş sahih bir akideye sahip bulunmak, bu meyanda sahih hadis ile amel etmek ve fukâhanın görüşleri arasında Sünnet'e en fazla uygunluk arz edenleri, hadisin zâhirine ve ma'rufuna en yakın olanları ortaya koymak ve sonuncusu ibâdetler hususunda ihlâslı davranmaktır (Şah Veliyyullah, t.y, s. 285). Şah Veliyyullah babasının bazı durumlarda Şâfî mezhebinin görüşüyle amel ettiğini belirtmektedir. Şeyh Abdürrahîm'in oğluna, ihtilâflı görüşleri nasıl uzlaştıracığına gösteren dersler verdiği nakledilmektedir. O, halk arasında yaygın kanaate aykırı bir görüşü, şayet gereksiz, hoş karşılanmayacak bir durum yaratmasından korkuluyor ise alenen söylemekten kaçınmayı sıkça tavsiye etmiştir (Muhammed İkrâm, 1992, s. 535; Ghazi, 2002, s. 80- 81, 84.). Şah Veliyyullah'ın da bu tavsiyeyi benzer bir ifade ile tekrarladığı görülür (Şah Veliyyullah, 2010, s. 55). Babası ile Şah Veliyyullah'ın görüşleri arasındaki benzerliğe dayalı olarak Şah Veliyyullah'ın babasının yaklaşımını tekâmül ettirdiği ileri sürülmektedir (Ghazi, 2002, s. 157). Babasından günümüze ulaşan bir eserin tespit edilememesi bu hoca-talebe ilişkisinin boyutları ve derinliğinin ortaya çıkarılmasının önündeki en büyük engeldir. Şah Veliyyullah'ın babasından yaptığı nakiller bu ilişkinin mahiyeti hakkındaki birinci el tek kaynaktır. Bahsettiği görüşlerinin hiçbirine Şah Veliyyullah'ın bir itiraz yönelttiği görülmemektedir.

Şah Veliyyullah, medresede babasının verdiği tefsir derslerinde hazır bulunduğunu, bu derslerin Kur'ân'ın manası ve sebab-i nüzûlü ile ilgili bilgilere erişmesine katkı sağladığını söyler (Şah Veliyyullah, 1978, s. 195). Şeyh Abdürrahîm, tefsîr derslerinde bir metne bağlı kalınmaksızın, âyetlerin okunarak hoca tarafından tefsirinin yapıldığı bir metot ihdas etmiştir (Jalbani, 1980, s. 18). Tefsîr ilminin tadrîs geleneğine yönelik bir tenkit sayılabilecek bu metodun, talebelerin müfessirlerin ayrıntılı tartışmaları içerisine girmekten ziyâde Kur'ân manası/meâlî üzerinde yoğunlaşmalarını sağladığı ifade edilmektedir. Öyle ki bu yol Şah Veliyyullah ve takipçilerinin karakteristiklerinden biri haline gelmiştir (Ubeydullah es-Sindî, 1972, s. 11; Jalbani, 1980, s. 18). Bununla birlikte Şah Veliyyullah'ın *Tefsîru'l-Beyzâvî*'nin bir kısmını okuduğu dikkate alınrsa, tefsir tadrîs geleneğinin tamamen terk edilmediğini fakat meâl eğitimine ağırlık verildiğini söylemek daha isâbetlidir. Şah Veliyyullah'ın Hicâz yolculuğu öncesinde Farsça bir meâl hazırlamaya başlaması da bu çerçevede değerlendirilebilir. Şah Veliyyullah *Fethu'r-Rahmân* adını verdiği meâlîni, Hicâz'dan döndükten beş yıl sonra tamamlayabilmiştir (Rizvi, 1980, s. 231).

Kimi araştırmacılar Şeyh Abdürrahîm'in Rahimiyye Medresesi'nde kendi tecrübelerine dayalı, Kur'ân ve hadis öğretimi üzerinde odaklanan yeni bir eğitim müfredatı oluşturduğunu ileri sürmektedir (Ghazi, 2002, s. 89). Şah Veliyyullah'ın hadis, fıkıh, tefsir, mantık, felsefe, kelâm ve belâgat gibi ilim sahalarında okuduğu eserler dikkate alındığında bu tespit çok isâbetli değildir. Zira onun okumuş olduğu ders müfredatı, Hint alt kıtasında VII./13. yüzyıldan beri genel hatları ile takip edilmekteydi (Abdülhay el-Hasenî, 1983, s. 11-12). Bununla birlikte Şeyh Abdürrahîm'in, dönemin tadrîs geleneğini ifade eden eserler arasında bir takım tercihlerde bulunduğu söylenebilir.

Mirza Cân-ı Canan

18. yüzyılda Delhi'deki ilmî çevresinin merkez simalarından biri Mirzâ Cânı Cânân'dır (v. 1195/1781). Mirzâ Cânı Cânân, Muhammed Efdal es-Siyalkûtî'den, muhtemelen Şah Veliyyullah ile birlikte hadis dersi almıştır (Abdülhay el-Hasenî, 1999, 706; Sıddık Hasan Han, 1978, 227). Zamanının meşhur Nakşibendî şeyhlerinden olan Sadullah ed-Dihlevî (v. 1140/1727) (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 726) ve Nûr Muhammed el-Bedâyûnî (v. 1135/1723) vasıtası ile Mirzâ Cânı Cânân, Nakşibendîliğin Müceddidiyye koluna intisap etmiştir (Sıddık Hasan Han, 1978, s. 227; Rahman Ali, t.y, s. 495-496). 1747'de Delhi'de Nakşibendî hankâhının şeyhi olmuş ve tanınan bir isim haline gelmiştir. Mirzâ Cânı Cânân daha çok tasavvufî yönü, İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerini savunması ve Müceddidiyye yayma faaliyetleri ile öne çıkmaktadır (Şâh Ğulâm Ali, 2002, s. 117-119, 120-122). Fıkıh sahasında günümüze gelmiş bir eseri tespit edilememekle birlikte fikhî görüşlerine dair bazı nakiller mevcuttur. Hanefî mezhebi müntesibi olan Mirzâ Cânı Cânân'ın (Rahman Ali, t.y, s. 495) mezhebin görüşüne muhalif olsa da sahih hadis ile amel düşüncesine sahip olduğu, fikhî görüşlerin delillerinin araştırılmasını ve Sünnet'e muhalif olanların terk edilmesini savunduğu nakledilmektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 706-707). Hz. Peygamber'den farklı tariklerle nakledilen, neshedildiğine dair bir bilgi bulunmayan, râvileri cerh edilmemiş sahih bir rivâyetle amel etmek yerine adâlet ve zabt sahibi oldukları bilinmeyen kadı ve müftülerin görüşleri ile amel edilmesini eleştiren, hadis öğrenmeyi ve sahih hadisle ameli teşvik eden ifadeleri iktibas edilmektedir (Şâh Ğulâm Ali, 2002, s. 52-53). Bu yaklaşımına, ref' u'l-yedeyn tartışmasında ellerin kaldırılmasını ve cehrî olarak kılınmayan namazlarda Fâtiha okunmasını daha isâbetli sayması örnek verilmektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 707). Onun bir takım meselelerde sahih hadisle amel düşüncesi çerçevesinde İmâm-ı Rabbânî'yi de tenkit ettiği görülür. Kendisine neden tahiyatta şehadet parmağını kaldırarak İmâm-ı Rabbânî'ye muhalefet ettiğini soran bir mektuba cevaben Mirzâ Cânı Canân, onun ictihada dayalı olarak bunu uyguladığını, şehadet parmağının kaldırılacağını gösteren rivâyetlerin ise ictihada tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir. Mirzâ Cânı Canân, mensûh olmayan sahih bir rivâyete ulaşılması durumunda sırf İmâm-ı Rabbânî'ye uygun hareket etme düşüncesiyle rivâyetin hilafına amel edilemeyeceğini savunmaktadır. O Ebû Hanîfe'nin ulaşılan sahih bir hadisin kendi mezhebi olduğunu ifade eden sözlerini bu bağlamda değerlendirir (Şâh Ğulâm Ali, 2002, s. 131-132; Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 707). İmâm-ı Rabbânî'nin hadisteki hükme aykırı amel etmesini izah ederken Mirzâ Cânı Canân, onun bu konudaki rivâyetlerden haberdâr olmaması ihtimalini de göz önünde bulundurur. Bu bağlamda Hint bölgesinde İmâm-ı Rabbânî'nin yaşadığı döneme kadar hadis kitaplarının yaygınlaşmadığı tespitini yapması (Şâh Ğulâm Ali, 2002, s. 132) oldukça dikkat çekicidir. Bu tespit yukarıda bahsedildiği üzere hadis ilminin bölgede yayılmasında Abdülhak ed-Dihlevî'nin önemli etkisi olduğu görüşü ile paralellik arz eder.

Mirzâ Cânı Canân'a, mezhep birikimini dikkate almadan doğrudan hadisle amel edilmesi meselesi bir soru olarak yöneltilmiştir. Mirzâ Cânı Canân'ın bu soruyu, dönemin Hicâz'ının meşhur hocalarından Muhammed Hayat es-Sindî'nin (v. 1163/1749) (Rahman Ali, t.y, s. 427) *Tuhfetü'l-enâm bi'l-hadisi'n-Nebî aleyhi's-selâtu ve's-selâm* adlı risâlesinden ismini vermeden iktibasta bulunarak cevaplamıştır. Hayat es-Sindî, önce Hz. Peygamber'e itaati emreden âyet ve hadislerden bir kısmına yer vermekte, ardından Ebû Hanîfe'nin sahih bir hadisin kendi mezhebi olduğunu ifade eden görüşünü delil getirmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımından hareketle Hayat es-Sindî, hadis ilmi sahasında uzmanlaşmış, nâsih ve mensûh hadisleri bilen ve bir hadisin zayıflığını tespit edebilen bir fakihin sahih bir rivâyetle amel etmesi durumunda mezhebe muhalefet de etse Hanefî mezhebi müntesibi sayılacağını ifade eder. Aksi halde sahih hadisle ameli terk etmeyi Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhalefet olarak mütalaa eder (Şâh Ğulâm Ali, 2002, s. 132). İmâm-ı Rabbânî gibi Mirzâ Cânı Cânân da Hint-İslam toplumunu, insanların bilgisizlikleri yüzünden bidat olan uygulamaları gerçekleştirmeleri, bir takım Hindû âdetleri ve batıl inançlarını benimsemeleri sebebiyle eleştirmişlerdir. Mirzâ Cânı Canân bu yöndeki eleştirileri bağlamında insanlara, davranışlarını

Kur'ân ve Sünnet'i ölçü olarak düzeltmelerini tavsiye etmektedir (Şâh Ğulâm Ali, 2002, s. 54).

Şah Veliyyullah

Tam adı Kutbuddîn Ahmed Veliyyullah b. Abdirrahîm b. Vecihuddîn el-Ömerî ed-Dihlevî (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 858) olan Şah Veliyyullah, 4 Şevvâl 1114 (21 Şubat 1703) Çarşamba günü (Şah Veliyyullah, 1978, s. 191-192), Bâbürlü Devleti'nin başkenti Delhi yakınlarında bulunan Uttar Pradeş bölgesindeki Pühlet köyünde dünyaya gelmiştir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 858). Babası Şeyh Abdürrahîm'in eğitimi için özel bir çaba gösterdiği (Jalbani, 1980, s. 5)Şah Veliyyullah, beş yaşında (1708) ilk hocası olan babasının Delhi'nin Kotla Fîruz Şah bölgesinde kurduğu Rahimiyye Medresesi'nde ders almaya başlamış (Şah Veliyyullah, 1978, s. 193) ve temel eğitimini burada almıştır (Şah Veliyyullah, 1978, s. 195-196; Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 858). Şah Veliyyullah, hadis ilmi sahasında babasından aldığı derslerin yanı sıra dönemin önde gelen hadis hocalarından biri ve Nakşibendî-Müceddidî çizgisini takip eden bir mutasavvıf olan Muhammed Efdal es-Siyalkûti el-Hanefî'ye (v. 1146/1733) talebelik etmiştir (Muhammed İkrâm, t.y, s. 542; Ghazi, 2002, s. 221).Babasından sonra kendisinden en fazla istifade ettiği hocasının Muhammed Efdal es-Siyalkûti olduğu belirtilmektedir (Erdoğan, 2010, s. 260).Şah Veliyyullah ondan *Mişkâtü'l-Mesâbih*, *Sahîhu'l-Buhârî* ve *Kütüb-i Sitte* içerisinde yer alan diğer eserlerin icâzetini almıştır (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 806, 858; Siyalkûti, 1999, s. 29).Şah Veliyyullah'ın babasından tedris ettiği eserler yaşadığı dönemde medreselerde yaygın olarak okutulan çalışmalardır. Bu dönemde medreseler hadis eğitimine ağırlık veren kurumlar olmamışlar ve müfredatlarında sınırlı sayıda hadis ilmine dair esere yer vermişlerdir. Şah Veliyyullah'ın hadis ilmini medrese dışında müstakil bir hocadan tedris etmesi bunun bariz bir göstergesidir. On beş yaşında (1718) Şah Veliyyullah babasına bey'at ederek Nakşibendî tarikatına intisap etmiş ve hocalık pâyesini elde etmiştir (Şah Veliyyullah, 1978, s. 194).

Şah Veliyyullah'ın yaşadığı bölgede hadis ilmine olan ilginin artmaya başladığı bir dönemde eğitim aldığı söylenebilir. Mahmud Ahmed Gazi, yukarık kendisinden bahsedilen Abdülhak ed-Dihlevî'nin bu sahadaki çabasını teslim etmekle birlikte, bir hadis tedris geleneğini Şah Veliyyullah'ın başlattığını ileri sürmektedir (Ghazi, 2002, s. 160-161). Muhammed İkrâm da Abdülhak ed-Dihlevî'den sonra bu bölgede Şah Veliyyullah'ın hadis sahasındaki çalışmalarına dikkat çekmektedir. Şah Veliyyullah sonrasında yetişen muhaddislerin birçoğunun hadis senedlerinin ona dayanması, onun hadis tedrisi sahasındaki başarısının önemli bir kanıtıdır (Muhammed İkrâm, t.y, s. 556-557, 588).Onun gerek babası Şeyh Abdürrahîmgerekse hocası Muhammed Efdal es-Siyalkûti (Ghazi,2002, s. 221) ve dostu Mirzâ Cânî Cânân ile olan ilmî irtibatlarına bakılacak olursa onun Nakşibendî-Müceddidî tarikatına bağlı bir çevre içerisinde yetiştiği söylenebilir. Bu konuya temas eden araştırmacıların Şah Veliyyullah'ın Müceddidî olduğunu kabul ettikleri görülür (Muhammed İkrâm, t.y, s. 538; 2007, s. 138).İmâm-ı Rabbânî'nin, dinî uygulamaların aslından uzaklaşan ve bozulan yönlerinin ihyâ edilmesini hedeflediği ifade edilmektedir. Onun Hindû merasimlerine katılmak, onların tanrılarına duâ etmek gibi bidat olarak görerek tenkit ettiği uygulamalar ile Şah Veliyyullah'ın tenkitleri arasında büyük benzerlikler mevcuttur (Aziz Ahmed, 1995, s. 286).

On beş yaşında babasından hocalık icâzeti alan Şah Veliyyullah, on yedi yaşında (1719) babasını kaybetmiş (Şah Veliyyullah, 1978, s. 196), medresenin idaresi ve hocalığını devralmak zorunda kalmıştır. On iki yıl boyunca aklî ve naklî ilimlerle ilgilendiğini söyleyen Şah Veliyyullah, her ilmi derinlemesine incelediğini, dört mezhebin usûl ve furu' kitaplarını ve dayandıkları rivâyetleri mülâhaza ettiğini belirtir. Şah Veliyyullah uzun süreli bu çalışması ve kendisine ihsan edilen gaybî bir nurun yardımı ile muhaddis fakihlerin yolundan gitmekte karar kıldığını ifade eder (Şah Veliyyullah, 1978, s. 197).Bu ifadeleri ihyâ düşüncesini ilk dile getirişi olarak görülebilir. Ayrıca bu ifadeler Şah Veliyyullah'ın zihninde, Hicâz seyahati ve

orada kuracağı ilmî irtibatlar öncesinde fikhî faaliyetini oturtacağı zemine dair bazı kanaatlerinin kesinleştiğini gösterir. Şah Veliyyullah'ın medresede okuduğu eserlere bakıldığında bir Hanefî fakihi olarak yetiştiği görülür (Muhammed İkrâm, 1992, s. 582). Kendi ifadelerine göre dört mezhebin usûl ve furu'î fıkha dair eserlerini medresede hocalık yapması ile eşzamanlı olarak incelemeye başlamıştır. Şah Veliyyullah, medresenin hocalığını üstlendiği tarihten hac yolculuğuna çıktığı zamana kadarki on iki yıllık süreçte dört mezhebin hangi kaynaklarını okuduğuna *el-Cüz'ü'l-latîf* inde işaret etmemiştir. Fakat *et-Tefhimât*'ında mezheplerin zâhir ve şâzz kavillerini hangi kitaplar ve isimler üzerinden incelediğine dair ifadesi bu kapalılığı giderir. Buna göre Ebû Hanîfe'nin mezhebinde *Zâhiru'r-rivâye*, onun *Usûl-i Hamse* içerisinde yer verdikleri, İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak tasrih ettikleri ve ona dayandırdıklarıdır. İmam Mâlik'in mezhebinde, İbnü'l-Kâsım'ın tasrih ettikleri ve Sahnûn'un *el-Müdevvene*'sinde İmâm Mâlik'in görüşü olarak zikrettikleridir. İmâm Şâfiî'nin mezhebinde ise Râfiî ve Nevevî'nin ona dayandırdığı ve "Şâfiî'nin görüşü böyledir" diyerek tasrih ettikleri ve kendisiyle amel edilmiş meşhûr görüşleridir. Şah Veliyyullah çizdiği bu çerçevenin dışında kalan, mezhep imamlarına atfedilerek kayıt altına alınmamış ve şöhret bulmamış görüşlerin şâzz olduğunu söyler (Şah Veliyyullah, t.y, 208.). Araştırma ile geçen bu uzun zaman zarfında temel eserlerinden hiçbirini henüz kaleme almamıştır.

Şah Veliyyullah'ın *el-Cüz'ü'l-latîf* risâlesini Hicâz'dan döndükten sonra yazdığı anlaşılmaktadır. Bu risâlenin zâhirdeki hedefi bir otobiyografi kaleme almaktır. Onun bu risâleyi yazmasındaki gâyesinin ise Hicâz'a gitmeden önce dört mezhebin birikimini ve dayandıkları rivâyetleri incelediğini belirterek fikhî düşüncelerinin şekillendiğine ve bu dönemdeki ilmî seviyesine işaret etmek olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun ihyâ projesi dört büyük mezhebin görüşlerinin sahih hadislerle arz edilerek bir tenkit sürecinden geçirilmesi düşüncesi üzerinde temerküz etmektedir. Şah Veliyyullah bu risâleyi kaleme alarak zımnen Hicâz'daki ilim çevresinin kendisinde derin bir etki yaratmadığını, ilmî gelişimi üzerinde bir kırılmaya ve temâyüllerini değiştirmesine sebebiyet vermediğini iddia etmektedir. Aksine Şah Veliyyullah, Hicâz'a gitmeden önce mezheplerin görüşlerini sahih hadislerle arz edebilecek yeterli bilgi birikime sahip olduğuna otobiyografisinde dikkati çekmektedir. Hicâz'da kaldığı dönemi hadis ilmi konusunda kendisini geliştirdiği bir süreç olarak tasvir etmesi ve Hicâz dönüşü sonrasındaki ilmî hayatını bu risâlede konu etmemesi bu eseri ile Hicâz'a gitmeden önceki ilmî birikimi üzerinde durmayı hedeflediği kanaatini desteklemektedir.

Şah Veliyyullah, babasının vefâtından on iki yıl sonra Hicâz'a gitmek üzere 1143/1730 yılında Delhi'den yola çıkmıştır (Şah Veliyyullah, 1978, s. 198). 1143/1731 yılında hacını eda eden Şah Veliyyullah, 1144/1732 senesinde Mekke'de kaldığını ve bir süreliğine Medine'yi ziyaret ettiğini söylemektedir (Şah Veliyyullah, 1978, s. 198). Mekke'de ikâmet ettiği süre içerisinde Şah Veliyyullah, dönemin Mekke Müftüsü Tâcüddîn el-Kal'î el-Hanefî'nin *Sahîhu'l-Buhârî* dersini kısa bir süre takip etmiş, ondan *Kütüb-i Sitte*'nin bazı bölümlerini, *el-Muvatta* ve Dârimî'nin *el-Müsned*'ini, İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-Âsâr*'ını ve *el-Muvatta* rivâyetinin bir kısmını okumuş ve icâzet almıştır (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 859; Nedvî, 1985, s. 95-96; Siyalkûtî, 1999, s. 29).

Şah Veliyyullah Medine'de bulunduğu sırada, ilmî seviyesinden övgü ile bahsettiği (Jalbani, 1980, s. 26) Ebû Tâhir Muhammed b. İbrahim el-Kürdî eş-Şâfiî'den (v. 1145/1733) hadis rivâyet etme imkanı bulduğunu söylemektedir. Burada kaldığı sürede Haremeyn'deki diğer hadis hocalarından da hadis rivâyet ettiğini belirtmekle birlikte, otobiyografisinde sadece Ebû Tâhir'in ismine yer vermesi dikkati çeker (Şah Veliyyullah, 1978, s. 198). Onu Hicâz'daki ilmî faaliyetinde en fazla etkileyen ismin Ebû Tâhir olduğu ifade edilmektedir. Şah Veliyyullah Ebû Tâhir'den Mescid-i Nebevî'de *Sahîhu'l-Buhârî*, Dârimî'nin *el-Müsned*'i ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin tamamını, *Sahîhu'l-Müslim*, *Sünenü't-Tirmizî*, *Süneni Ebî Dâvûd*, *Süneni İbn Mâce* ve *el-Muvatta* gibi hadis kaynaklarının bir kısmını okumuştur. Ayrıca ondan Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'ini, Tirmizî'nin *Şemâil*'ini, Kadı İyâz'ın eş-Şifâ'sının bir bölümünü ve Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini tedris etmiştir (Siyalkûtî, 1999, s. 29;

Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 859). Kimi araştırmacılar muhtemelen Şah Veliyyullah'ın Ebû Tâhir'den *er-Risâle*'yi okumasından hareketle, Hicâz'daki faaliyetinin fikhî yönüne ve onun bu yolla Şâfiî fikhini öğrenme imkânı bulduğuna dikkati çekmektedir. Hicâz'da aldığı eğitiminde Şah Veliyyullah'ın hadis sahasında yoğunlaştığı, bu ilme dair birikiminin büyük kısmını buradaki çalışmaları neticesinde elde ettiği söylenebilir (Aydın, 2013, s. 42-43).

Hicâz yolculuğu dönüşünde 1733 yılında Delhi'ye ulaşan Şah Veliyyullah, vefât edinceye kadar bu şehirden bir daha ayrılmamıştır. Hicâz'da aldığı eğitimin, görüştüğü hocaların ve orada elde ettiği ilhamların Şah Veliyyullah üzerindeki etkisinin ülkesine döndüğünde rahatlıkla fark edilebildiği belirtilmektedir (Siyalkûtî, 1999, s. 29; Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 859). Onun fikir dünyasında derin tesiri olduğu kabul edilen bu yolculuğa, Şah Veliyyullah'ın hayatını öncesi ile sonrasını birbirinden ayıracak derecede önem atfedilmektedir (Nedvî, 1985, s. 91). Şah Veliyyullah'ın Hicâz yolculuğu sonrasındaki ilmî faaliyetinin iki ana vechesi vardır. Birincisi babasından devraldığı Rahimiyye Medresesi'ndeki hocalığına yeniden başlaması, ikincisi eserlerinin büyük bir kısmını bu süreçte kaleme almasıdır. Medrese müfredatı içerisinde hadis derslerini arttırması, Şah Veliyyullah'ın eğitim faaliyetinin temel karakteristiklerinden biridir. Yukarıda dikkat çekildiği üzere gençliğinde Şah Veliyyullah, Delhi'de hadis dersi almak üzere medrese dışında müstakil bir hocaya müracaat etmiştir. Hint alt kıtasında hadis ilminin yayılmasında öncü rol oynayan Abdülhak ed-Dihlevî'nin medrese programında hadis ilmine dair sadece *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i okuttuğuna bakılacak olursa Şah Veliyyullah'ın müfredatının hususiyeti ortaya çıkacaktır. Onun hadis sahasındaki faaliyetleri yukarıda işaret edildiği üzere Delhi'de Abdülhak ed-Dihlevî ile kuvvetlenen hadis tedris geleneğinin devam ettirilmesi olarak yorumlanmaktadır (Ghazi, 2002, s. 220). Şah Veliyyullah, 29 Muharrem 1176 Cumartesi (20 Ağustos 1762) günü Delhi'de altmış iki yaşında vefât etmiş ve Münhediyân mahallesindeki kabristana defnedilmiştir (Nedvî, 1985, s. 101, 103; Siyalkûtî, 1999, s. 25; Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 867).

Şah Veliyyullah'ın ihyâ düşüncesini fıkıh, kelâm ve tasavvuf ilimleri olmak üzere üç ana eksen etrafında incelemek mümkündür. Onun ilmî faaliyetinin en esaslı boyutunu ise fikhin teşkil ettiği söylenebilir. Fıkıh disiplini içerisinde yaşadığı toplumun sorunlarını tartışan Şah Veliyyullah'ın tenkitleri yaşadığı yüzyıl ile sınırlı kalmamakta taklid döneminin başlangıcı kabul ettiği hicrî dördüncü asra kadar uzanmaktadır.

Fıkıh düşüncesini müceddidlik iddiası bağlamında tasavvuf ilmi zemininde temellendiren Şah Veliyyullah, fikhî hadise dayalı olarak yeniden inşâ etmek, hadislerdeki sırları, verilen hükümlerdeki maslahatları ve Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'dan getirdiklerini müslümanlara öğretmekle yükümlü kılındığını söyler. Söz konusu inşânın mezhep geleneği içerisinde yapılacağını vurgulayan Şah Veliyyullah bu sahadaki faaliyetini, amellerin Sünnet'e uygun hale getirilmesi ve mezhepler arasındaki ihtilafların ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmak olarak tanımlar (Şah Veliyyullah, t.y, s. 7-8, 111). Hint alt kıtasında yaygınlık kazandığı tespitini yaptığı Hanefî ve Şâfiî mezheplerini birleştirme düşüncesi, onun müslümanlar arasındaki ihtilafı gidermeye yönelik çalışmalarının merkezinde yer alır.

Kendisini mutlak müntesip müctehid olarak gören Şah Veliyyullah görüşlerini mezhep geleneği içerisinde temellendirme yolunu seçmiştir. Mezhep geleneğini reddetmemekle birlikte Şah Veliyyullah'ın intisap düşüncesinin alanını genişletmesi, sahih hadislerle amel etmesi, vurgu çerçevesinde mezhepler arasında intikali savunması gibi görüşlerine dayanarak onun modern dönem öncesinde fıkıh geleneğini eleştiren son isimlerden biri olduğu söylenebilir. Şah Veliyyullah'ın fıkıh düşüncesinin temel karakteristiklerinden biri mezhep geleneğine karşı çıkmaması ve ilmî faaliyetinde bu geleneğin dili, sistematığı ve kavramlarını kullanmasıdır. Mezhep geleneği içerisinde ihyânın nasıl mümkün olacağı sorusu bu çalışmanın problematiklerinden birini teşkil eder. Bu çalışma Şah Veliyyullah'ın ictihad düşüncesini tanımlamayı ve bir mezhebe mensubiyete çizdiği sınırları tespit etmeyi hedeflemektedir.

Bir mezhebe intisabı yaşadığı dönemin gereği olarak gören Şah Veliyyullah'ın mezhep geleneği içerisinde üretilen telif türlerinden herhangi birine dair eser vermemesi dikkat çekicidir. Mezheplerin teşekkül sürecini araştırmayı ve izah etmeyi kendisine mevzu edinen ve bu bakımdan mezhepleri bir inceleme sahası haline getiren Şah Veliyyullah, fıkıh disipliniyle ilgili görüşlerini mezhebi ifade eden fıkıh usûlü ve furu'î fıkha dair bir eserde ortaya koymamaktadır. Görüşlerini *Hüccetullahi'l-bâliğa'sı* ve *el-Muvatta'*ya yazdığı şerhlerde dile getirmiştir. Erken dönem tartışmalarına geri dönülmesi gerektiğini savunan Şah Veliyyullah, mezheplerin ortaya çıkışı öncesindeki meseleleri, mezhep disiplini içerisinde gelişmemiş bir eser olan *el-Muvatta* üzerinden incelemiştir. Bu çalışmanın temel hedeflerinden biri de onun fıkıh düşüncesinin temel tasavvurlarını söz konusu çalışmaları merkezinde tespit etmektir.

Şah Veliyyullah mezhep geleneği içerisindeki bir fikhî faaliyet olarak ictihadı öne çıkarır. Onun ictihadı, sahih hadisle amel düşüncesi ve maslahat kavramları ekseninde tartıştığı görülmektedir. Şah Veliyyullah'ın fıkıh sahasındaki tecdîd faaliyetinin temelinde mezheplerin dayandıkları rivâyetlerin sahih hadis kitaplarına arz edilmesi düşüncesi yer alır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin birikimini ilmî çalışmalarının merkezine alan Şah Veliyyullah, fıkıh sahasındaki ihyâ faaliyetini bu iki mezhebi tek bir mezhep haline getirmek olarak belirlemiştir (Şah Veliyyullah, t.y, s. 279).Şah Veliyyullah aynı zamanda bu düşünceyi mutlak müntesip müctehidin fikhî faaliyetinin merkezine yerleştirir (Şah Veliyyullah, 1978, s. 27-28). Hedefini gerçekleştirmek üzere bu iki mezhebin görüşlerinin *el-Muvatta*, *Sahîhu'l-Buhârî*, *Sahîhu'l-Müslim*, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin *Sünen*'leri olmak üzere müdevven hadis kitaplarına arz edilmesini teklif etmektedir. Bu faaliyet neticesinde sahih rivâyetlere dayandığı anlaşılan görüş kabul edilecek, diğerleri ise terkedilecektir. Şah Veliyyullah, sahih rivâyetlere dayanan mamafih birbirine muhalefet eden görüşlerin varolması halinde her iki görüşle de amel edilmesini isâbetli bulur (Şah Veliyyullah, t.y, 279-280).Bu düşüncesini müceddidlik iddiasıyla irtibatlandırarak Allah'ın, müceddidlere yaptığı ihsan neticesinde farklı temâyüllerin ortadan kalkacağını ve mezheplerin görüşlerinin bir araya geleceğini söyler. Öyle ki müceddidin mezhebi dışında bir mezhebe ittiba etme imkânı kalmaz (Şah Veliyyullah, t.y, s. 109.).

Şah Veliyyullah ictihad düşüncesi çerçevesinde mezhebin görüşüne muhalif kalsa da sahih hadis ile amel edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır (Şah Veliyyullah, t.y, 283).O, mezhep geleneğinin dilini kullanarak ictihad tasavvurunu, bir meselede sahih hadisle amel eden mezhebi tercih etmek olarak ifade eder. Şah Veliyyullah doğrudan sahih hadisle amel değil, bu hadisle amel eden mezhebin görüşüne uymayı savunmaktadır (Şah Veliyyullah, t.y, 242).Fikhî faaliyet tarzı olarak Şah Veliyyullah, yaşadığı dönemde geçmiş mezhep birikimini dikkate almadan fikhî meselelerin delillerini inceleyerek bunları değerlendirecek bir metot inşa etmeyi mümkün görmediğinden, mutlak müntesip müctehidin faaliyet tarzını benimsemeyi teklif eder. İctihadı mevzû ettiği *İkdi'l-cîd* risâlesinde bir mezhebe intisap cihetinden müctehidler tabakalara ayıran Şah Veliyyullah, bilhassa mutlak müntesip müctehidlik mertebesi üzerinde durur. Bu risâlenin kaleme alınmasındaki temel hedefin mutlak müntesip müctehidin faaliyet tarzını ortaya koymak olduğu söylenebilir (Şah Veliyyullah, 1978, s. 27-28.).İctihadın her dönemde farz-ı kifâye olduğunu savunan Şah Veliyyullah, ictihad farızasının yerine getirilebilmesi için bir mezhep imamının fikhî faaliyet tarzını benimseyen mutlak müntesip bir müctehidin varlığını yeterli sayar (Şah Veliyyullah 2002, s. 29).İctihad anlayışı bağlamında bir mezhebe intisap etme cihetinden mezhepte müctehid ve fetvada müctehidlik kategorilerini kastederek, birçok meselede mezhep imâmıyla aynı görüşte olan fakat amel ettiği her hükmün delilini bilen ve bu konuda kalbi mutmain olan fakihin de müctehid sayılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu seviyeye ulaşan fakihleri müctehid kabul etmeyen anlayışı Şah Veliyyullah, bunu savunan isimleri zikretmeksizin tenkit eder. Tenkit ettiği çevrelerin içinde dönemindeki âlimler de yer alır (Şah Veliyyullah, 1978, s. 5).

İhyâ projesi çerçevesinde Şah Veliyyullah mezhepleri birleştirme faaliyetini fıkıh usûlü ve ictihad tartışmalarının diliyle ifade etmektedir. Fıkıh usûlü sistematîğinde ictihad bahsi altında işlenen hata-isâbet meselesi ve taklid kavramı çerçevesinde ele alınan intikal ve telfik konularısözü edilen gâyenin temellendirilmesi için müsait bir zemin olarak görülmüştür. Şah Veliyyullah ictihad ve taklid kavramlarını fıkıh usûlünde incelenen tüm yönleri ile tartışmamakta, bir takım meselelere vurgu yaparken bazı meseleleri ise gözardı etmektedir.

Müctehidler arasında yaptığı taksimde Şah Veliyyullah kendisini mutlak müntesip müctehid mertebesine yerleştirmektedir. Mutlak müntesip müctehid Şah Veliyyullah'a göre hadis ilmini, mezhep müntesibi âlimlerden nakledilen görüşleri ve fıkıh usûlünü bilen (Şah Veliyyullah, 1978, s. 27.), imamının usulünü benimseyen, delilleri ile birlikte hükümleri bilen ve delillerden istinbat etme gücüne sahip, delillerin incelenmesi ve hükmün elde edileceği kaynaklar hususunda çoğu defa imamının görüşlerinden istifade eden kimsedir (Şah Veliyyullah, 1978, s. 8). Mutlak müntesip müctehidin temel karakteristiği her konuda tek bir âlimin mukallidi olmamasıdır. Şah Veliyyullah mutlak müntesip müctehidliğe çizdiği bu çerçeveden hareketle yaşadığı zaman da dâhil olmak üzere her dönemde müctehidlerin varolduğunu kabul etmektedir (Şah Veliyyullah, 1978, s. 5, 28). Geliştirdiği intisap çerçevesi için (el-câddetü'l-kavîme) gerekli görülen fikhî faaliyet ile mutlak müntesip fakihin fikhî faaliyetinin tamamen örtüşmesi dikkati çeker (Şah Veliyyullah, 1978, s. 27-28).

Tasvibu'l-müctehidîn kavramı altında geniş olarak işlenen ictihadda hata-isâbet meselesini Şah Veliyyullah, usûl eserlerindeki tüm yönleriyle incelememektedir. Ayrıca onun meselenin kelâmî yönünü teşkil eden Allah katında tek bir doğru ve muayyen bir hükmün var olup olmadığı sorusu çerçevesinde de Şah Veliyyullah bu konuyu tartışmadığı görülür. Şah Veliyyullah'ın tasvibu'l-müctehidîn konusundaki anlayışı ne ictihâdî konularda Allah katında muayyen bir hükmün bulunmadığını ve doğrunun müctehidin zannından ibaret olduğunu benimseyen musavvibe ile ne de ictihâdî bir meselede Allah katında muayyen bir doğrunun varolduğunu kabul ederek sadece tek bir müctehidi musib sayan muhattienin görüşü (Telkenaroğlu, 2010, s. 13) ile tam olarak örtüşmektedir. Şah Veliyyullah her iki tarafın yaklaşımını taayyün ve muhayyerlik kavramları çerçevesinde yeniden değerlendirmiştir. O, doğrunun taayyün ettiği durumları da delilin katılığı ve gâlib-i re'ye dayanması bakımından muhattie ve musavvibeyi savunan âlimlerde bulunmayan bir anlayışla tasnif etmiştir. Bilgi değeri bakımından zan ifade eden sahih bir rivâyete dayanan ictihadlar musib, diğerleri hatalıdır. Galib-i re'ye dayanan ictihadlarda ise bütün müctehidler musibtir. Şah Veliyyullah muhayyer kılınan konularda farklı ictihadların her birini isâbetli sayarak muhattie görüşünden ayrılarak musavvibenin yaklaşımını benimser. Buna göre muhayyer kılınan hususlarda Allah katında muayyen bir doğru bulunmamaktadır. Bu konuyu tartışmasındaki temel gâye geliştirdiği intisap anlayışını fıkıh usûlünün diliyle temellendirmektir. Zira Şah Veliyyullah Hanefî ve Şâfiî mezheplerini tek bir mezhep haline getirmek için mezheplerin dayandıkları rivâyetlerin sahih hadis kitaplarına arz edilmesi gerektiğini söyler. Bu faaliyet neticesinde sahih hadise dayanan mezhebin görüşü tercih edilecek şayet her iki tarafın da sahih rivâyetlerle amel ettiği tespit edilirse ilgili konuda isâbet eden iki farklı görüşün varolduğu kabul edilecektir. Onun doğrunun kat'î olarak taayyün ettiğini söylediği duruma hükmün ahâd bir rivâyet ile sabit olmasını örnek vermesi sahih hadisle amele yaptığı vurgunun bir tezâhürüdür. Şah Veliyyullah'ın müctehidin hata ve isâbetini temelde sahih bir rivâyete aykırı amel edip etmemesini kıstas olarak tayin ettiği söylenebilir. Bununla birlikte geliştirdiği ictihadda hata-isâbet anlayışı bağlamında, sahih rivâyetlere dayanan iki mezhebi de musib saymasına bakılırsa sahih rivâyetlere dayanan bir görüşü her durumda Allah katındaki muayyen tek hüküm saymadığı anlaşılmaktadır. Ne muhattie ne de musavvibe anlayışı içerisinde Şah Veliyyullah'ın bu yaklaşımını izah etmek mümkündür. Şah Veliyyullah Hanefî ve Şâfiî fakihlerinin bu eserlerde yer alan sahih rivâyetlere dayanmaları durumunda o meselede iki isâbetli görüşün bulunduğunu ileri sürerek ictihadda hata-isâbet anlayışında bir iç tutarlılık tesis etmiştir. Müctehidlerin maslahat, örf gibi bir delile dayanmalarından yahut

da muhayyer bırakıldıkları konularda bir tercih yapmalarından ileri gelen ihtilaflarda Şah Veliyyullah'a göre görüşlerden herhangi biri tercih edilebilir. Bu tür meselelerde müctehidlerin hepsi musibtir. Bu yaklaşım farklı mezhepler arasında intikal yapmaya ve mezhepleri birleştirmesine zemin hazırlamaktadır (Şah Veliyyullah, 1978, s. 20).

Taklid Şah Veliyyullah'ın fıkıh tarihi tasavvurunda hicrî dördüncü asır sonrasındaki durumu ifade eden ana kavramdır. Şah Veliyyullah'ın mukallidi, mezhep müntesibi âlimlere fetva sorup, bu fetvanın gereğince amel eden kişi olarak tanımlamasından (Şah Veliyyullah, 1978, s. 26) hareketle taklidi, bir meselenin delillerini değerlendirme yeterliliğine sahip olmayan bir kimsenin faaliyet tarzı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Naklettiği tanım ve bu tespitten hareketle Şah Veliyyullah'ın taklid kavramına bakışının, bu kavramın “bir görüşü delilini bilmeksizin kabul etmek” olarak genel kabul gören tarifine uygunluk arz ettiği söylenebilir. Bir mezhebe intisap cihetinden yaptığı derecelendirmede Şah Veliyyullah en alt sırada mukallidi görmektedir. O mukallidi bir fakihe fetva sorup bu fetvaların gereğince amel eden kimse olarak tanımlamaktadır (Şah Veliyyullah, 1978, s. 26). Sahih bir hadisi tespit etme ve ulaştığı bir hadisin sıhhati konusunda hüküm verme yeterliliğine sahip olmaması bir kimseyi mukallid derecesine indiren temel nedenlerden biridir. Şah Veliyyullah'ın mukallid için yaptığı tanımda da görüleceği üzere, ictihad yeterliliğine sahip bulunmaması onu fetva sormaya mecbur bırakmaktadır. Şah Veliyyullah taklid kavramının sınırlarını çizerken ittiba ile taklidi birbirinden ayırmaktadır. Şah Veliyyullah taklide cevaz vermekle birlikte fikhî faaliyeti çerçevesinde ittibaya vurgu yapmaktadır.

Şah Veliyyullah'ın taklid ile ittiba arasında bir ayrıma gitmesi mezhep sınırları dâhilinde faaliyet göstermeye yönelik yaklaşımının çerçevesini oluşturur. O bir mezhebe bağlanmaya karşı çıkmamakla birlikte, mezhep müntesibi fakihlerin görüşlerinin delillerini araştırmaları ve kuvvetli delillere sahip olmaları sebebiyle mezhep imamlarından birini taklid etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Bu düşüncesini Şah Veliyyullah ittiba kavramıyla ifade eder. Öte yandan bu yaklaşım, fakihin bir meselede isâbetli saydığı başka bir imamın görüşüyle de amel edebileceği düşüncesini içerisinde barındırmaktadır. Şah Veliyyullah bu konudaki anlayışını mezhepler arasında intikal kavramı zemininde temellendirir. Kendisinin mezhep sistematığına karşı çıkmamakla birlikte bir mezhebi savunma gâyesiyle de hareket etmediğine bu bağlamda işaret edilmelidir. Ebû Hanîfe gibi bir mezhep imamının görüşü olarak âyet ve hadislerle atıf yapmamakta bilakis onların görüşlerinin hadislerle arz edilmesi gerektiğini savunmaktadır (Aydın, 2013, s. 155).

Şah Veliyyullah taklidin vacip ve haram olmak üzere iki hükmü bulunduğunu ileri sürmektedir. Hükmü vacip olan taklidi Şah Veliyyullah, Kitap ve Sünnet'i bizatihi inceleme, istinbatta bulunma, hadisler arasındaki ihtilafları cem etme yeterliliğine sahip olmaması bakımından câhil sayılan bir kimsenin, fakihin verdiği hükme riâyet etmesi olarak açıklamaktadır. Bu kimsenin görevi fakihe ilgili meseleyi danışmaktır. Fakihin hükme sarih nasslara dayanarak ya da istinbat ederek yahut da kıyas yaparak ulaşması o kimsenin bu fakihi taklid etmesi üzerinde belirleyici değildir. Şah Veliyyullah bu faaliyeti hükme delâlet yoluyla ulaşmak olarak tanımlar (Şah Veliyyullah, 1978, s. 25, 42). Delâleten de olsa Şah Veliyyullah'ın taklidi bir tür delile tâbi olma yolu olarak mütalaa etmesi, onun ittibaya yaptığı vurgunun bir tezahürüdür. Hükmünü haram saydığı taklidi Şah Veliyyullah mukallidin, taklid ettiği fakihin ulaştığı ilmî seviye sayesinde hiç hata etmeyeceğini düşünerek onu taklid etmesi olarak tanımlamaktadır. Şah Veliyyullah, taklidin bu türünü geçmiş milletlerin dinlerini tahrif etmelerine neden olan yaklaşımları ile eş tutar (Şah Veliyyullah, 1978, s. 43) ve Zührûf sûresinde (Zührûf 43/23) atalarının dini üzere amel ettiklerini ve edeceklerini savunan geçmiş kavimlerintavrına benzeter (Şah Veliyyullah, 2010, 504). Şah Veliyyullah'ın gerek vacip gerekse haram olduğunu söylediği taklidin iki türü bağlamında mukallidin gücü yettiğince sahih hadislerle ulaşmaya çalışması gerektiğine yaptığı vurgu dikkati çeker (Şah Veliyyullah, 1978, s. 42-43).

Taklid kavramı bağlamında Şah Veliyyullah bir meselede bir mezhepten diğer bir mezhebe intikal edilmesi konusunu tartışmaktadır. Onun fikhî faaliyetinin mezhepler arasında

intikal konusu üzerinde temerküz ettiği, telifik konusunu tartışmadığı söylenebilir. Mezhepte intikal konusu üzerinde mesâi harçayarak Şah Veliyyullah, mezhebin tüm görüşleriyle amel edilmesi düşüncesi üzerinde temerküz eden bir mezhebe intisap anlayışını eleştirmektedir (Hafeez Malik, 2002, s. 163). İntisabın çerçevesinin bu yönde çizilmesi Şah Veliyyullah'ın mezhepleri cem etme iddiasıyla doğrudan alakalıdır. Fıkıh usûlü eserlerinde mezhepte intikal konusu mukallidi merkeze alarak tartışılmakla birlikte Şah Veliyyullah bu konuyu fetvada müctehid fakih ve mukallid cihetinden iki farklı bağlamda inceler. Şah Veliyyullah gerek fetvada müctehid gerekse mukallid cihetinden mezhepler arasında intikali savunan bir isimdir. Şah Veliyyullah, müctehidlik yahut da meselede müctehidlik şartlarını taşıyan bir fakihin yaptığı araştırma neticesinde mezhebin görüşüne muhalif sahih bir rivâyete ulaşması halinde bu hadisla amel etmesi gerektiğini savunur (Şah Veliyyullah, 1978, s. 36-37). Şah Veliyyullah bir mezhep müntesibinin bir meselede kendi imamı dışında bir imamı taklid edebileceği kanaatindedir. Mukallidin intikalinin caiz olması için ise Şah Veliyyullah onun bütün meselelerde yahut bir meselede imamını taklid etmeye kesin karar vermemiş olması gerektiğini ileri sürer. Mukallidin kesin bir karara varmaması halinde muayyen bir meselede başka bir müctehidin görüşüyle amel etmesi caizdir. Şah Veliyyullah bu durumun taklid edilen imama itaatsizlik sayılmayacağını, zira taklid edilen diğer imamın o meselede onun imamı haline geleceğini söylemektedir (Şah Veliyyullah, 1978, s. 42). İntikal meselesi bağlamında Şah Veliyyullah Hanefî mezhebi müntesibi bir mukallidin Şâfiî bir fakihten fetva isteyebileceğini savunur (Şah Veliyyullah, 1978, s. 25).

Şah Veliyyullah mezhebe intisap kavramını, yeniden tanımlamak ve içerik kazandırmak suretiyle ele almıştır. O, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri gibi belirli bir mezhep geleneği içinde kalarak, mezhebin kaynak anlayışını tenkit etme ve mezhebi hadis merkezli olarak yeniden ifade etme yolunu seçmemiştir. Mezhebe intisap kavramı, onun sahih hadisla amel düşüncesini izah edebileceği müsait bir zemin olarak görülmüştür. Bunun için Şah Veliyyullah mezhep geleneğinde varolmayan yeni bir intisap çerçevesi geliştirmiş ve buna el-câddetü'l-kavîme adını vermiştir. Kendi yaşadığı dönem de dâhil olmak üzere mezheplerin teşekkülü sonrasında bir mezhebe intisap etmenin ve mezhep geleneği içinde fikhî faaliyette bulunmanın zorunluluğunu Şah Veliyyullah, mevcut imkânların sınırlı olmasıyla izah etmektedir. Zira fer'î meselelere dair tüm delilleri ihata etmek büyük zorluklar içermektedir. Şeriat'ın nakil ve istinbat yollarıyla öğrenilebileceğini belirten Şah Veliyyullah, her neslin seleflerinin bu husustaki bilgisine muhtaç olduğunu belirtir. Usta-çırak ilişkisi içerisinde öğrenilen meslek dalları gibi fıkıh ilmi de mevcut birikime dayanmak suretiyle öğrenilebilir. İstinbat etmek için de fakihin önceki fakihlerin görüşlerini bilmesi gerekir (Şah Veliyyullah, 1978, s. 42-43). Mezhep mantığı ve sistematüğünü devam ettirerek Şah Veliyyullah, mevcut mezhepler üzerinden çözüme ulaşmaya çalışmaktadır. O mutlak ictihadı değil mukayyed ictihadı savunmaktadır.

Şah Veliyyullah el-câddetü'l-kavîmenin tek mezhep olarak benimsenmesini istemektedir. el-Câddetü'l-kavîme kavramının temelinde dört büyük Ehl-i Sünnet mezhebinin görüşlerini dikkate alma düşüncesi yatmaktadır. Şah Veliyyullah, onların mezhep içindeki farklı kaviller karşısındaki bu anlayışını, geliştirdiği el-câddetü'l-kavîme için de kullanmayı teklif eder. Nasıl bir mezhep geleneği içinde farklı görüşler yine o mezhebe ait kabul ediyor ise, dört mezhep müntesibi ulemâ arasındaki ihtilaflar da el-câddetü'l-kavîmeye intisap çerçevesinde tek bir çatı altında toplanabilir. Şah Veliyyullah'ın mezhep müntesibi âlimlere yönelik en önemli tenkidi, sahih bir rivâyete ulaşmaları halinde mezhebin imamının ictihadını yahut da tahrîce ve istihsana dayalı görüşlerini bu rivâyete takdim etmeleridir. Şah Veliyyullah, mezhebin görüşüne muhalefet etmesi durumunda dahi sahih rivâyetler ile amel edilmesi gerektiğini vurgulamakta ve bu hususta âlimlerin görüşlerinin yol gösterici olacağından bahsetmektedir. el-Câddetü'l-kavîme anlayışı çerçevesinde temelde dört mezhebin sahih rivâyetlere dayalı görüşleri bir araya getirilecektir. İhyâ faaliyetinde Şah Veliyyullah bölgesel farklılıkları göz önüne aldığından, el-câddetü'l-kavîmenin merkezinde

Hanefî ve Şâfiî mezheplerine ait görüşlerin yer aldığı söylenebilir. el-Câddetü'l-kavîme, Şah Veliyyullah'ın bu iki mezhebi tek bir mezhep kılma düşüncesinin kavramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerini seçmesini bu iki mezhebin bölgesinde yaygınlık kazanmış olmasına dayandırır (Şah Veliyyullah, 1978, s. 49).Şah Veliyyullah'a göre el-câddetü'l-kavîmenin mahiyetini anlayabilmek için hadis sahasında mesâi sarf etmek gerekir (Şah Veliyyullah, t.y, s. 211).Ona göre bu çalışma müceddidin faaliyetini izlenecek diğer yollardan ayıracak en temel farktır. Âlimler nezdinde meşhûr olması ve kısa süre içerisinde tahsil edilebildikleri için mezkûr eserler tercih edilmiştir (Şah Veliyyullah, t.y, s. 211-212).Geliştirdiği intisap düşüncesi onu on sekizinci yüzyılın merkez simalarından ayıran temel karakteristiklerden biridir (Aydın, 2013, s. 166-167).

Kâdı Senâullah Panipatî

Şah Veliyyullah'ın şöhret bulmuş talebelerinden biri Kâdı Senâullah Panipatî'dir (1731-1810). 1745 yılında Rahimiyye Medresesi'nde ders almaya başlayan Kâdı Senâullah, ondan hadis ve fıkıh dersi almıştır. Bu dönemde Şah Veliyyullah'ın yakın dostlarından biri ve Müceddidîler'in şeyhi sayılan Mirzâ Cânî Cânân'a intisap ederek onun meşhur halifelerinden biri olmuştur (Şâh Gülâm Ali, 2002, s. 88; Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 942; Ghazi, 2002, s. 228-229). Kâdı Senâullah, Nakşibendîliğin Müceddidî koluna intisap ettiğini kendisini Hanefî ve Müceddidî bir âlim olarak tanıtmaya sarahaten ortaya koymaktadır (Panipatî, 1996, s. 144). Şah Veliyyullah, öğrencisini Mirzâ Cânî Cânân'a tavsiye etmek üzere bir mektup kaleme almıştır. Mektupta Kâdı Senâullah'ın *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerini ezberlemeye başladığını ve *Kütüb-i Sitte*'yi okutabilecek bir ilmî seviyede bulunduğunu ifade etmiştir. Kâdı Senâullah'ın Şah Veliyyullah'tan okuduğu bu eserler, onun hadis eğitimine yoğunluk veren ders programının bir göstergesidir. O, aldığı eğitimin ardından Panipat'a geri dönmüş, ilmî faaliyetini orada sürdürmüş ve 1225/1810'da burada vefat etmiştir (Talal Ali, 1980, s. 51; Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 942).

Fıkıh sahasında uzmanlaştığına dikkat çekilen (Rahman Ali, t.y, s. 142) Kâdı Senâullah'ın Hanefî mezhebinde müctehid derecesine ulaştığı, dört mezhep içerisinde delilleri daha kuvvetli olan görüşü tercih ettiği ve bu mezheplerin usûl anlayışları üzerinde mesâi sarfettiği ifade edilmektedir. Ayrıca onun Hanefî mezhebi içerisinde tercihleri bulunan bir fıkıh âlimi olduğu belirtilmektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 942; Sıddık Hasan Han, 1978, s. 228).

Bir Hanefî kadısı olan Kâdı Senâullah kendisinin Hanefî mezhebine müntesip bir fakih olduğunu sarahaten dile getirmektedir (Panipatî, 1996, s. 144).Onun en önemli ve en geniş çalışması *Tefsîrü'l-Mazharî* adını verdiği tefsiridir. Bu eser fikhî ve tasavvufî yönü ile öne çıkmaktadır (Abdülhay el-Hasenî, 1983, s. 166). O, tefsirinde fikhî meseleleri incelerken bir mezhebi temsil eden metinler üzerinden müntesip fakihlerin görüşlerini değil, dört mezhebin görüşlerine yer vererek meselenin hadise dayalı delillerini tartışmaktadır. Kâdı Senâullah'ın dört mezhebin birikimini dikkate alan yaklaşımı, Şah Veliyyullah'ın ihyâ düşüncesinin temel karakteristiklerinden biridir. Kâdı Senâullah, Şah Veliyyullah'ın sahih hadislerle amel düşüncesini benimsediğini açıkça ortaya koymakta ve onun sözlerine benzer ifadeler ile bu anlayışı savunmaktadır. Onun, Hz. Peygamber'den sahih bir senedle nakledilen ve mensuh olduğu bilinmeyen, dört büyük mezhep imamından birinin kendisiyle amel ettiği bir rivâyete ulaşılması durumunda, Ebû Hanîfe aksi yönde hükmetmiş olsa bile bu rivâyete amel edilmesini savunduğu görülür. Kâdı Senâullah'ın ifadesiyle bir mezhep üzere donup kalmak sahih bir hadislerle amel etmeye engel olmamalıdır. Sahih hadislerle amel düşüncesi bağlamında bilhassa Ebû Hanîfe'nin sahih hadislerin hilafına hükmetmesine vurgu yapması dönemindeki Hanefî fıkıh âlimlerine yönelik bir eleştiri olarak yorumlanabilir. Şah Veliyyullah dönemindeki Hanefî fakihlerini sahih hadislerle amel etmeyerek taklid üzere donup kalmakla tenkit etmektedir. Ayrıca o, Hanefî fıkıh âlimlerinin küllî kâidelere uyararak sahih hadisleri terk ettiklerini ileri sürmektedir. Kâdı Senâullah'ın bu hususta Şah Veliyyullah'ın yaklaşımını benimsediği anlaşılmaktadır. Onun sahih hadislerle ameli savunurken dört büyük mezhep

imamından birinin amel ettiği bir rivâyetle amel edilebileceğini söylemesi, Şah Veliyyullah'ın dört mezhebin birikimini dikkate alan ve mezhep geleneği içerisinde kalmayı savunan yaklaşımı bağlamında değerlendirilmelidir. Bu görüşünü Kâdı Senâullah, hicrî üçüncü ve dördüncü asırdan sonra Ehl-i Sünnet âlimlerinin dört mezhebe bölündüğü ve artık furu'î fıkha dair meselelerde bu dört mezhepten başka uyulacak bir mezhep kalmadığını söyleyerek temellendirir. Bu mezheplerin tamamına muhalif bir görüşün kabul edilemeyeceği (batıl sayılacağı) hususunda ona göre mürekkebe bir icma oluşmuştur. Kâdı Senâullah'a göre dört mezhep Ehl-i Sünnet'i temsil etmektedir. Ümmetin dalalet üzere birleşmeyeceğini bildiren rivâyeti (İbn Mâce, "Fiten", 8) ve müminlerin yolundan başka bir yol seçen müslümanları uyaran Nisa sûresinin 115. âyetininklederek Kâdı Senâullah, dört büyük fıkıh mezhebinden birinin görüşüyle amel edilmesi telakkisini temellendirmektedir. Kâdı Senâullah'ın bu telakkiyi benimsemesinin temelinde dört mezhebin imamına ve onların önde gelen takipçilerine gizli kalacak sahih bir rivâyetin bulunmasını mümkün görmemesi yatmaktadır. Ona göre dört mezhebin de bir hadis ile amel etmeyi terk etmesi o hadisin mensuh yahut da müevvel olduğuna bir delildir (Panipatî, 1996, s. 67-68).

Kâdı Senâullah'ın vasiyetinde de dört mezhebin görüşünü bilmenin önemini vurguladığı ve sahih hadisleri sakiminden ayıracak derecede hadis ilmine vâkıf olmak gerektiğini savunduğu görülür (Panipatî, 2004, s. 67-68). Bu yaklaşımını hocası Şah Veliyyullah gibi Zuhrûf sûresinde Allah Teâlâ dışında hiç kimsenin rab edinilmemesi gerektiğini bildiren âyete dayanarak desteklemektedir. Şah Veliyyullah, taklidi bütünüyle reddetmemekle birlikte, taklidde taassuba varacak derecede aşırıya gidilmesini Zuhrûf sûresinde (Zuhrûf 43/22) ifade buyrulan ataların dinine tâbi olma anlayışına benzetmektedir (Şah Veliyyullah, 1978, s. 63; a.mlf., 2010 s. 504). Kâdı Senâullah da Şah Veliyyullah gibi, mezhep taassubunun sahih hadislerle amel etmeye engel olmaması gerektiğini ve Ebû Hanîfe'den sahih bir hadise ulaşılması halinde kendi görüşünün terk edilmesi yönünde nakiller yapıldığını dile getirmektedir (Panipatî, 2004, 67).

Tefsîrü'l-Mazharî'de Kâdı Senâullah'ın dikkat çeken yönlerinden biri senedli hadis rivâyetine olan temâyülüdür. Şah Veliyyullah'ın isnad ilminin önemine yaptığı vurgu bağlamında Kâdı Senâullah'ın kullandığı rivâyetleri senedleri ile birlikte zikretmeye özen göstermesi izah edilebilir. Onun tartıştığı furu'î fıkha dair meseleler çerçevesinde Şah Veliyyullah gibi, sahih hadise muhalefet ettikleri gerekçesiyle Hanefî mezhebini tenkit ettiği ya da mezhebin görüşünü sahih hadislerle dayanması nedeniyle savunduğu (Panipatî, 2004, s. 189-190) yahut da Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin her ikisinin görüşünü sahih hadislerle dayanmaları sebebiyle isâbetli gördüğü konulara ulaşılabilir (Panipatî, 2004, s. 189).

Sahi hadislerle amel düşüncesi bağlamında Kâdı Senâullah'ın Ebû Hanîfe'nin görüşünü tenkit ettiği konulara örnek olarak yaş hurma karşılığında kuru hurma satımı meselesi verilebilir. Kâdı Senâullah, Ebû Hanîfe dışında fıkıh âlimlerinin genel kanaatinin bu satışa cevaz verilmeyeceği yönünde olduğunu belirtir ve kendisi de bu görüşü benimser. Kâdı Senâullah yaş hurma karşılığında kuru hurma satımını yasaklayan rivâyetin bu konuda delil olduğunu ileri sürmektedir. Hadiste Hz. Peygamber'e yaş hurma karşılığında kuru hurma satımının hükmü sorulmuş, Hz. Peygamber bu soruya, yaş hurmanın kurduğunda azalıp azalmadığını sorarak karşılık vermiştir. Hurmanın kuruyunca azaldığı cevabını alan Rasulullah (s.a.v) bu satışa cevaz vermemiştir. Kâdı Senâullah İmâm Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Dârekutnî ve Beyhakî ile birlikte meşhur *Sünen* müelliflerinin bu hadisi Ebû Ayyâş'tan naklettiklerini ifade eder. Kâdı Senâullah, *el-Hidâye*'de bu hadisin mezkur râvisi sebebiyle zayıf sayıldığını belirtmekte ve bu tenkide katılmadığını ifade etmektedir. İbnü'l-Cevzî, İbn Hacer, İbn Huzeyme ve Dârekutnî gibi isimlerin bu râviyi âdil ve sika kabul ettiklerine dikkati çeken Kâdı Senâullah, bu hadisin sahih olduğunu ileri sürmektedir. Kâdı Senâullah mezkûr hadise dayalı olarak hurmanın yaşlığının onun aslî bir cüzü olmadığı neticesine varıldığını söyler. Satışta temel alınacak husus malın aslî cüzünün (hurma olma vasfı) birbirine denk olmasıdır. Yaş hurma kiloda aslî

cüzü itibariyle kuru hurma ile denk bulunmadığından bu satışa cevaz verilemez. Ebû Hanîfe'nin "temr" ile "rutab"ın aynı cinsten olmamaları sebebiyle birbirine denk miktarda satımının gerekmediği görüşüne de karşı çıkan Kâdı Senâullah, bu ikisini tek bir cins sayar. Rutabın temr karşılığında satılması, buğdayın demir karşılığında satılması türünden bir satış değildir. Kâdı Senâullah'ın sened tenkidi açısından Hanefî mezhebinin argümanlarını kuvvetli bulmaması sebebiyle mezhebin bu konudaki görüşüyle amel etmediği anlaşılmaktadır (Panipatî, 2004, s. 440-441). Kâdı Senâullah bu meselede Şah Veliyyullah ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Kâdı Senâullah'ın mezheplerin hadise dair delillerini tartışarak Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunduğu meselelere, kadına dokunmanın abdesti bozması konusu iyi bir örnektir. Kâdı Senâullah, temelde Hz. Âişe'den gelen rivâyet olmak üzere Hz. Peygamber'in eşlerine dokunması kuvvetle muhtemel olan yıkanma, namaz kılma gibi farklı durumlarda yeniden abdest almadığına işaret eden rivâyetlere bu hususta dayanmaktadır. O, çok sayıda tarikine ulaşılabileceğini belirttiği ve bir kısmı Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde yer alan bu rivâyetlerin, kadına dokunmanın abdesti bozacağını kabul eden Şâfiî'nin görüşüne muhalefet ettiğini söylemektedir. Hz. Peygamber'in eşlerini öptükten sonra abdest almadan namaz kıldığını belirten rivâyetleri de Kâdı Senâullah sened tenkidini kullanarak sıhhatlerini ispata çalışmaktadır. Onun da Şah Veliyyullah gibi Nisa sûresinin 43. âyetinin dokunmaya değil cimaya delâlet ettiğini kabul ettiği görülür. Kâdı Senâullah bu meselede hocası Şah Veliyyullah ile aynı kanaati paylaşmakta ve Hanefî mezhebinin görüşünü isâbetli bulmaktadır (Panipatî, 2004, s. 334-337).

Kâdı Senâullah'ın furu'î fıkha dair bir takım meselelerde Şah Veliyyullah'a muhalefet ettiği konulara da rastlanmaktadır. Bunun örneklerinden biri nikâh akdinde velinin izninin alınması meselesidir. Kâdı Senâullah, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un nikâhta velinin izni bulunması şartını aramayan görüşünü benimsemiştir. O, velinin izninin alınması gerektiğine yönelik rivâyetlerin zayıf olduklarını ispata çalışmakta, diğer taraftan Hanefîlerin hadise dayalı delillerini naklederek mürsel olmakla tenkit edilen bu rivâyetlerle amel edilmesini savunmaktadır (Panipatî, 2004, s. 351-353). Üçüncü bölümde incelendiği üzere velinin izninin şart koşulması gerektiğini bildiren rivâyetleri sahih bulan Şah Veliyyullah ise bu görüşe muhalefet etmektedir.

Tefsirinde Kâdı Senâullah, icthad ve taklid konuları üzerinde de durmaktadır. Bir müctehidin icthadının Kitap ve Sünnet'e aykırı olduğu tespit edilirse bu görüş ile amel edilemeyeceğini belirten Kâdı Senâullah, müctehidin ise zannî bilgi ifade eden icthadıyla amel etmesinin zorunlu olduğunu söyler. Kâdı Senâullah'ın Kur'ân'da tenkit edilen atalarının dinine tâbi olma düşüncesiyle taklid düşüncesini birbirine benzettiğine bu konu bağlamında işaret etmek gerekir (Panipatî, 2004, II, 369, 447; III, 290, 344).

Fıkıh usûlü sahasında Kâdı Senâullah'ın Hanefî mezhebinin hadis tenkid kriterlerini kabul etmesi, mezhebin nesih anlayışını benimsemesi, Şâfiî âlimlerin muhalefetine karşı şer'ü men kablena delilini savunması, furu'î fıkıh sahasında niyeti ve tertibi abdestin şartlarından biri kabul etmemesi, Hanefîlerin temel karakteristiklerinden biri olarak menfaatin mal sayılmayacağını düşünmesi gibi birçok mesele onun Hanefî mezhebi içerisinde kaldığına bir delildir. Kâdı Senâullah'ın mezhep içi fikhî mesâisinin bir vechesini Hanefî mezhebinin görüşlerinin sahih rivâyetlere dayandığını gösterme çabası teşkil etmektedir (Panipatî, 2004, II, 9, 223-224, 278; III, 82-83). Bu yaklaşımına teyemmümün her namaz için mi yoksa her vakit için alınması gerektiğine yönelik tartışma örnek verilebilir. Kâdı Senâullah "bizim görüşümüz" diyerek Hanefî fıkıh âlimlerinin bu meseleye delil olarak getirdikleri rivâyetlerin sıhhatini ortaya koyduktan sonra Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin dayandıkları rivâyetlerin zayıflığını ispata çalışmaktadır. Zayıf olduğunu tespit ettiği bu rivâyetlerin Kâdı Senâullah, Hanefîlerin delil olarak kullandıkları sahih rivâyetlere muarız olamayacağını belirtir. Ona göre hadiste teyemmümün her namaz için alınmasının vacip olduğunu beyan eden ifadenin müstehaplığa hamledilmesi gerekir (Panipatî, 2004, s. 347).

Kâdı Senâullah'ın fikhî faaliyetinin vechelerinden birini mezhep içi tercihte bulunmak teşkil eder. Onun Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in ihtilaf ettikleri meseleler arasında tercih yaptığı görülür. Şahitlerin tezkiyesi konusunda yaptığı tercih, dönemine yönelik bir tenkit içermesi açısından önemi haizdir. Kâdı Senâullah, şahitlerin tezkiyesi konusunda Ebû Hanîfe ve İmâmeyn arasında zamanın değişmesinden kaynaklan bir ihtilaf bulunduğunu kabul eder. O, yaşadığı dönemde şahitlerin tezkiyesini gerekli görmeyen Ebû Hanîfe'nin görüşüyle amel edilmesi gerektiğini savunur. Zira ona göre bu dönemde fıkıh kitaplarında şahitlerin âdil sayılmaları için gerekli görülen şartları taşıyacak tek bir kimse bile bulmak mümkün değildir (Panipatî, 2004, s. 465-466). Yukarıda işaret edildiği üzere sahih hadislere muhalefet etmeleri durumunda mezhep imamlarını da eleştirmesi onun fikhî faaliyetinin bir diğer vechesidir. Kâdı Senâullah taklid ve intisap anlayışı çerçevesinde her meselede atalarının dinine uyan insanlar gibi mezhep imamının görüşleriyle amel edilmesi düşüncesine karşı çıkmaktadır. Tefsirinde çok sayıda furu'î fıkha dair meselede farklı mezhep imamlarının görüşlerini sahih hadislere dayanmaları sebebiyle isâbetli bulduğu görülür. Kâdı Senâullah bu görüşler ile amel etmeyi, Hanefî mezhebine intisap düşüncesi dışında bir faaliyet olarak değerlendirmemektedir. Şah Veliyyullah gibi onun da intikal kavramı altında sahih hadisler ile amel eden mezhebin görüşüyle amel edilmesini isâbetli bulduğu anlaşılmaktadır. Şah Veliyyullah'ın tevhide ve şirkten kaçınmaya yaptığı vurgu bağlamında yaşadığı dönemdeki insanları eleştirdiği önemli konulardan biri kabirlerdeki bir takım uygulamalardır. Kâdı Senâullah'ın hocasının bu konudaki yaklaşımını benimsediği, şehitlerin ve velilerin kabirleri etrafında secde etmek ve tavaf yapmak gibi çeşitli uygulamaların caiz olmadığını savunduğu görülür (Panipatî, 2004, s. 68-68). Kâdı Senâullah'ın Şah Veliyyullah'ın fâsid rusûmlar olarak nitelediği bir takım âdetlere karşı çıktığı görülür. Dügünlerde çeşitli çalgı âletleri ile eğlenceler yapılması ve bir kimsenin vefatının ardından onuncu ve kırkıncı günlerinde insanların bir araya gelmeleri onun tenkit ettiği rusûmlara örnek verilebilir. Kâdı Senâullah vasiyetinde vefatından sonra bu tür bir uygulamanın yapılmamasını istemekte ve Hz. Peygamber'in üç günden fazla yas tutulmasını yasakladığını dile getirmektedir (Panipatî, 1996, s. 145).

Abdülhay el-Leknevî

19. yüzyılda Hint dünyasının şöhret bulmuş Hanefî fakihlerinden biri hadis ilmi sahasındaki çalışmalarıyla tanınan Freng-i Mahal medresesi hocalarından Abdülhay el-Leknevî'dir. Tam ismi, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînullâh es-Sihâlevî el-Leknevî'dir (Nedvî, 1995, s. 57-59). Bir süre hocalık yaptığı Hindistan'daki Uttar Predeş eyaletinin merkezi durumunda bulunan "Leknev" şehrine izafetle "Leknevî" nisbesiyle şöhret kazanmıştır (Leknevî, 1987, s. 14). Leknevî, ilmî anlamda meşhur bir aileye mensuptur ((Nedvî, 1995, s. 57-64). Leknev'in önde gelen âlimlerinden biri olan babası Mevlâna Abdülhalîm el-Leknevî mantık, kelâm ve fıkıh usûlünde mütebahhir bir isim olarak, Sinpur'daki İmâmiyyetü'l-Hanefiyye ve Haydarâbâd'daki Daru'l-Ulûm medreselerinde senelerce ders vermiş hadis, fıkıh ve aklî ilimlere dair otuzdan fazla eser yazmış bir âlimdir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 1268-1269). Leknevî'nin ataları Hicaz'dan yola çıkarak Herat'a, oradan Delh'e, buradan da Leknev'in Sihali kasabasına yerleşmişler, daha sonra Hindistan şehirlerinin en önemlilerinden birisi ve Hindistan'ın İngiliz sömürgesi olduğu dönemde Evde'nin başkenti olan Leknev şehrinin Frengî Mahal diye bilinen bölgesine taşınmışlardır (Leknevî, 1987, s. 13-14, Nedvî, 1995, s. 60).

Leknevî babasının Medresetü'n-Nuvvâb Zülfikâruddevle'de hocalık yaptığı sırada, 26 Zilhicce 1264 (1847) tarihinde Banda'da dünyaya geldi. Kendisine kuvvetli bir hâfıza gücünün verildiğini söyleyen Leknevî, beş yaşında iken Kasım Ali el-Leknevî hocalığında başladığı Kur'ân-ı Kerîm hâfızlığına, ailesinin Sinfur'a taşınmasından dolayı bir başka hoca ile devam etmiştir (Leknevî, 1987, s. 13-14). Yazı yazmayı da yine bu dönem içerisinde öğrenmiş (Nedvî, 1995, s. 69), boş kaldığı vakitlerde de el-Hâcc İmâm Bahş Medresesi'nde

hocalık yapan babasından Kur'ân eğitimi almayı sürdürmüştür. On yaşlarındayken hâfızlığını tamamlayan Leknevî o sene, on bir yaşına geldiğinde ilim tahsiline başlayarak on yedi yaşına dek sarf, nahiv, meâni ilimlerinin yanı sıra babasının en iyi öğrencilerinden birisi olan Mevlevî Hâdim Hüseyin'den aritmetik eğitimi almıştır. Ders çalışma ve kitap yazma aşkının küçüklüğünde kalbinde doğduğunu söyleyen Leknevî, birçok ilimle alakalı defterler tutmuş hocaları ile birlikte okuduğu bütün kitaplar hakkında ileride dersler verebilecek şekilde çalışmalarını sürdürmesinin yanı sıra, *Şerhu'l İşârât, Kanûn fi't-Tıb, İlmü'l-Arûz* gibi kendi gayretleri ile okuduğu eserlerle ilgili ders verebilecek bir seviyeye ulaşmıştır (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 1268-1269; Nedvî, 1995, s. 74-76).

1860 yılında babası ile beraber Haydarâbâd'a giden Leknevî, Melik Turâb Ali Han'ın babasını Nizamiye Medresesine hoca olarak tayin etmesi ile birlikte Haydarâbâd'ta yaşamaya başlamıştır. Burada da babasından ders almayı sürdüren Leknevî, 1862 senesinde onunla birlikte ilk defa hacca gitmiş; hac dönüşünde babasına Haydarâbâd'ın adalet teşkilatında bazı sorumluluklar verilmiştir. 1868 yılına kadar Haydarâbâd'da yaşayan ve burada dersler veren müellif, bu tarihte babasının vefat etmesi üzerine, babasına verilmiş olan adlî görev kendisine teklif edildiyse de kabul etmemiş ve Leknev şehrine geri dönerek İslam eğitiminin Hindistan'daki en önemli müesseselerinden biri olan Frengî Mahal medresesinde genç yaşta hocalığa başlamıştır. Burada birçok öğrenciye mantık, fıkıh, usûl ve hadis gibi sahalarda dersler veren müellif 1868'ten vefat ettiği 1886 yılına dek bu şehirde kalarak ders vermeyi, öğrencilerine yararlı olmayı ve kitap te'lif etmeyi sürdürmüştür (Nedevî, 1995, s. 74-76, 119; Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 1268-1269).

Hadis ilimleri ve fıkıhın yanında tefsir, tarih, ensâb, edebiyat, felsefe ve mantık ilmi ile de meşgul olan Leknevî, İngiliz idaresinin Hint alt kıtasını işgalinin en yoğun yaşandığı dönemde dinin temel kaynaklarına dönüş hareketindeki önemli isimlerden biridir. Bu durum halkın kendisine olan güvenini arttırmakla birlikte Seyyid Ahmed Han öncülüğünde devam eden İngiliz yanlısı çabaların etkisinin de azalmasında önemli rol oynamıştır (Hatiboğlu, 2003, s. 134). Hayatı boyunca ilmin yayılması ve sünnetin ihyâsı için büyük çaba sarf eden Leknevî, Leknev şehrinde, yaklaşık 38 yaşlarında iken 30 Rebiulevvel 1304 (1886) Pazartesi gecesi hayata veda etmiştir (Nedvî, 1995, s. 79-80).

Çalışmaları arasında İmâm-ı Malik'in *el-Muvatta'*ının Muhammed Hasan eş-Şeybânî rivâyetini şerh ettiği *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvatta'î'l-İmâm Muhammed'i, Şerhu'l Vikâye'*deki görüşlerin Kitap, Sünnet ve sahâbe kavlından delillerine yer verdiği ve Hanefî imamlarının farklı kanaatlerine de işaret ettiği *Umdeyü'r-ria'ye fi halli Şerhi'l-Vikâye'*si, İmâm-ı Muhammed'in *Cami'u's-sağîr'*inden kolayca faydalanılmasını sağlamak amacıyla kaleme aldığı bu eserde geçen şahıslar, eserler ve fakihlerin tabakaları hakkında bilgi verdiği *en-Nâfiu'l-kebir limen yutâli'u'l-Cami'u's-sağîr'*i, *Fetâvâ-yı Firengi Mahal* adıyla da bilinen *Mecmûa-i Fetâvâ'sı*, Farsça olarak ezan okuma, kâmet getirme, tekbir alma namazda Farsça kırâatın durumu, Arapça dışında bir dil ile kunût dualarının okunup okunamayacağı gibi meseleleri ele alıp, namazda kullanılacak dilin Arapçadan başka bir dil olup olamayacağı meselesini incelediği *Âkâmi'n-nefâis fi Edâi'l-ezkâri bi-lisâni'l-fâris'i*, tütün kullanmak, tütünün üretilmesi, tütünün fayda ve zararları ile ilgili olarak kaleme alınmış olan *Tervihû'l-cenân bi-teşrihi şirbi'd-duhân* adlı eseri öne çıkan fıkıh çalışmaları arasında sayılabilir (Nedvî, 1995, s. 134-177; Hatiboğlu, 2003, s. 134).

Hanefî mezhebine bağlı olan Abdülhay el-Leknevî'nin mutaassıp bir fakih olmadığı ve mezhebin hükümlerine muhalif sahih rivâyetlere ulaşması durumunda mezhebi taklidi terk ettiği ifade edilmektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 1268). Yukarıda zikredilen *en-Nâfiu'l-kebir'*inde kendisini hadis ve fikhü'l-hadis ilimlerinde yetkin bir isim olarak tanıtan Leknevî, hadis ve ayette bir dayanağı bulunmayan bir meseleye itibar edip ona dayanmadığını ifade etmektedir. Sahih hadisler ile çelişen görüşleri de terk ettiğini açıkça ifade eder. Böyle konularda müctehidlerin mazur sayılacağını fakat kendisinin teşviş eden avamdan biri olmadığı için böyle davranmadığını belirtir. Kendisinin ifrad ve tefrit arasında orta bir yolu tuttuğunu, şeri delillere muhalif olsa bile mezhep müctehidleri taklid etmekte ısrarcı olan

kimseler gibi davranmadığını dile getirir. Bahsettiği orta yolu ise imâma uyan kimsenin kıraatı meselesine hasrettiği *İmâmu'l-kelâm* adlı eserinde mezhep müntesibi fakihlerin mezhep imamlarına ait şazz görüşleri terk edip gerekli yerlerde mezhep taassubuna düşmeden muhaliflerin doğru olan görüşlerini almayı orta yolu tutmak olarak tanımlamıştır (Leknevî, 1991, s. 35).

el-Fevaidü'l-behiyye'sinde İsmâ b. Yusuf'un Hanefî mezhebi içindeki yeri ve öneminden bahsederken yaptığı tespitler onun mezhebe intisabın alanı nasıl tayin ettiği hakkında bilgi vericidir. Ona göre İsmâ b. Yusuf daha kuvvetli bir delile ulaşması nedeniyle mezhebinin imamı Ebû Hanife'nin mezhebini terk etmiştir. Örneğin İsmâ Hanefî mezhebinin ref'u'l-yedeyn konusundaki görüşünü isabetli saymamaktadır. Leknevî'ye göre simgesel tartışmalardan biri olan ve Hanefî mezhebinin usûl anlayışını temsil etmesi açısından önemli bir örnek olan ref'u'l-yedeyn hususunda mezhebin görüşünü benimseyen İsmâ bir Hanefî fakihî olarak sayılmaya devam etmiştir. Mezhebe olan muhâlefeti Hanefî mezhebine müntesip olmaya mugâyir bir durum olarak görülmemiştir. Leknevî bu ismin yaptığıın bizatihi taklidin ta kedisi olduğunu düşünmektedir. Onun yapmış olduğu taklid, mezhep içerisinde taklidi terk eden kimseleri takliddir. Yani taklidi terk edenleri taklid etmiştir. Leknevî bahsettiği bu durumu mezhebinin güvenilir fetva kaynaklarında geçtiğini belirttiği Ebû Yusuf bir defasında Şâfî'nin iki kulle miktarındaki suya pislik bulaşmayacağı görüşünü taklid etmiş olması ile desteklemektedir. Leknevî bu rivâyeti delil olarak zikrettikten sonra yaşadığı dönemde, daha kuvvetli bir delilden ötürü sadece bir meselede imamını taklidi bırakan kimseyi kötöleyen cahil kimseler bulunduğunu söyleyip onları Allah'a şikayet etmektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 1268-1269).

Furû'-i fıkha dair meselelerde yukarıda arz edilen fikhî faaliyetinin bir neticesi olarak imâma uyan kimsenin imamın gizli kıraat ettiği namazlar Fatiha okumanın müstehab olduğu görüşünü benimsediği (Leknevî, 1991, s. 35) ve ref'u'l-yedeynin sünnet olduğunu savunduğu görülür (Abdülhay el-Hasenî, 1999, s. 1268-1269).

Onun döneminin meşhur ismi Sıddık Hasan Han'a eleştiriler yönelttiği ve bir reddiye olarak *Nakzu Evhâmi Sıddık Hasan Han* adlı bir eser kaleme aldığı görülür. Bu eserde Sıddık Hasan Han'ın görüşlerinin temelini oluşturan Şevkânî'yi eleştirdiği, onun Zâhirî mezhebine bağlı bulunduğunu ileri sürdüğü görülür. Onun taklide karşı çıkmasını eleştirmekte, ticaret mallarının zekatının verilmeyeceği ve bilerek terk edilen namazının kazasının kılınamayacağı gibi furû'-ı fıkha dair meselelerdeki görüşlerini delillerini zikrederek itiraz etmekte, onun eserlerinde gördüğü bilgi ve tarih hatalarına işaret etmek ve Sıddık Hasan Han'ın iddia ettiği aksine İbnü'l-Hümâm'ın mutaassıp bir Hanefî fakihî olarak görülmeyeceği savunmaktadır (Leknevî, 2000).

Fıkıh Edebiyatı ve Medreselerde Fıkıh Eğitimi

Erken dönem Bâbürlü medreselerinde fıkıh eğitimine dair fıkıh usulüne dair Nesevî'nin *el-Menâr*'ı ve furû'-i fıkıh alanında ise Merginânî'nin *el-Hidâye*'sinin okutulduğu görülür (Desai, 1978, s. 12-14).Sözü edilen bu erken dönemde Kudurî'nin *el-Muhtasar*'ı da tercih edilen temel metinlerden biri olmuştur (Nizami, 1998, s. 86).Medreselerin Bâbürlü hâkimiyetindeki bölgelerde giderek yayılması ve eğitimin sistemleşmesi ile fıkıh tedrisatı da gelişim göstermiştir. Molla Nizâmeddîn Sihâlvî tarafından hazırlanan "Ders-i Nizâmî" adıyla meşhur olan medrese müfredatı 18. yüzyıl ve sonrasında büyük kabul görmüş ve birçok medrese tarafından benimsenmiştir (Haq, 1975, s. 277-281). Ders-i Nizâmî'nin karakteristiği felsefe, mantık, gramer ve belâğata dair geniş bir literatürün takip edilmesi, fıkıh özellikle de hadis sahasında sınırlı sayıda eserin okutulmasıdır (Rizvi, 1980, s. 390-391; Muhammed İkrâm, t.y, s. 556).Bu program çerçevesinde fıkıh usulüne dair Molla Cîven'in (v. 1130/1718) *Nûru'l-envâr*'ı, Sadrüşşeria'nın (v. 747/1346) *et-Tavzîh*'i, Teftâzânî'nin (v. 792/1390) *et-Telvîh*'i ve Muhibullah el-Bihârî'nin (v. 1119/1707) *Müsellemu's-sübût*'unun okutulduğu görülür. Furû'-i fıkıh alanında ise Sadrüşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si ve

Merginânî'nin *el-Hidâye*'si tedarik edilmiştir (Birişik, 2003, s. 334). Bu dönemde Osmanlı medreselerinde okutulan eserler ile Hint alt kıtasında tedarik edilen eserler mukayese edilecek olursa en önemli farkın Hintli âlimler tarafından kaleme alınmış yerli çalışmaların okutulması olduğu görülür. Yukarıda arz edilen klasik Hanefî kaynakları Osmanlı medreselerinde bu medreselerin derecelerine göre okutulagelmıştır.

Bâbürlülük döneminde oluşan zengin fıkıh mirasına bakılacak olursa bu dönemdeki furû'-i fıkıh çalışmalarının *el-Hidâye*, *Şerhu'l-Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik* üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Söz konusu bu eserlere yönelik şerh, hâşiyet ve tercüme olmak üzere çok sayıda çalışma yapılmıştır. *el-Hidâye*'yi Farsça ve Urduca'ya çevirmeye yönelik çalışmaların yanı sıra Bâbürlülük'in son döneminde *el-Hidâye*'nin İngilizce'ye tercüme edildiği de görülür (Abdülhay el-Hasenî, 1983, s. 105-106). Bu dönemde muayyen meseleler hakkında birbirlerine reddiye olarak kaleme alınmış eserlerin müstakil bir literatür oluşturduğu görülür. Köylerde Cuma namazı kılınıp kılınmayacağı meselesi, refu'l-yedeyn, kırâe half'e'l-imâm konuları, terâvih namazının kaç rekat olduğu, müzik dinlemek ve Osmanlı ulemasının bu dönemde yaptığı üzere sema, raks ve devrân meselelerine ve ferâize dair yapılan çalışmalar müstakil literatürler oluşturmuşlardır. Hint alt kıtasında yetişen talebelerin birçoğunun Hicaz'a eğitimlerini tamamlamak üzere gittikleri ve bu faaliyetin Bâbürlülük döneminde tedarik hayatının bir parçası haline geldiği görülür. Aynı zamanda hac ve umre vazifelerini yerine getiren bu öğrenciler ve halka yönelik olarak hac farızası ile ilgili çok sayıda kitap ve risâlenin varlığı da oluşan literatür içerisinde dikkati çekmektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1983, s. 113-118, 129-131). Şah Veliyyullah'ın ihyâ düşüncesinin etkisi ile bölge âlimleri arasında ictehad, taklid ve bidatlere yönelik başta Arapça olmak üzere Farsça ve Urduca birçok risâle hazırlanmıştır. Bu risâlelere verilen isimlerden bir kısmının bir mezhebe intisaba ve taklide mutlak olarak karşı çıktıkları anlaşılmaktadır. Hanefî fıkıh âlimleri başta hiçbir mezhebe bağlı kalmaksızın doğrudan Kitap ve Sünnet ile amelî Ehli Hadis cemaatinin (Siddık Hasan Han, s. 402) temsilcileri tarafından olmak üzere yapılan bu çalışmalara reddiyeler hazırlamışlardır (Abdülhay el-Hasenî, 1983, s. 127-128).

Fıkıh usulüne dair bu bölgedeki çalışmaların Pezdevî'nin *Usûl*'ü üzerinde temerküz ettiği söylenebilir. Hint bölgesinde *Hüsâmî* adıyla şöhret bulan Ebû Abdillâh Hüsâmeddin Muhammed b. Ömer Ahsikesî'nin (v. 644/1246) *el-Müntehâb fi usûli'l-mezheb* adlı eseri ve Nesefî'nin *el-Menâr*'ına yönelik çok sayıda şerhin hazırlandığı görülmektedir (Abdülhay el-Hasenî, 1983, s. 123-126).

Bâbürlülük döneminde müstakil usûl çalışmaları da yapılmıştır. Muhibbullah b. Abdışşekûr el-Bihârî'nin (v. 1119/1707) *Müsellemü's-sübût*'u modern dönem öncesinde yazılmış son müstakil Hânefî usûl eserlerinden biridir. Muhibbullah Bihârî 1697 yılında tamamladığı eserini memzûç metoda göre kaleme almıştır. Eser fıkıh ilmin tanımı, mahiyeti ve konusunu dair bir mukaddimenin ardından genelde Şâfiî usul eserlerinde geniş olarak işlenen bazı mantık kavram ve ilkeleri, hüküm konusu ve elfâz bahislerine dair geniş bilgi sunulmaktadır. Sünnet başlığı altında ahâd haber meselesi geniş olarak işlenmekte, üçüncü ve dördüncü bölümlerde icma ve kıyas delillerine yer verilerek, eser ictehad ve taklide dair bir hâtîme kısmı ile son bulmaktadır. Temel kaynakları arasında mantık ilmine dair meselelerde İbn Sinâ'nın *eş-Şifâ*'sı, usûl ilmiyle ilgili olarak da Pezdevî'nin *Usûl*'ü, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı sayılabilir. Kelâm ilmine dair meselelerde Eş'ariyye, Mutezile, İmâmiyye, Cehmiyye ve Cebriye gibi itikâdî mezheplerin yanı sıra Brahmanlar ve Budistlerin bu konudaki görüşlerine yer vermesi eserin yazıldığı ilmî ortamın tesirlerinden biri olarak değerlendirilebilir. *Müsellemü's-sübût* yazıldığı dönemden itibaren büyük kabul görmüş, medrese müfredatlarına dahil edilmiş ve hakkında çok sayıda şerh ve hâşiyeye kaleme alınmış bir çalışmadır (Koca, s. 83-84). En meşhur şerhi Abdülali b. Nizâmeddin es-Sehâlevî'nin *Fevâtihu'r-rahâmût*'udur (Abdülhay el-Hasenî, 1983, s. 126-127).

Bâbürlüler Döneminde Şeyhülislamlık Müessesesi: Sadru's-sudûr

Babürlüler'de devlet teşkilat yapılanmasında padişahların sürekli olarak görüşükleri ve bilgi aldıkları sınıfa *eshâb-ı sohbet* adı verilmektedir. Bu sınıf içerisinde yer alan kimselerden biri de *sadrü's-sudûr*, *sadr-ı kül* yahut da yalnızca *sadr* olarak isimlendirilen Osmanlı devletindeki şeyhülislamlık vazifesine tekâbül eden görevlilerdir. Vakıflar, her türlü yardım ve zekatların toplanması ve hayır işlerinin yürütülmesi bu makama getirilenlerin temel görevlerini teşkil etmektedir. Padişahın cülûsunu meşru kılan fetvâyı çıkarmak, mülhid ya da râfîzî olması sebebiyle suçlanıp ceza görmesi yahut idam edilmesine yönelik fetvâyı da vermek onun görevleri arasındadır (Konukçu, 1991, s. 403; Bayur, 1947, s. 454-455). Dinle ilgili işleri denetleyen memurlara ise muhtesip adı verilmiştir. Bu dönemde her vilâyet sadra bağlı *sadr-ı cüz* adı verilen görevliler tayin edilmiştir. *Sadr-ı cüz*lerin temel vazifesi imam ve vâizlerin tayin ve teftişidir. Bâbürlü devletinde fikhî meselelere başkentte kadı'l-kudâtlar bakmakta idi. Vilâyetlerde ise bu görevi kadılar yürütmekteydi. Babürlü hükümdarlarının da davalara bizzat baktıkları bilinmektedir. Örneğin Şah Cihan her çarşamba sabahı davaları dinlemeyi ve gereken hususları âlimlere danıştıktan sonra hüküm vermeyi âdet haline getirmiş bir isimdir (Bayur, 1947, s. 420, 433, 455).

Sonuç

Bâbürlü devletinin kurucusu Bâbür Şah ile başlatılabilecek Bâbürlü dönemi fıkıh çalışmaları devletin bu bölgede hâkimiyetini güçlendirmesi ile gelişme göstermiştir. Ekber dönemi ile medreseleşmenin giderek artması ve yaşanan göçler nedeniyle bu bölgeye gelen âlimler vasıtası ile Delhi bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Bâbürlü dönemi fıkıh tartışmalarının tarihi seyrinde Abdülhak ed-Dihlevî'nin çalışmalarının bir dönüm noktası teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Onun hadis sahasındaki yoğun gayretleri ve Hanefî mezhep birikimini hadis ilmi temelinde yeniden izah etme ve savunmaya yönelik çabaları mezhep müntesibi fakihleri hadis-fıkıh merkezli tartışmalara sevk etmiştir. Abdülhak ed-Dihlevî'nin muâsırı İmam-ı Rabbanî ve onun etrafında teşekkül eden Müceddidî tarikatının da bozulan dini hayatı kuvvetlendirmek ve Hint din ve kültürlerinden İslâm'a karışan âdet ve gelenekler ile mücâdele etmek üzere sünnetlerin ihyâ edilmesine özel bir önem verdikleri görülür. Şah Veliyyullah sözü edilen bu dönemde yetişmiştir. Hayatının erken döneminde kendisini Hanefî mezhebinde müctehid kabul eden Şah Veliyyullah, sonraki dönemdeki fikhî faaliyetinde Hanefî ve Şâfî mezheplerini birleştirmek üzere yoğun çaba sarfetmiştir. Mezhep geleneğini reddetmeyen Şah Veliyyullah, ictihad anlayışı çerçevesinde sahih hadislere uyan mezheplerin görüşleri ile amel edilmesi üzerinde temerküz eden yeni bir intisap anlayışı geliştirmiş ve mezhep müntesibi fakihlerin görüşlerin delillerini araştırmaları gerektiğine vurgu yapmıştır. Şah Veliyyullah sonrasındaki fikhî tartışmaların onun tesiri ile bir mezhebe intisap, ictihad, taklid ve intikal kavramları çerçevesinde devam ettiği görülür. Onun izinden giden isimler Hanefî mezhebi geleneği içerisinde bu tartışmaları yürütme yolunu seçmişlerdir. Bununla birlikte münferit girişimlerin yanı sıra Ehl-i Hadis cemaati gibi taklidi ve bir mezhebe bağlanmayı reddeden hareketler de onun tesiri ile bu bölgede varlık göstermişlerdir. Bâbürlülerin son döneminde modernist hareketler ve İngilizler'in bölgedeki faaliyetleri neticesinde fikhî tartışmaların alanının söz konusu bu dış tesirlerin yarattığı problemler üzerinde teksif ettiği görülmektedir.

Kaynakça

A. Sattar Khan, Zulfiqar Anwar, "The Movement of Shah Waliullah and Its Political Impact", M. Ikram Chaghatai'nin *Shah Waliullah (1703-1762): His Religious and Political Thought*, Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005, s. 267-275.

Abdülhak ed-Dihlevî, *Lemeâtü't-tenkih fi şerhi Mişkâti'l-Mesâbih*, Karaçi: Mektebe Muhammediyye, 2012.

Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

_____, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind*, 2. bs. Dimaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabî, 1983.

Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind*, 2. bs., Dimaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabî, 1983.

Abdülhây el-Leknevî, *İmâmu'l-Kelâm fi mâ Yete'allaku bi'l-Kırâeti halfe'l-İmâm*, Mektebetü's-Sevâd Matbaası, Cidde, 1991.

_____, *Nakzû Evhâmi Siddik Hasan Han*, Ammân: Dâru'l-Feth, 2000.

_____, *Ref ve't-Tekmil*, Mektebü'l Matbuati'l-İslâmiyye Matbaası/Halep, 1987.

Akün, Ömer Faruk, "Bâbürnâme", *DİA*, IV, 404-408.

Alvi, Sajida S., "The Mujaddid And Tajdid Traditions in The Indian Subcontinent: An Historical Overview", *Journal of Turkish Studies*, sy. 18, 1994, s. 1-15.

Aydın, Ahmet "Bâbürlü Dönemi Fıkıh Çalışmalarının İlk Örneklerinden Biri Olarak Bâbü'rün Mübeyyen Der Fıkh'ı", Yayınlanmamış çalışma.

_____, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 366-393.

Aziz Ahmed, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Dînî ve Siyâsî Görüşleri", çev. Kadir Özköse, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 14, sy. 3-4, 2001, s. 536-541.

_____, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmed Küskün, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

_____, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Bâbü'r, Zahiruddin Muhammed, *Baburnâme*, İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2006.

_____, *Aruz Risalesi*, haz. İ. V. Steblevoy, Moskova: Akademiya Nauk SSSR, 1972.

_____, *Mübeyyen Der Fıkh*, haz. Tanju Oral Seyhan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004.

Bayur, Y. Hikmet, *Hindistan Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1947.

Bilgrâmî, Gulâm Ali Âzâd, *Subhatü'l-mercân fi âsâri Hindustân*, Aligarh: Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye Câmiatu Aligarh el-İslâmiyye, 1976.

Çeker, Orhan, "Cîven", *DİA*, VIII, 35.

Dar, Bashir Ahmad, "Wali Allah: His Life And Time", M. Ikram Chaghatai'nin *Shah Waliullah (1703-1762): His Religious and Political Thought*, Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005, s. 18-50.

Desai, Ziyauddin A., *Centres of Islamic Learning in India*, New Delhi: Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 1978.

Erdem, Mehmet, "Serhendi'nin Tecdit Yönteminde Fıkhın Yeri", *Dinî Araştırmalar*, c. 9, sy. 26, 2006, s. 297-316.

Erdoğan, Mehmet, "Şah Veliyyullah", *DİA*, XXXVIII, 260-262.

Farooqi, N. R., "Delhi Sultanlığı", *DİA*, IX, 130-132.

Fazlurrahman, "İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", çev. Adil Çiftçi, *İslâmî Yenilenme Makaleler III* içerisinde, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 37-62.

Ghazi, Mahmood Ahmad, *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867: The Role of Shah Wali Allah and His Successors*, Islamabad: International Islamic University Islamic Research Institute, 2002.

Graham, Gail Minault, "Akbar and Aurangzeb Syncretism and Separatism in Mughal India A Re-Examination", *The Muslim World*, c. LIX, sy. 2, 1969, s. 106-126.

Gümrükçüoğlu, Saliha Okur, "Cerîde-i İlmiyye'de Yer Alan Kararlar Çerçevesinde Fetvahânenin Yargı Kararlarını Bozma Sebepleri", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 4, 2012, s. 104-120.

Hafeez Malik, "Şah Veliyyullâh'ın Vasiyetnâmesi: el-Makâletü'l-vad'iyye fi'n-Nasîha ve'l-Vasiyye", çev. İbrahim Hatiboğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, 2002, s. 157-173.

Haque, Ziaul, "Muslim Religious Education In Indo-Pakistan", *Islamic Studies*, c. XIV, sy. 4, 1975, s. 271-292.

Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 133-136.

İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Jalbani, G. N., *Life of Shah Waliyullah*, Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1980.

Koca, Ferhat, "Müselleme's-sübût", *DİA*, XXXII, 83-84.

Konukçu, Enver, "Bâbürlüler", *DİA*, IV, 400-404.

Köprülü, M. Fuad, "Babur", *İA*, II, 180-187.

_____, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1934.

Kugle, Scott, "Abd al-Haqq Dihlawi, An Accidental Revivalist: Knowledge And Power in the Passage From Delhi to Makka", *Journal of Islamic Studies*, 19: 2 (2008), s. 196-246.

Metcalf, Barbara Daly, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton: Princeton University Press, 1982.

Muhammed İkrâm, *Rûd-i Kevser*, 3. bs., Lahor: İdâre-i Sekâfet-i İslâmiyye, 1992.

Muztar, A. Ditta, *Shah Wali Allah A Saint-Scholar of Muslim India*, Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1979.

Naassan, Mahmoud, "Nuru'l-envâr fi Şerhi'l-Menâr Li'ş-Şeyh Molla Cîven (Dirâsetun, Vasfiyetun ve Naktiyetun)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. 8, sy. 2, 2016, s. 962-984.

Nedvî, Ebû'l-Hasen Ali el-Hasenî, *el-İmâmü'd-Dihlevî*, Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1985.

_____, *el-İmâmü's-Serhendî*, Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1983.

Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmam Abdülhây el-Leknevî*, Daru'l Kalem Matbaası/Şam, 1995.

Nizami, K. A., "Hindistan [Din]", *DİA*, XVIII, 85-92.

Özcan, Azmi, "Hindistan [Tarih]", *DİA*, XVIII, 75-81.

Özşenel, Ahatlı, Mehmet ve Erdinç, "XII/XVIII. Asır Hint Altkıtası'nda Hadis-Fıkıh Merkezli Tartışma Konuları", *Usûl*, sy. 5, 2006, s. 109-162.

Özşenel, Mehmet, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, 1992.

Panipatî, "Vasiyetnâme-i Cenâb Kâdı Muhammed Senâullah Pânipatî", *Mâ lâ büdde minh* içerisinde, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1996.

_____, *Tefsîru'l-Mazharî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004.

Qureshi, M. Naeem, "Ferâiziyye", *DİA*, XII, 365-366.

Rahman Ali, *Tezkire-i Ulema-i Hind*, trc. Muhammed Eyyub Kadiri, Karaçi: Pakistan Historical Society, t.y.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *Muslim Revivalist Movements in Northern India: in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1965.

_____, *Shah Wali-Allah and His Times*, Canberra: Ma'rifat Publishing House, 1980.

Shafi Ali Khan, "Nationalist Ulama's Interpretation of Shah Wali Allah's Thought and Movement", *Journal of the Pakistan Historical Society*, XXXVII: III, 1989, s. 209-248.

Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

- _____, *el-Hitta fî zikri's-Sihahi's-Sitte*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Siyalkûtî, Muhammed Beşîr, *el-İmâmü'l-Müceddid el-Muhaddis eş-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da'vetuhu*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Şah Gülâm Ali, Abdullah el-Müceddidî, *Makâmât-ı Mazhariyye*, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2002.
- Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf fî'l-ahkâmi'l-fikhiyye*, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1398/1978.
- _____, *Enfâsü'l-ârifîn*, trc. Muhammed Fâruk el-Kâdirî, Lahor: Farid Book Stall, 2007.
- _____, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, Haydarabad: Akademiyyetü'ş-Şah Veliyyullah, t.y.
- _____, *Huccetullahi'l-baliğa*, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2010.
- _____, *İkdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1398/1978, s. 27-28.
- _____, *Şah Veliyyullah ke Siyasi Mektubat; el-Cüz'ü'l-latîf fî Tercümeti'l-abdi'd-zaif*, trc. Halîk Ahmed Nizami, Lahor: İdare-i İslamiyyat, 1978.
- Şimşek, Halil İbrahim, *Osmanlı'da Müceddidilik*, İstanbul: Sûf Yayınları, 2004.
- Talal Ali, Yusuf, "The Life And Works of Qadi Thana Allah of Panipat", *Hamdard Islamicus*, III: 3 (1980), s. 45-59.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî*, İzmir: Kaynak Yayınları, 2007.
- Ubeydullah es-Sindî, *et-Temhîd li ta'rifî eimmeti't-tecdîd*, çev. Ebû Saîd Gulâm Mustafa Kâsımî, Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Edebi's-Sindî, 1972.
- Yıldız, Nacar, Kemal ve Tayyip, "Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 2012, s. 87-105.
- Zafarul İslam, "Hindistan'da Sultanlıklar Döneminde Fıkıh İlminin Gelişmesi", çev. Halil Altuntaş, *Diyanet İlmi Dergi*, 1996, c. XXXII, sy. 1, s. 57-66.

CANDAROĞULLARI BEYLİĞİNDE VE MUASIRI OLAN TÜRK-İSLAM DEVLETLERİNDE HANEFİLİK

Cevdet YAKUPOĞLU*

Özet

Candarogulları, XIV-XV. yüzyıllarda Anadolu'da Kastamonu ve Sinop yörelerinde egemenlik kurmuş bir Türk beyliğidir. Bu beylik, siyasi ve sosyal yönlerden olduğu kadar, dinî açıdan da Türkiye Selçuklularının mirasını devam ettirmiştir. Bu çerçevede Candarogulları beyleri, Sünnî- Hanefî mezhebine uygun bir dinî politika izlemişlerdir. Dolayısıyla beylik toprakları üzerinde yaşayan halkın da büyük çoğunluğu aynı mezhebi benimsemişlerdir. Candarogulları Beyliği ile çağdaş olan Anadolu Türk beylikleri, Memlûkler, Altın Ordu Hanlığı ve Timurlu devletlerinde de aynı dinî uygulamalara tesadüf olmaktadır. Bu çalışmada İslam dünyasında Hanefîliğin gelişip yayılmasında katkısı büyük olan Abbasîler ve Selçuklular döneminde Hanefîliğin durumu genel olarak incelenmiş, daha sonra ise bu siyasi yapıların dinî- mezhebi anlayışından etkilenmiş bulunan Candarogulları ve çağdaşı olan Müslüman Türk devletlerinde Sünnî- Hanefî anlayış ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kastamonu, Çobanoğulları, Selçuklular, Memlûkler, Altın Ordu, Timurlular

HANAFISM IN PRINCIPALITY OF CANDAROĞULLARI AND CONTEMPORARY ISLAMIC-TURKISH STATES

Abstract

Candarogulları (Jandarids) was a Turkish principality (Beylik) which ruled over Kastamonu and Sinop regions in Anatolia during XIVth and XVth centuries. Principality of Candarogulları maintained not only political and social but also theological inheritance of Anatolian Seljuks. For this reason, lords of the principality followed a policy being coherent with Sunni-Hanafi doctrine. Naturally majority of its subjects had adopted Sunni-Hanafi faith. It is observed that same theological doctrine had been practised by the contemporary Anatolian principalities and Mamluks, Golden Horde Khanate and Timurids. Firstly, in this paper general condition of Hanafi doctrine in Abbasid and Seljuk Sultanates period is examined when great efforts to expand of Hanafi doctrine had been occurred. Then, Sunni-Hanafi thought in Candarogulları being influenced theological- sectarian mind of former Sultanates and in contemporary Islamic-Turkish states is mentioned.

Keywords: Kastamonu, Çobanoğulları, Seljuks, Mamluks, Golden Horde, Timurids

1. Giriş

Candarogulları Beyliği, en geniş sınırlarıyla Kastamonu, Sinop, Bafra, Samsun, Çankırı, Kalecik, Safranbolu, Karabük, Eflani, Bartın dolaylarını içine almakla birlikte bu sınırlar sık sık değişmiş ve Osmanlılarla olan rekabet yüzünden çoğu zaman da beyliğin aleyhine olarak küçülmüştür.

Bu beylik, yaklaşık olarak 1300-1460 yılları arasında kapsayan siyasi bir maziye sahiptir. Beyliğin toprakları üzerinde yaşayan halkın dinî- mezhebî yapısı incelendiğinde karşımıza Sünnî- Hanefî ve Maturîdî bir çizgi çıkmaktadır. Dolayısıyla beylik topraklarında bu inanç sisteminin temellerinin kimler tarafından nasıl atıldığının, bölgede kök salmış bulunan bu mezhebî geleneğin mazisinin nereye dayandığının öncelikli olarak tespit edilmesinde fayda vardır. Bu çerçevede Candarogulları Beyliği ve muasırlarının tarihî, siyasi, kültürel ve sosyal açılardan az ya da çok mutlaka etkilenmiş oldukları Selçukluların ve

* Prof. Dr., Kastamonu Üniv. Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, cevdetyakupoglu@gmail.com

Abbasilerin Hanefilikle olan irtibatları ve o dönemde Hanefiliğin diğer mezhepler arasındaki mevkii üzerine bir değerlendirme yapılmasında fayda vardır.

2. Candaroğulları Beyliği Kurulmazdan Evvel Türk- İslâm Dünyasında Hanefilik

İslâmiyet öncesi Türklerde din anlayışında taassup yoktu. Türklerin ekser çoğunluğu orta yolu benimsemiş olup, bunlar Tek tanrıya inanıyorlar, makul uygulamaları yürütüyorlardı. Türklerin İslâm'a girişlerinde bu durum etkili oldu. Türkler, Müslüman olduktan sonra da genel manada orta yolu takip ettiler. İslâm'ın ideal yaşayış biçimini esas alarak büyük oranda Sünnî- Hanefî mezhebini benimsediler.

Maveraünnehir'de İslâm'ın gerçek anlamda yayılışı 705 yılında Horasan valisi olarak görevlendirilen Kuteybe b. Müslim zamanında başlamış ve Halife Ömer b. Abdülaziz (717-720)'in İslâmiyet'i kabul eden halklara karşı uyguladığı hoşgörü siyaseti de bu süreci hızlandırmıştır. Abbasi halifesi Harun Reşîd (786-809)'in, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yusuf'u Bağdat'ta Kâdi'l-Kudât (Başkadı) olarak ataması sonrasında Maveraünnehir bölgesine Hanefî kadılar tayin edilmeye başlanmış¹ ve bu durum bölgede Ebû Hanîfe'nin fikhî ve itikadî görüşlerinin yayılmasına imkân tanımıştır.

Sonraki yıllarda bölgeyi hâkimiyetleri altına alan Sâmanoğulları, Hanefî ulemayı destekleyip onları resmî görevlere atamışlardır. Böylece Hanefî mezhebi bölgede kabul görme imkânı bulmuştur. Bu Hanefî ulema ve mutasavvıfların çalışmaları sayesinde de Türkler, X. yüzyıl ortalarında kitleler halinde İslâm dinini kabul etmeye başlamışlardır. Dini anlama ve yorumlamada uygun bir metoda sahip olduğundan, Horasan ve Maveraünnehir'de çok fazla taraftar bulan Hanefilik, Türklerin İslâm'ı kabul etmesinde önemli bir etken olmuştur. Nitekim X. yüzyılda Türkistan'da Fergana gibi bölgelerde en yaygın mezhep Hanefilik idi.² Ebû Hanîfe, köklü bir kültür ile yeni bir dini uzlaştırmak için icmâ ve kıyası kullanmış ve Türkler onun görüşleri doğrultusunda İslâm'ı daha kolay kabul etmişlerdir. Kısacası Hanefilik, zamanla Türklerin milli mezhebi haline gelmiştir. Bunda X. yüzyıl ilk yarısının büyük Türk fıkıh ve kelam âlimi İmam Mansur-i Maturidî (ö.944)'nin ve onun ilmî çevresinin rolü de bulunmaktadır. İmam Maturidî, Sâmanoğulları ve Karahanlılar devrinde Mâverâünnehir'de İslâm düşüncesinin belli bir istikrara kavuşmasında, İslâm'ın ve Hanefiliğin Türkler arasında yayılmasında önemli görevler icra etmiştir. O, Ebû Hanîfe'nin yöntemine bağlı kalarak Hanefî mezhebini anlama ve yorumlama, mezhep birikimini sonraki kuşaklara aktarma yolunda çalışmalar yürütmüştür. Böylece Türklerin kendi kültürlerini kaybetmeden Müslümanlığı benimsemeleri ve dinde naklin yanında aklın da dengeli bir şekilde kullanılması sağlanmıştır. Bu şekilde Maturîdililik de Türklerin milli manada itikadî mezhebi olmuştur.³

X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Karahanlılar, Gazneliler ve Büyük Selçuklular gibi Türk hanedanları da Hanefî- Maturidî inanç sistemini kabul edip, topraklarında yayılmasına imkân sunmuşlardır.⁴

Büyük Selçukluların atası Selçuk Bey, İslâm dinine Sâmanoğulları topraklarında yaşarken girmiştir. Dolayısıyla Sâmanoğulları, Hanefî mezhebinde olmalarından ve devlet işlerini Hanefî âlimlerinin görüş ve tavsiyeleri doğrultusunda yürütmelerinden dolayı Selçuklu ailesi daha başlangıçtan itibaren Hanefiliği benimsemiş ve kısa süre içerisinde de özümsemiştir. Böylece Selçuklular, Hanefî mezhebinin koyu bir savunucusu ve uygulayıcısı oldular. Selçuklu sultanı Tuğrul Bey (1038-1063), Bağdat'ı Şif Büveyhoğullarından alıp,

¹ Hakkı Dursun Yıldız: "Abbâsiler", *TDV. İA.*, C.1 (1988), s.40.

² Tahsin Yazıcı: "Fergana", *TDV. İA.*, C.12 (1995), s.376.

³ Musa Şamil Yüksel: *Timurlularda Din- Devlet İlişkisi*, TTK, Ankara, 2009, s.7-8; Şükrü Özen: "Mâtürîdî", *TDV. İA.*, C.28 (2003), s.149,164.

⁴ Hanefilik ve Maturidilik hakkında genel bilgiler için bkz. M. E. Zehra: *Ebû Hanîfe*, Çev. O. Keskiöglü, İstanbul (tarihsiz); Hanifi Özcan: "Türk Din Anlayışı Maturidilik", *İmam Maturidî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara, 2003; Ahmet Özel: *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990; Ali Bardakoğlu: "Hanefî Mezhebi", *TDV. İA.*, C.16 (1997), s.1-21; Ahmet Özel: "Hanefî Mezhebi", *TDV. İA.*, C.16 (1997), s.21-27.

Sünnî Halife'yi kurtararak itibarına kavuşturmuş; bunun devamında ise Irak coğrafyasında da Sünnî- Hanefî- Maturidî inanç sistemini yerleştirme politikası yürütmüştür.

Tuğrul Bey'in veziri olan ve Mutezilî- Hanefî inancına sahip olan Amîdülmülk Kündürî, Selçuklu ülkesinde Rafizîlerden bir zümre olarak kabul ettiği Eş'arîliğe ve Şîlîliğe karşı ömrünün son yıllarına kadar cephe almış, ileri derecede bir Hanefî politikası izlemiştir. Son yıllarında Tuğrul Bey'in de telkinleriyle bu katı politikasını yumuşatmıştır.⁵ Esasen samimi bir Sünnî- Hanefî hükümdarı olan Tuğrul Bey, bu şekil fanatizme sıcak bakmamakta idi. Onun halefi olan Selçuklu sultanları da mezhepler konusunda Hanefîliği öne çıkarmakla birlikte katı bir mezhepsel politikadan uzak durmuşlardır. Selçuklular, Hanefî- Şâfîî ve Hanefî- Eş'arî çatışmasını önlemeye çalışmışlar ve Hanefîlik yanında Şâfîîliğe de sahip çıkmışlardır. Hatta ülkelerinde dört mezhep fıkhı üzere eğitim veren medreseler açmak suretiyle Sünnîlik içinde birlik oluşturup özellikle müfrit Şîlîlere, Bâtînlere ve Karmatîlere karşı İslam toplumunu güçlendirmeye gayret göstermişlerdir.

Diğer taraftan Selçuklular, özellikle Irak coğrafyasında etkin olan gayri Türk (yerel) Hanefî âlimlerinin devlete olan sadakatlerine ve dini yorumlama anlayışlarına güvenemedikleri için İslam beldelerine Türkistan'dan Türk kökenli Hanefî âlimleri getirip bunları kadılık, vâzlik, müderrislik, danışmanlık, elçilik gibi sahalarda istihdam etmişlerdir. Bu durum Hanefîliği, Selçuklu ülkesi nezdinde daha da muteber hale getirmiştir. Sultan Alp Arslan (1064-1072) döneminde açılmaya başlayan ve Melikşah (1072-1092)'la birlikte Selçuklu ülkesinde yaygınlaşan Nizâmîye Medreseleri'nin takip ettiği eğitim metodu da Hanefî düşüncüyü güçlendirmiştir. Sultan Melikşah, başkent İsfahan'da Hanefî öğrenciler için *Medrese-i Celâlî/ Melikşâhî (İsfahan Nizâmîyye Medresesi)* denilen büyük bir medrese yaptırmıştır.

Efdalüddîn-i Kirmânî, Kirman Selçukluları zamanında Kirman halkının Sünnî- Hanefî olduğunu, ayrıca bölgede Şâfîîlerin de bulunduğunu söyler. Ancak bir ara bölgede Bâtînî propagandası başlamış ve zamanla Bâtînliler Kirman'da kuvvetlenmiştir. Sünnî ulemanın ve halkın tepkisi sayesinde Bâtînîliğin Kirman'da yayılması önlenmiştir.⁶

Irak Selçuklularının son sultanı Tuğrul (1175-1194)'un ve bilahare Türkiye Selçuklu hükümdarı I. Gıyâseddin Keyhüsrev (1192-1196; 1205-1211)'in hizmetinde bulunan Selçuklu tarihçisi Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr* adlı eserinde, anne tarafından büyükbabasının, Kadı Zâhireddin el-Esterâbâdî'den işittiği bir rivayeti nakletmiştir. Kadı Zâhireddin'in kendi ifadesine göre o, bu bilgiyi sözlerine inanılır din imamlarından, doğru isnatlarla işitmiştir. Bu rivayete göre Kûfeli İmam-ı Azam Ebû Hanîfe, veda haccında iken “Ey Tanrım... Eğer içtihadım doğru ve mezhebim hak mezhebi ise ona (Hanefî Mezhebi'ne) yardım et. Çünkü ben, senin rızan için şeriati tespit ettim.” diyerek dua eder. Bunun üzerine Kâbe'den bir hâtif seslenip “Sen hakkı, doğruyu söyledin, kılıç Türklerin elinde buldukça mezhebin zâil olmasın/ olmayacaktır” cevabını verir. Bu rivayeti nakleden Selçuklu tarihçisi Râvendî, konuya şu ilave yorumları getirir: “Allah'a hamdolsun ki artık İslâm'ın arkası kuvvetli, Ebû Hanîfe'nin ashâbı (Hanefî mezhebi mensupları) şad ve itibarlı, gözleri aydındır. Zira Arabistan, Acemistan, Rum ve Rus diyarında kılıç Türklerin elindedir ve kılıçlarının korkusu, gönüllere kuvvetle yerleşmiştir. Selçuk oğullarından gelen sultanlar (Tanrı geçmişlere rahmet etsin, hayatta olanların devletini devam ettirsin), Ebû Hanîfe ashâbından âlimleri o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgilerinin izleri, genç- ihtiyar herkesin kalbinde yer bulmuştur...”⁷

er-Râvendî, eserinde bu naklinden başka, Ebû Hanîfe'yi ve Hanefîliği övücü başka sözler de sarf etmiştir. Ona göre “dünyanın herhangi bir yerinde bir mansıb, Ebû Hanîfe

⁵ Mustafa Alican: “Selçuklu Veziri Amidülmülk Kündürî'nin Yükselişi ve Düşüşü”, *JASSS, The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 29, Autumn III, 2014, p.245-246.

⁶ Faruk Sümer: “Selçuklular”, *TDV. İA.*, C.36 (2009), s.379.

⁷ Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî: *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*, C.I, Çev. Ahmet Ateş, TTK, 2. Baskı, Ankara, 1999, s.12-19.

ashabından başkasının elinde olsa, kılıç darbesiyle bu onun elinden alınır ve Ebû Hanîfe'nin ashabına (Hanefî mezhebi mensuplarına) verilir." Müellif, ayrıca eserini sunduğu Türkiye Selçuklu sultanı I. Gıyâseddin Keyhüsrev için de övücü sözler ve dualar sarf ettikten sonra, "Allah'ın kendisine (sultana) dürüst bir itikat ve İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin mezhebini lütfettiği için pek çok şükür ve sayısız sadaka vaciptir; bütün Anadolu ahalisine ise erlerin dinine, kahir sultan ve zamanın büyüğünün mezhebine sahip oldukları için her türlü şükür gerektir" demek suretiyle Selçuklu sultanının ve Anadolu'da yaşayan Müslüman halkın ezici çoğunluğunun Hanefî mezhebine mensup olduğunu dile getirmiştir.

er-Râvendî'nin bu nakilleri, Selçukluların Hanefiliğe verdiği önemi ve başta Selçuklu sultanı olmak üzere zamanın halkının Hanefiliğe olan mensubiyetini göstermesi bakımından fevkalade mühimdir. Bu rivayetler, büyük çoğunluğu Hanefî mezhebinde olan Türklerin, mezhep kurucularına olan bağlılıklarını da çok güzel ifade eder.

Yine Selçuklular devrinde bu saygıya işaret eden şu örneği de vermeden geçemeyeceğiz: Melik Sancar henüz sultan olmadan önceki bir tarihte Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiğine dair bir duyum alınca çok üzülmüş ve bu büyük âlimi huzuruna davet etmiştir. İstemeye istemeye huzura gelen Gazzâlî Sancar'a, *büyük müctehid Ebû Hanîfe aleyhinde konuşmanın imkânsız olduğunu* söylemiştir. Buna çok sevinen Sancar, Gazzâlî'ye saygıda kusur etmemiş ve onun Selçuklu medreselerinde ders vermesini sağlamıştır.⁸

Bu destekler sayesinde XII-XIII. yüzyıllarda Türkistan'ın ve Horasan'ın çoğu şehrinde halkın benimsediği mezhep Hanefilik olmuştur. Coğrafyacı Yâkut, *Mu'cemü'l-büldân* adlı eserinde Selçuk Bey'in mezarının burada bulunması sebebiyle Selçuklular nezdinde kutsal bir hâtırası olan Cend'i, XIII. yüzyılda büyük bir şehir olarak tanıtır ve halkının Sünnî ve Hanefî olduğunu söyler.⁹ Merv kenti halkının da büyük çoğunluğu Hanefî idi.

XII. yüzyılda Karahanlılar ve Selçuklular devrinde Türkistan'da yaşamış bulunan büyük mutasavvıf Ahmed Yesevî de, mürşidi Şeyh Yûsuf el-Hemedânî gibi Hanefî bir âlimdi. Kuvvetli bir medrese tahsili görmüş, din ilimleri yanında tasavvufu da iyice öğrenmişti.¹⁰ Ahmed Yesevî'nin Hanefilikle ilgili etkisi XVI. yüzyılda bile Türkistan'da varlığını muhafaza ettiriyordu. Safevî Türkmen Hükümdarı Şah İsmail 1510'da Batı Türkistan'ın güney illerini istilâ edip Alevî mezhebini kabul ettirmek isteyince, çoğu Hanefî olan Türkistanlılar, Ahmed Yesevî Külliyesi'ni bu mezhebin timsali olarak görmüşler ve onun manevî himayesine sığınmışlardır.¹¹

Büyük Selçukluların Yakın Doğu'da temsilcileri ve hatta halefleri olan Atabeylikler (Zengîler, Börililer, İldenizliler vb.) devirlerinde de Hanefî mezhebinin yüksek mevkiî korunmuştur. Dımaşk (Şam) Atabeyliği ve Tuğteginliler/ Böriler denilen sülâleye adını veren Tuğtegin oğlu Böri (ö.1132), atabeyliği sırasında Şam'da el-Medresetü'l-Muîniyye (1130), el-Medresetü't-Tarhâniyye (1131) ve el-Medresetü'l-Hâtûniyye (1132) isimleriyle anılan Hanefî medreselerini inşâ ettirmiştir.¹² Kendisi de bir Hanefî olan Selçuklu komutanı İmâdeddin Zengî'nin Musul- Halep merkezli tesis ettiği Atabeyliği bünyesinde ve onun halefi olan oğlu Nureddin Mahmud Zengî zamanında Hanefî medreseleri inşası yaygınlık kazanmıştır. Hanefî kadısının Zengî'nin yaptırdığı bu medresede mahkeme kurması âdet olmuştur. Atabeyler döneminde mezhebî hoşgörü de mevcuttu. Nûreddin Zengî, Hanefî olduğu halde başkadısı olan Kemâleddin, Şâfiî mezhebendendi.

Zengîoğulları Atabeyliği'nin devamı olarak ve onlar adına Mısır'ı ele geçiren Selahaddin Eyyûbî'nin topraklarında başlangıçta Şâfiî medreseleri daha yaygındı. Şam'daki Emeviye Camii'nde ana mihrap Şâfiîlere aitti. Sonra Hanefî ve Hanbelî mihrapları geliyordu. Eyyûbî medreselerinde Şâfiî, Hanefî ve diğer iki mezhebe göre fıkıh dersleri okutulurdu.

⁸ Osman Turan: *Türk Cihân Hâkimiyeti Meşkûresi Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 1993, C.I, s.181.

⁹ Abdülkerim Özaydın: "Cend", *TDV. İA.*, C.7 (1993), s.360.

¹⁰ Kemal Eraslan: "Ahmed Yesevî", *TDV. İA.*, C.2 (1989), s.161.

¹¹ Emel Esin: "Ahmed Yesevî Külliyesi", *TDV. İA.*, C.2 (1989), s.163.

¹² Coşkun Alptekin: "Böri", *TDV. İA.*, C.6 (1992), s.327.

Eyyûbîlerde Şâfiî mezhebinin ilk sırada olmasında, daha önceleri Mısır'a egemen olmuş bulunan Fâtımîlerin rolü vardır. Fâtımîler, siyasetleri icabı Mısır'da Hanefî ve Mâlikî mezhepleri yerine kadılık görevini Şâfiî mezhebi mensuplarına vermişlerdi. Eyyûbîler devrinde artık hem Şâfîlik ve hem de Hanefîlik ileri planda tutulmuş, Kudüs, Şam, Halep ve diğer şehirlerde Hanefî medreseleri açılmaya devam etmiştir. Selahaddin Eyyûbî döneminde Aden valisi, 1183 yılında Mekke'de bir Hanefî medresesi, ertesi yıl da bir Şâfiî medresesi inşa ettirmiştir. Eyyûbîler döneminde çok sayıda Hanefî âlimi de yetişmiştir. Hanefîlik açısından meydana gelen bu müspet gelişmeler, aşağıda da temas edileceği üzere Eyyûbîlerin Mısır ve Suriye'deki halefleri olan Memlûkler zamanında daha da ivme kazanacaktır.

Hanefî mezhebi, Selçuklu Türkleri tarafından İslam topraklarına katılan Anadolu'da büyük bir üstünlük elde etti. Sultanlar, açıkça Türkistan ve Maverâünnehir asıllı Hanefî âlimlerini tercih ettiler. Türkiye Selçuklularının kuruluş aşamasında Anadolu'da ilk meşhur kadı ve Hanefî fıkıh hocası Ebû Saîd Abdulmecid b. İsmail b. Muhammed el-Herevî (ö.537/1143; Kayseri), Hanefî fikhî ve usulü ile ilgili eserler yazdı. Oğlu Ahmed Malatya kadısı olurken, diğer oğlu İsmail Kayseri'de, öğrencilerinden Kadı Muhammed el-Büstî ise Sivas'ta müderris oldu.

Anadolu'da Selçuklu devlet idarecilerinin halkı zorla ve baskı altına alarak Sünnileştirmesi gibi bir hadise ise vuku bulmamıştır. Tarihî gelişmelerin tabii bir neticesi olarak Anadolu'da halk arasında büyük çoğunluk Hanefî mezhebine mensuptu. Bilhassa şehirler ve kasabalar Sünnîliğin hâkim olduğu çevrelerdi ve buralarla teması güçlü olan merkezî köyler için de aynı durum söz konusuydu. Anadolu'da Şâfîlik hariç, diğer Sünnî iki mezhep (Mâlikî ve Hanbelî) ise neredeyse hiç yerleşme ortamı bulamamıştır. Türklerin İslâmiyet'e girerken Türkistan'da Hanefî çevrelerle sıkı temasları, Hanefî mezhebinin Türklerin yapısına uygun düşmesi ve bir de bu iki mezhepten olan ulema ve mutasavvıfların etkili olamamaları, Anadolu'da Hanefîliği avantajlı hale sokmuştur. Bununla birlikte XIII. yüzyıl boyunca Anadolu'yu sarsmış olan Baba İshak ayaklanması, Babaîlerin genel faaliyetleri ve ayrıca Moğolların Ehl-i Sünnet dairesi dışında kalan zümrelerin propagandalarına göz yummaları neticesinde Sünnî akideye aykırı kabul edilen mezhep ya da tasavvuf mensupları (Bâtînîler, İsmailîler, Cavlakîler, Kalenderîler, İmâmiye Şîîleri vb.) da belli ölçüde yaşama imkânı bulmuştur.¹³

Türkiye Selçuklularının son dönemlerinde Anadolu ilim ehli, yüksek tahsil için Şam medreselerini tercih edip, oradaki Hanefî veya bir ölçüde Şâfiî eğitim geleneğinden etkilenerken ülkelerine dönüyorlardı. Örneğin Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda büyük emeği bulunan Şeyh Edebalî, Hanefî fakihî Necmeddin ez-Zâhidî'nin öğrencisi idi. Daha sonra Şam'a giderek Sadreddin Süleyman b. Ebü'l-İz ve Cemâleddin el-Hasrî gibi dönemin tanınmış âlimlerinden dinî ilimleri tahsil etmişti.¹⁴ Meşhur Hanefî âlimi Hattâb Karahisarî de Şam'da yüksek eğitim görmüştü. Karahisarî, devrin tanınmış Hanefî âlimlerinden Habbâzî (ö.1292)'nin öğrencisi idi. Buna dair başka örnekler de mevcuttur.¹⁵

Türkiye Selçuklularında başkent Konya'da oturan kâdi'l-kudât (başkadı)'ın verdiği hükümler Hanefî fikhına göre olurdu. Yine Anadolu'da kendisi adına bir medrese yaptıran bâninin (sultan/ vezir/ diğer devlet adamları) inancı ve dünya görüşü, o medresenin müderrisi ile burada eğitim alacak öğrencilerin seçiminde etkili olurdu. Selçuklu medreselerinde çoğunlukla Hanefî mezhebinden müderris ve öğrenciler tercih edilmiş, özellikle de müderris ve müderrisin Hanefî mezhebinden olması konusunda seçici davranılmıştır. Mesela Şemseddin Altun Aba Medresesi'nde Hanefî ve Şâfiî talebeler okuyabiliyordu. Müderris, müderris, imam ve müezzin ise sadece Hanefî mezhebine mensup olacaktı. II. Gıyaseddin Keyhüsrev (1237-1246) döneminde 640/1242 yılında Bedreddin Muslih tarafından yaptırılan Konya Sırçalı

¹³ Ahmet Yaşar Ocak: "Anadolu", *TDV. İA.*, C.3, (1991), s.112-113.

¹⁴ Kâmil Şahin: "Edebâlî", *TDV. İA.*, C.10, (1994), s.393.

¹⁵ Bkz. Murteza Bedir: "Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında İlimiyeye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı: 1, (2006), s.23-39.

Medrese'nin *Hanefî mezhebine göre hareket eden fıkıh âlimleri ve talebeleri için* inşâ ettirildiği görülüyor. Konya Karatay Medresesi'nde, eğitimcilerden müderris ve müderrisin Hanefî mezhebinden olması konusunda kural vardı. Buna karşın medresede okuyan öğrenciler ile imam, müezzin, hafız gibi din görevlilerinin dört mezhepten (Hanefî, Hanbelî, Malikî, Şâfiî) birinden olabilecekleri açıklanarak hoşgörülü bir tutum sergilenmiştir. Sivas Gök Medrese ve Kayseri Huand Hatun Medresesi için de aynı durum söz konusu idi.¹⁶

Türkiye Selçuklu medreselerinde Hanefî müderrislerin ders verme geleneği/ şartı XV. yüzyılda bile sürüyordu. Mesela İbrahim Tennûrî (ö.1482) hakkında verilmiş bir rivayet ilginçtir. Bu zat Kayseri'ye giderek bir süre Huand Hatun Medresesi'nde müderrislik yapmıştı. Enîsî, onun Şâfiî olduğunu ve medresenin vakfiyesinde müderrislerin Hanefî mezhebinden olmasının şart koşulduğunu öğrenmesi üzerine müderrisliği bıraktığını söyler.¹⁷

3. Candaroğulları Beyliği'yle Muasır Türk Devletlerinde Hanefilik

Candaroğulları Beyliği'nin batısındaki en önemli muasırı Osmanlılar idi. Bu beyliğin kuruluşundan itibaren ilk hükümdarları, Hanefî fıkıhı üzere dinî bir yaşantıyı benimsemelerine ve Hanefîliği resmî mezhep olarak kabul etmelerine rağmen, dört mezhep arasında ayırım yapmamaya çalışmışlar, diğer üç mezhebe de saygılı davranmışlardır. Bir bölgede hangi mezhep yaygın ise oraya o mezhebin kadısını tayin ederek mezhebî dengeleri gözetmişlerdir. Ehl-i Sünnet dışında kalan mezhep ve görüşlere karşı ise mesafeli davranmışlar; müfrit Şifilikle mücadele etmişlerdir.

Candaroğulları Beyliği'nin kuzeyinde Karadeniz ötesinde geniş topraklara hükmeden Altın Ordu Hanlığı, köken olarak Cengiz Han soyundan gelen Cuci ve Batu Han nesline dayanmakta olup, kısa süre içinde Kıpçak ve Bulgarların etkisiyle Türkleşmeye başlamış ve yöneticileri İslâmiyet'i benimsemiştir. Berke Kağan'ın Müslüman olmasından sonra tedricî olarak ülkede Müslüman nüfusun sayısı artmıştır. Esasen bu devletin selefi sayılan Hazarların son yıllarında Karadeniz'in kuzeyinde ve Kafkaslarda Müslüman halkın bir kısmı Şâfiî, çoğunluğu Hanefî idi. Dolayısıyla bu noktada bölgede bir Hanefilik alt yapısı mevcuttu.

Candaroğlu I. Süleyman Paşa'nın muasırı olan Altın Ordu hükümdarı Özbek Han zamanında ülkede İslâm'ın daha da kuvvet bulduğu görülecektir. İbn Battûta, Anadolu seyahatinin hemen akabinde Kırım'a geçmiş ve Altın Ordu ülkesinde halkın dinî yaşantısı, yöneticilerin İslâm'a olan bakışları ile alakalı gözlemlerini eserine derç etmiştir. İbn Battûta, Kırım kadılarının başı olan Hanefî kadısı Şemseddin Saylî'yi makamında ziyaret etmiş, daha sonra ise Şâfiî kadısı ve hatibi ile de görüşmüştür. Seyyah, Kırım'da Memlûk sultanı Nâsır Muhammed'in inşâ ettirdiği camiye de görmüştür.

İbn Battûta, Kırım valisi Tuğluk Timur ve maiyetiyle birlikte Altın Ordu Hanlığı başkenti Saray'a yolculuk yaparken Azak şehrine varmadan önce yemekli bir toplantıya katılmıştır. Burada kabileye, küçük kâselerle beyaz su görünümlü *Dühh Suyu* ikram edilmiştir. Bu içeceğe bölgede *boza* denmekte imiş. İbn Battûta, bu içeceğin tadını ekşi bularak içememiştir.¹⁸ İbn Battûta, Macar şehrini ve Bulgar ülkesini dolaşıp Özbek Han'ın yanına Beşdağ'daki karargâhına döndüğünde de bu içecekten kendisine ikram edilmiştir. Seyyaha göre Kırım, Saray, Azak gibi Altın Ordu hanlık topraklarında yaşayan halk ile Tuğluk Timur ve maiyeti Hanefî mezhebine mensup oldukları için boza içmek onlar nezdinde helal sayılıyordu. İbn Battûta ile Tuğluk Timur ve maiyeti, Azak şehrinde Hızır- İlyas Tekkesi'nde konaklayıp, bilahare çadıra geçmişler, burada yemekler yenildikten sonra güzel sesle okunan Kur'ân-ı Kerîm dinlenmiştir. Bir minber kurularak vâiz etkili bir hutbe okumuş; ardından da Sultan ve Tuğluk Timur için dualar etmiştir. O, bu duaları önce Arapça telaffuz etmiş, sonra

¹⁶ Nermin Şaman Doğan: "Ortaçağ'da Anadolu'nun Eğitim Mekânları: Selçuklu Medreseleri- Dârüşşifâlarından Örnekler", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 28/2 (2013), s.430,432,436.

¹⁷ Mustafa Uzun: "İbrâhim Tennûrî", *TDV. İA.*, C.21, (2000), s.356.

¹⁸ Seyyahın nakline göre, bu içecek "dükî (düğ/ düki/ bulgur)" tanelerinden yapılan bir "nebîz"miş. Bu içecek hurma, arpa, üzüm vesaireyi küpe basarak hazırlanmış ve sarhoşluk vermeyen bir şıra (meşrubat) şeklinde içmeye hazır hale getirilmiştir.

da Türkçelerini söylemiştir. Sözlerin aralarında hâfizlar da âyet-i kerîmeler okumuşlar ve ilahiler söylemişlerdir. İbn Battûta, Altın Ordu hanı Özbek Han'ın eşlerini de ayrı ayrı ziyaret etmiştir. Bu esnada her birinin huzurunda iken hâfizlar yine mutlaka âyet-i kerîmeler okumuşlardır. Çok büyük ve kalabalık bir başşehir olan Saray Berke'de on üç Cuma camiinden on ikisi Hanefîlere ve sadece biri Şâfiîlere aitmiş.¹⁹

Görüldüğü üzere Altın Ordu Hanlığı topraklarında yaşayan halkın geneli Hanefî mezhebine tâbi olup, bu halk Türkiye'deki dinî uygulamaların hemen hemen aynısını bu topraklarda tatbik etmekte idi. Bu hanedan zamanında Müslümanlığı kabul eden toplulukların büyük çoğunluğu Hanefîliği benimsemişlerdir. Altın Ordu Hanlığı devrinde Kafkasya'da da Hanefîlik varlığını güçlendirmiştir. Bu durum Kafkasya'yı sonraki yıllarda da etkileyecek ve Hanefîlik gücünü koruyacaktır. Bu sayede günümüzde Kafkasya ve Dağıstan bölgesinde sakin Çeçenler, İnguşlar, Abhazlar, Acaralar, Kabartaylar, Osetler, Kumuklar, Karaçay-Balkarlar, Nogaylar ve Kafkas Türkmenleri genelde Sünnî- Hanefî mezhebine mensupturlar.²⁰

İbn Battûta, Altın Ordu ülkesinden Türkistan'a geçmiş ve o yıllar için Horasan'ın en önemli dört kentinden en mamuru olan Herat'tan bahsederken, burasının binalarının çok, halkının kalabalık ve temiz kalpli, temiz görünüşlü, namuslu ve dindar olduklarını zikretmiş ve şöyle ilave etmiştir: "Onlar İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin mezhebindedirler."²¹

Candaroğulları Beyliği'nin kuruluş devriyle muasır olan İlhanlılar²² zamanında hükümdarlardan Ahmed Teküdar İslâmiyet'i ilk defa kabul eden İlhanlı hükümdarı olmuştur. Ancak bu hükümdar tahta çıktıktan iki yıl sonra öldürüldü (1284). 1295 yılında tahta çıkan Gâzân Han ise Mahmud ismini alarak Müslüman kimliğini göstermişti. Buna rağmen onun döneminde ülkede Hanefîliğin revaç bulması söz konusu olmamıştır. Gâzân Han, Sünnî- Hanefî olmakla beraber Şîî imamlarına ve âlimlerine hürmet eder, onlara düzenli maaş bağlar ve vergiden muaf tutardı. Şîîlerce kutsal sayılan yerleri ziyaret eder, buralara bağışta bulunurdu. Bundan dolayı bazıları onu Şîî zannetmişlerdir.²³ Bununla birlikte ülkede bir nebze istikrar sağlayan Gâzân Han, İran ve Azerbaycan coğrafyasında Selçuklular döneminden kalmış ve XIII. yüzyılda Moğol saldırılarından büyük zarar görmüş bulunan medreseleri yeniden canlandırmıştır. Gâzân Han'ın Tebriz'de yaptırdığı Gâzâniyye külliyesinde Hanefî ve Şâfiî medreseleri de yer almıştır.²⁴

Candaroğlu I. Süleyman Paşa ile çağdaş olan Olcaytu Han (1305-1316), tahta otururken Müslüman olmuş ve Hanefî mezhebini seçmişti. Bundan cesaret alan Sünnî mezhep imamları, sikkelerin üzerinde Hulefa-i Raşidîn'in isimlerinin zikredilmesi için uğraş vermişler ve hükümdar üzerinde etkili olmaya başlamışlardır. Ancak başında Vezir Reşidüddin'in bulunduğu ve devlet bürokrasisine hâkim Farslardan oluşan Şâfiîler, Hanefîlerin hükümdar ve devlet üzerindeki nüfuzunu hazmedemeyip Hanefîleri sultanın gözünden düşürmek için çaba sarf etmişlerdir. Hanefî mezhebinden olanlar çoğunlukla Türk ve Moğol asıllı idiler. Şâfiîler ise daha çok Fars kökenli idi. Bu durum iki grup arasında iktidar mücadelesini kızıştırmıştır. Neticede Vezir Reşidüddin ve ekibi Hanefîlere karşı üstünlük kazanmışlardır. Ancak Hanefîler de onlara karşı boş durmamıştır. İki taraf da Han'ın huzurunda tartışma çıkartıp işi uzatınca, İslâm'a yeni ısınmaya çalışan Han bundan rahatsız olmuş ve eski Moğol inançlarına yeniden itibar göstermiştir. Ayrıca bu durumdan yararlanan Şîî ileri gelenleri de İlhanlı

¹⁹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî: *İbn Battûta Seyahatnamesi*, Çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2014, s.311,313-315,320-322,328,342.

²⁰ Bu topluluklar hakkında TDV. İslam Ansiklopedisi ilgili maddelerine bakılabilir. Örnek olarak bkz. Rıza Kurtuluş: "Kumuklar", *TDV. İA.*, (2002), Cilt: 26, s.373.

²¹ *İbn Battûta Seyahatnamesi*, s.367.

²² İlhanlılar hakkında bkz. Reşidüddin Fazlullah: *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, Çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK, Ankara, 2013.

²³ Abdülkadir Yuvalı: "Gâzân Han", *TDV. İA.*, C.13 (1996), s.430.

²⁴ Nebi Bozkurt: "Medrese", *TDV. İA.*, C.28 (2003), s.325.

hükümdarı nezdinde mevki kazanmışlardır.²⁵ İlhanlıların son hükümdarı kabul edilen ve Müslüman olan Ebû Said Bahadır Han (1316-1335) zamanında İlhanlı ülkesinde İslamî yaşayışta müspet manada gelişmelerin yaşandığını da burada belirtmekte yarar vardır. Bu hükümdarla Candaroğlu I. Süleyman Paşa'nın iyi ilişkiler kurduğu da görülüyor.

Sonuç olarak İlhanlı ülkesinde Şîlik, Sünnîlik ve eski Moğol inançları birlikte devam etmiştir. Hatta İlhanlılar sonrasında Şîlik daha da taraftar toplayacaktır. Nitekim İlhanlı egemenliğinde bulunan Merâğa şehri ve çevre halkının önemli bir kısmının Ortaçağ boyunca Hanefî ve ikinci derecede Şâfî mezhebine mensup olduğu bilinmekle birlikte, Safevîler devrinden itibaren bütün İran gibi Merâğa bölgesinde de Şîlik ağırlık kazanacaktır.²⁶ Hanefîlik ise İlhanlıların Anadolu topraklarının mirasına sahip çıkan Ertana Devleti vasıtasıyla İç ve Doğu Anadolu'da taraftar kazanmayı sürdürecektir.

Mısır, Hicaz, Filistin ve Suriye ile Güney Anadolu topraklarında egemenlik kurmuş bulunan Memlûk Türk Devleti, kuruluşundan itibaren Sünnî eksenli bir politika izlemiştir. Özellikle Baybars (1260-1277), Kalavun (1279-1290) ve Nâsır Muhammed (1293-1294; 1299-1341) gibi güçlü sultanlar, ülkede Şâfîliğin yanında Hanefîliği de resmî mezhep yapabilmek için dört mezhebe ait kadılar tayin etmişlerdir. Bununla birlikte Şâfî mezhebinin başkadısı rütbe bakımından diğer kadıların önünde gelmekte idi. Bu durum Mısır'da Eyyûbî yönetimi ile başlamıştır. Hemen ikinci sırada ise Hanefî mezhebi temsilcileri gelmekte idi ki, esasen Türk Memlûkler devrinde devlet katında aslî mezhep Hanefîlik idi. O günlerde Mısır'da Hanefî başkadısı İmam Şemseddin Harîrî idi. Bu zat doğru söz söylemekten çekinmez, doğru iş yaptığı zaman ise kötülenmekten korkmazdı. Yöneticiler bile ondan çekinirlerdi. İbn Battûta, Sultan Nâsır Muhammed'in bir gün yanında bulunanlara "Kadı Şemseddin Harîrî'den başka kimseden korkmuyorum" dediğini nakletmiştir. Adı geçen bu sultanın, başkentte oturduğunda her pazartesi ve perşembe günleri halk şikâyetlerini dinlemek için topladığı mecliste dört mezhep başkadılarını huzura alırken ilk sırada Şâfî, ikinci sırada Hanefî ve sonra Malikî ve Hanbelî başkadıları şeklinde bir düzen tertip ettiği bilinmektedir. Aynı yıllarda Halep'te de dört mezhep başkadıları görev yapmakta idi. Hanefîlerin başkadısı Hoca Nâsıreddin İbnü'l-Adîm idi. Bu zat, görüntüsü ve ahlâkı ile özel bir yere sahip olup Halep'in en asillerindendi.²⁷ Memlûklerin büyük tarihçisi Türk asıllı Bedreddin Aynî, Sultan Barsbay'ın teveccühünü kazanarak 1425'de Kahire'de Hanefî başkadısı olmuştu.²⁸

Memlûk ülkesinin önde gelen muhakkik Hanefî âlimlerinden Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî (ö.1384)²⁹ ve diğer bazı muasır âlimler, yazmış oldukları risalelerde Mısır, Suriye gibi yerlerde Hanefîliğin tercih ve taklit edilmesini istemişlerdir. Eğer bu yapılmazsa halkın sosyal, kültürel, mezhebî pek çok sorununun çözüm bulamayacağını öne sürmüşlerdir. O dönemde bu şekilde halka yönelik ve siyasi amaçlarla bu tarz eserler yazılmakta olup, Hanefîlik şiddetle savunulmuştur. Beylikler devrinde Memlûk ülkesine eğitim ve ziyaret amaçlı gelen Anadolu ilim adamları ve özellikle de Osmanlı uleması Memlûklerdeki bu Hanefîlik savunuculuğundan etkilenmişler ve Anadolu'ya geldiklerinde bu mezhebin daha da güçlenmesine katkıda bulunmuşlardır. Candaroğulları Beyliği'ni bu etkileşimin dışında tutmak elbette mümkün olamaz. Çünkü beyliğin kuruluşundan itibaren, özellikle de I. Süleyman Paşa ve İsfendiyar Bey devirlerinde Memlûk- Candaroğulları ilişkileri her zaman yüksek düzeyde devam etmiş ve Kastamonu'dan Mısır'a elçiler, hediyeler gönderilmiş, yüksek ilim tahsili yapmak üzere Memlûk ülkesine öğrenciler gitmiştir. Memlûklerden de Kastamonu'ya elçiler ve hediyeler gönderilmiştir. Memlûk tarihçileri de

²⁵ İlhan Erdem: "Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 31 (2000), s.29-32.

²⁶ Osman Gazi Özgüdenli: "Merâğa", *TDV. İA.*, C.29 (2004), s.163.

²⁷ *İbn Battûta Seyahatnamesi*, s.52-53,82.

²⁸ Ali Osman Koçkuzu: "Aynî, Bedreddin", *TDV. İA.*, C.4 (1991), s.272.

²⁹ Kısa bilgi için bkz. Arif Aytekin: "Bâbertî", *TDV. İA.*, C.4 (1991), s.377-378.

Kastamonu'ya ve bu vilayette cereyan eden hadiselerle eserlerinde yer vermişlerdir. el-Ömerî, Kalkaşandî ve Makrîzî bunların başında gelmektedir.³⁰

Memlûkler devrinde çok sayıda Hanefî âlimi yetişmiş ve eserler vermiştir. Bunlardan biri İbn Kutluboğa (Şeyh Zeyneddin Kasım b. Kutluboğa el-Mısırî)'dir. *el-Ecvibetü ani'l-İtirâdâti'bni Ebî Şeybete alâ Ebî Hanîfe (İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazlarına Cevaplar)* adlı eseri Hanefîliğe dair önemli bir çalışmadır.³¹ Yine İbn Dokmak ve Makrîzî gibi müellifler de Hanefî tabakât ve vefeyât kitapları kaleme almışlardır. Memlûk döneminde XIV. yüzyıl ortalarında Şam'da görev almış Hanefî kadısı ve samimi bir Hanefîlik savunucusu olan Necmeddin İbrahim et-Tarsûsî³² de Hanefîliğe dair *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk* isimli bir eser telif etmiş, burada Hanefî mezhebinin o zamana kadar siyasi alanda daha çok tercih edilen Şâfiî mezhebine göre daha uygun olduğu görüşünü delillerle izah etmiş; *Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân min Mezheb-i Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* adlı eserinde ise Hanefî fıkıh âlimlerin ölüm tarihlerini göstermiş ve sonuçta Hanefî mezhebine mensup Türkleri öne çıkarmıştır.

Candaroğlu İsmail Bey ile çağdaş olan Memlûk sultanı el-Melikü'l-Eşref İnal (1453-1461) zamanında 1457 tarihinde Mescid-i Nebevî'de Hanefîler için mihrab konulmuştur. Kanuni Sultan Süleyman 1532 yılında bu Hanefî mihrabını beyaz ve siyah mermerden yeniden tezyin ettirmiştir.³³

Candaroğulları Beyliği ile muasır güçlerden biri de Timurlu Devleti (1370-1507)'dir. Devlete adını veren ve Candaroğlu İsfendiyar Bey'in muasırı olan Emir Timur'un Sünnî ve Hanefî mezhebine, Maturidî inanç sistemine mensup olduğuna dair güçlü deliller vardır. Nitekim Emir Timur, Şam'da iken Cuma namazında Hanefî cemaat mensuplarını Şâfiî cemaatinin önüne geçirmiş; hutbeyi okuma görevini ise Hanefî başkadısı Muhiyyüddin Mahmud b. el-'Izz'e vermiştir. 1401 yılında Bağdat'ı ele geçirdiğinde İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin türbesini ziyaret edip, burada namaz kılmıştır. Emir Timur'un başkentinde imamlık yetkisi verdiği zat, Semerkant'ın önde gelen Hanefî âlimlerinden ve Emir Timur'a Halep- Şam seferlerinde tercümanlık yapan Mevlânâ Abdülcebbâr b. Numan (ö.1402) idi. O, bu görevi ölümüne dek sürdürmüştür. Emir Timur, Anadolu seferi sonunda Semerkant'a dönünce torunlarının (Şahrüh'un oğulları Uluğ Bey ve İbrahim Sultan; Miranşah'ın oğlu İcil; Ömer Şeyh'in oğulları Ahmed, Seydi Ahmed ve Baykara) evlilik merasiminde bu mirzaların nikâh hutbesi, Anadolu'dan yanarda getirdiği dönemin ünlü kıraat ve hadis âlimi Şemseddin Muhammed el-Cezerî (ö.1429) tarafından Hanefî gelenek ve göreneklerine uygun olarak okunmuştu. Bahsi geçen bu mirzaların nikâh akdi de Semerkant başkadısı Mevlânâ Selahaddin tarafından Hanefî fıkıhına göre kıyılmıştı. Kısacası Emir Timur, mezhep ve inanç konusunda Maverâünnehir ve Semerkant ekolüne bağlı kalmıştır. Emir Timur'un bağlı olduğu Hanefî mezhebi, Timurlu devletinin resmî mezhebi idi. Onun oğul ve torunları zamanında da bu durum devam etmiştir. Nitekim Emir Timur'un oğlu ve halefi Şahrüh, bilinçli bir şekilde Sünnîliği canlandırma politikası gütmüş; içkiyi yasaklamış, Şîliğe karşı savaş açmış, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin şanını yükseltmiş, medreselere bu iki mezhebe bağlı müderrisler tayin etmişti. Bu hükümdar döneminin meşhur Hanefî vâizi ve muhaddisi Celâleddin Ebû Muhammed el-Kâyînî (ö.838/ 1434), Herat'ta yaşayıp hizmet etmiş ve kitaplar yazmış Hanefî önde gelenlerindendi. Emir Timur'un torunlarının çoğu da kendilerini "Hanefî mezhebine bağlı temiz itikatlî kimseler" olarak tarif etmişlerdir.³⁴

³⁰ Memlûk- Candaroğulları ilişkileri için bkz. Cevdet Yakupoğlu: *İsfendiyar Bey ve Zamanı*, Gazi Ü. SBE. Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara, 1999, s.90-92; Memlûk tarihçisi el-Ömerî'nin Candaroğulları- Memlûk münasebetleri hakkındaki nakilleri için bkz. Yaşar Yücel: *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I*, TTK, 2. Baskı, Ankara, 1991, s.185-186,196-197.

³¹ Kâtip Çelebi: *Keşfüz-Zunûn*, Arapçadan tercüme eden: Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2015, C.I, s.61,63.

³² Muharrem Kılıç: "Necmüddin Tarsûsî", *TDV. İA.*, C.40 (2011), s.114-115.

³³ Nebi Bozkurt, M. Sabri Küçükbaşçı: "Mescid-i Nebevî", *TDV. İA.*, C.29 (2004), s.285.

³⁴ Yüksel: *Timurlularda Din- Devlet İlişkisi*, s.23-24,109,113,115,193.

Türkiye Selçuklularının zayıflaması veya tamamen parçalanması üzerine Anadolu'nun muhtelif yörelerinde bağımsız hareket etmeye başlayan beyliklerin dinî- mezhebi yapısı incelendiğinde, bu beyliklerin hemen hemen hepsinin de Sünnî- Hanefî ekolü benimsemiş oldukları müşahede edilmektedir. İbn Battûta, Anadolu'ya ayak bastığı ilk yer olan Karamanoğlu toprağı Alâiye ile ilgili bilgi verirken aynı zamanda XIV. yüzyıl ilk yarısı Anadolu'sunun sosyal ve dinî durumu hakkında da malumat sunmuştur. Onun verdiği bilgilere göre 1330'lu yıllarda Anadolu, *dünyanın en güzel ülkesidir. Anadolu halkının ağırlığı Türkmen'dir ve halkın kıyafetleri güzel ve temizdir. Anadolu insanının ekseri İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin mezhebindedir. Hepsi Ehl-i Sünnet'tir. Aralarında Kaderî, Rafizî, Mutezilî ve Hâricî gibi müfrit fırkalar bulunmaz. Allah onları bu faziletleriyle diğer insanlardan üstün kılmıştır. Ancak onlar haşîş (esrar) çiğnemekten de çekinmezler. Alâiye kadısı Celâleddin Erzincanî, Cuma günü İbn Battûta ile kalede Cuma namazını birlikte kılmıştır.*³⁵

Karamanoğlu Ali Bey, Niğde'de yaptırmış olduğu medresede görev yapacak müderrisin ve okuyacak olan talebelerin Hanefî veya Şâfiî mezhebinden olmalarını temel koşul olarak ileri sürmüştür.³⁶ Karamanoğlu İbrahim Bey de Hanefî mezhebine bağlılık göstermiş, kendi adına yaptırdığı imaretin vakfiyesinde, imam ve müezzinin Hanefî mezhebine bağlı âlim zatlar olmalarını istemiştir.

Candaroğulları ile muasır olan diğer Anadolu beyliklerinden Eşrefoğulları, Hamidoğulları, Sâhib Ataoğulları, İnançoğulları, Menteşeoğulları, Aydınoğulları, Saruhanoğulları, Karasioğulları, Osmanoğulları, Germiyanogulları, Tâceddinoğulları, Ertanaoğulları (Kadı Burhaneddin dâhil), Dulkadiroğulları ve Ramazanoğulları da aynı dinî-mezhebî kültüre sahipti. Bu beyliklerin başında bulunan hükümdarlar ve toprakları üzerinde yaşayan halk, Hanefî mezhebine göre amel etmekte idi. İbn Battûta'nın bu beyliklerle ilgili naklettiği bilgiler, dönemin dinî uygulamalarının Hanefî fikhına göre icra edildiğine işaret etmektedir. Nitekim Hamidoğullarından Eğirdir hükümdarı Dündar Bey'in oğlu İshak Bey, âdeti üzere her gün ikinci namazını Cuma Camii (Ulu Camii)'nde kılar, namazdan sonra sırtını kible yönündeki duvara yaslar, önünde yüksekçe bir taht üzerine sıralanmış hâfızların yüksek sesle okudukları Fetih, Mülk ve Amme sûrelerini dinlerdi. Beyliğin Akdeniz'e açılan bir kapısı konumunda olan Antalya şehir merkezinde Cuma Camii (Ulu Camii)'nde de her gün ikindiden sonra güzel sesli gençler Fetih, Mülk ve Amme sûrelerini okurlardı. Eğirdir'de Ulu Camii karşısındaki medresede hocalık yapan Muslihiddin Mısır, Suriye ve Irak'ta eğitim görmüştü.³⁷ Dolayısıyla Memlûk ülkesindeki Hanefî ekolü, Hamidoğulları muhitini de etkilemeyi sürdürüyordu.

İnançoğulları yani Lâdik (Tonguzlu- Denizli) Beyliği'nin merkezi olan Denizli şehrinde XIV. yüzyıl ilk yarısında Cuma namazı kılınan yedi ayrı camii mevcuttu. Şehrin hükümdarı İnanç Bey, İbn Battûta'yı sarayına davet için ünlü bilgin Alâaddin Kastamonî'yi göndermişti. Bir Ramazan günü İbn Battûta saraya gitmiş ve akşam namazını hükümdarla birlikte kılmıştı. İbn Battûta, Menteşeoğullarının başkenti Milas'ta Orhan Bey'le görüşmüş, hükümdarın çevresinde çok sayıda âlim ve fakihlerin olduğunu müşahede etmiştir. Fakih Harezmi bunlardan biri idi. Orhan Bey, Milas yakınlarındaki Beçin kasabasında Cuma Camii inşaatına başlamıştı. İbn Battûta, Aydınoğulları Beyliği'nin merkezi olan Birgi'ye de uğramıştır. Hükümdar Mehmed Bey, sıcaklar yüzünden yaylada olduğu için seyyah da yanında ona eşlik eden bir müderrisle birlikte yaylaya çıkmıştır. Hükümdar, İbn Battûta'dan bir hadis kitabı hazırlamasını istemiş, o da hazırlamıştır. Şehre indiklerinde sarayda hükümdarın sağ tarafına fakih, müderris ve yine sedirin sağ tarafına hâfızlar oturmuştur. İbn Battûta, Osmanlı Beyliği'nin çiçeği burnunda başkenti Bursa'ya uğradığında Ramazan ayında büyük ikram görmüştür. İftar sonrasında güzel sesli hâfızlar Kur'ân okumuşlar; Vâiz

³⁵ İbn Battûta Seyahatnamesi, s.274.

³⁶ İ. Hakki Uzunçarşılı: "Niğde'de Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi", VD, II (1942), s.45-80.

³⁷ İbn Battûta Seyahatnamesi, s.275,277,278.

Mecdeddin Konevî, halka etkili bir vaaz vermiştir. İbn Battûta Selçuklu, İlhanlı ve Ertana Beyliği dönemlerinin önemli şehirlerinden olan Sivas'ta medrese tarzında inşa edilmiş Dârü's-Siyâde (Seyyidler Konağı) adlı büyük bir bina görmüştür. Bu binada misafirlere sadece seyidler ağırlanırdı. Onların her türlü masrafını devlet karşılardı. Nakibü'l-Eşrâf da bu konakta oturmakta idi.³⁸ Beyliğin kurucusu Ertana Bey'in ve sonraki yıllarda bu beyliğin hizmetinde kadılık, vezirlik, sultan nâipliği gibi vazifeler ifa eden Kadı Burhaneddin Ahmed'in de Hanefî olduğu biliniyor. Hatta yönetimi ele geçirerek beyliğe kendi adını veren Kadı Burhaneddin (1381-1398), kaleme aldığı eserler ve öne sürdüğü fikirler vasıtasıyla Hanefî fihhına önemli hizmetlerde bulunmuştur.³⁹

Güney Anadolu'da faaliyet göstermiş Dulkadiroğulları Beyliği hükümdarları da Hanefîliğe ayrı bir değer vermişlerdir. Alâüddeve Bozkurt Bey, Maraş yöresinde yaptırmış olduğu medrese ve mescitte istihdam edilecek müderris ve imamın Hanefî mezhebine mensup, dindar, şeriat hükümlerini bilen, iyi ahlak sahibi kimselerden seçilmesini şart koşturmuştur.⁴⁰ Bu uygulamanın bir benzerinin daha önceki yıllarda Candaroğlu İsmail Bey tarafından Kastamonu'da icra edildiğini biliyoruz ki, buna aşağıda değinilecektir.

XIV-XV. yüzyıllarda Anadolu'da neredeyse bütün şehir ve kasabalarda mutlaka Cuma Camii (Ulu Camii) mevcuttu. Halkın büyük kesimi Cuma namazına gidiyor, Ramazan oruçları tutuluyordu. Medreseler ve tekkeler her yere yayılmış durumda idi. Fakih, müderris, kadı, hatip, zâhid, şeyh, seyid gibi ilim ve tasavvuf ehline hürmet vardı. Beyler ve devlet adamları bunların hizmetini görüp, ihtiyaçlarını karşılamakta idi. Türkiye Selçuklularını pek çok konuda örnek alan Anadolu Beyliklerinde medreselerde Hanefî fihhi temelli bir eğitim benimsenmişti.

4. Candaroğulları Beyliği Topraklarında Hanefîlik

Hanefî mezhebi, bu beylik topraklarına öncelikli olarak Selçuklulardan intikal etmiştir. Çünkü Türkiye Selçuklu sultanları Hanefî idi ve onlara tâbi komutanlar ve Uc beyleri de doğal olarak Hanefî mezhebine mensuptu. Kastamonu'da Candaroğulları Beyliği'nin selefi olan Çobanoğullarının hükümdarları aynı zamanda Selçuklu Uc beyleri olup, beyliğin kurucusu olan Hüsameddin Çoban Bey de Selçuklu komutanı olması hasebiyle Hanefî mezhebini seçti. Onun oğul ve torunları ile komutanları da Hanefî idi. Çoban Bey ve halefleri zamanında tesis edilmiş vakıflar, inşa edilmiş medreseler, mescidler, zaviyeler vb. eserler ile bunlara ait vakfiyeler bu duruma işaret etmektedir.⁴¹

Çoban Bey, Kırım- Suğdak Seferini başarıyla tamamladığında Suğdak kentine yönetici ile birlikte kadı da tayin etmişti. Bu kadı da Hanefî mezhebine mensup olmalıdır. Çoban Bey devrinde Moğolların önünden kaçarak Anadolu'ya gelip Kastamonu'ya yerleşen Harezmi Mehmed'in bu şehirde dünyaya gelen oğlu Celâleddin Habib de Hanefî idi. Selçuklu idaresi onu Kayseri'ye kadı tayin etmiş; bu zatın oğul ve torunları da Kayseri kadılığı yapmışlardır. Kadı Burhaneddin de bu zatın soyundan gelmekte olup, bilahare Ertana devletinde Kayseri kadılığında bulunmuştur. Onun Hanefî fihhına göre kadılık yaptığını biliyoruz.

³⁸ İbn Battûta Seyahatnamesi, s. 279-280,282,285,290-291,296.

³⁹ Kadı Burhaneddin'in hayatı, eserleri ve ilmi seviyesi hakkında özet bilgi için bkz. Abdülkerim Özyayın: "Kadı Burhâneddin", *TDV. İA.*, C.24 (2001), s.74-75,76-77; Hatice Tören: "Kadı Burhâneddin (Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti)", *TDV. İA.*, C.24 (2001), s.75-76.

⁴⁰ İbrahim Solak: "916 H./ 1510 M. Tarihli Alaüddeve Bey Vakfiyesi", *S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:15 (Konya, 2006), s.523-537.

⁴¹ Çobanoğulları dönemine ait olduğu tespit edilen Hasan Şeyh Zaviyesi Vakfiyesi, Cemâleddin Frenkşah Vakfiyesi, Atabey Gazi Camii ve Medresesi Vakıfları, Taşköprü Muzaffereddin Gazi Camii ve Medresesi Vakıfları ve ilgili diğer kitabeler incelendiğinde Kastamonu'da XIII. yüzyıldaki dinî uygulama ve hassasiyetlerin Sünnî- Hanefî felsefeye göre şekillendiği görülecektir. Bu kaynaklar için bkz. Yakupoğlu: "Kastamonu-Taşköprü'de Çobanoğlu Muzaffereddin Yavlak Arslan Medresesi ve Camii", *TAD*, C. 36/ S. 61, 2017, s.41-74; Mehmet Behçet: *Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi (Kastamonu Eski Eserleri)*, Haz. M. S. Cihangir, Kastamonu,1998, s.121-133.

Çoban Bey'in oğlu ve halefi olan Alp Yörük de aynı şekilde Hanefî olmalıdır. Alp Yörük'ün oğlu Muzaffereddin Yavlak Arslan'ın da Hanefî olduğunu kesin olarak tespit edebiliyoruz. Onun Taşköprü'de inşa ettirdiği medreseye Hanefî medresesi diyebiliriz. Esasen onun zamanında Kastamonu bölgesi, Anadolu'nun çoğu yerine göre bir takım din dışı zümrelerin tasallutundan uzak bulunuyordu. 1284 yılında Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Hatîb tarafından kaleme alınarak Çobanoğulları hükümdarı Yavlak Arslan'a sunulmuş olduğu O. Turan tarafından tespit edilmiş bulunan ve Kâtip Çelebi'nin nakline göre *Fustâtu'l-'Adâle fî Kavâ'idi's-Saltana* ismini taşıyan bir risalede, o dönem İslâm âlemindeki dinî- mezhebi gelişmeler ve bir takım rahatsızlıklardan bahsedilmiştir. Şöyle ki, müellif kendi zamanını kastederek artık İslamiyet'in zayıfladığını; küfrün, ibâhat, zındıklık ve ilhadın kuvvetlendiğini; eski padişahlar, ilim ve din adamlarıyla revnak bulan İslamiyet'ten eser kalmadığını; padişah, âlim ve kadılardan hiçbir kimsenin bu duruma mani olmadığını; iyi ve dindar insanların artık ortadan kaybolduğunu; Anadolu'da Batnîlerin, Cavlakîlerin, Kalenderîlerin etkin ve güçlü olduğunu ileri sürdükten sonra, Selçuklu sultanı II. Mesud'un bu gruplarla mücadele edip onların kökünü kazımasını umduğunu dile getirmiştir. Yine müellif Anadolu'daki Cavlakîlerin birer parazit gibi halkı sömürdüğünden, içki içmeyi, zina etmeyi, camileri kirletmeyi, çevreye zarar vermeyi âdet edindiklerinden de bahsetmiştir.⁴²

Yazar, eserini Aksaray'da yazmış, ancak Kastamonu hükümdarına sunmuştur. Dolayısıyla müellifin, Çobanoğulları sahasında bu şekil problemlere karşı devletin mücadele etmiş olmasından cesaret aldığı söylenebilir. Sünnî- Hanefî olan Çobanoğulları hükümdarları bu müfrit zümrelere karşı elbette gerekli dinî, siyasi, sosyal tedbirleri almış olmalıydılar. Buna ilaveten müellif, eserinin sonlarında o yıllarda her türlü olumsuzluğa rağmen şeriat ve eski şeyhler yolunu takip eden insanların mevcut bulunduğu; Hanefî âlimlerini, hâfız ve seyyidleri aziz tutmak icap ettiğinden; bu zatlara helalinden ve Müslümanların Beytül-mâlinden, cizye ve mali-gaibânedan onların her birinin mertebesine göre yıllık tayin ve tahsisât yapmanın lüzumundan; bu şekilde bu eşrafın dua ve himmetlerinden istifadenin mümkün olacağından bahsetmiştir. Görüldüğü üzere Çobanoğulları hükümdarı Yavlak Arslan eğer Hanefî olmasa idi, müellif bu cümleleri kurmaktan çekinirdi.

Yine Yavlak Arslan'ın himayesinde 1284- 1291 yılları arasında Selçuklu inşâ sanatına dair yazdığı birkaç eserini bu hükümdara ithaf etmiş bulunan Hasan b. Abdülmü'min el-Hôyî, *Rusûmu'r-Resâ'il ve Nucûmu'l-Fazâ'il* adlı inşâ risalesinde Selçuklu ülkesinde görev yapan hatiplerin tayinleriyle ilgili bir örnek olarak sunduğu *Hatiplik Tayini* belgesinde⁴³, *dinî mansıpların en şereflisi ve Hanefî milletinin işlerinin en büyüğünün hatiplik ve imamlık olduğunu*; bu görevlilerin dinî bayram ve Cuma merasimlerini uygulama açısından İslâm ehlinin itaat ettiği kişiler olmaya layık bulunduğunu söyledikten sonra, hatibin Allah'a hamd ve Hz. Muhammed (a.s.)'e salavât gönderip, halifelerin ve ashabın zikrine, zamanın padişahının devletine ve İslâm askerlerine dua etmesini, beş namazın ardından görev yaptığı caminin kurucusunun ruhuna Fatiha okumayı da unutmamasını tavsiye etmektedir. Görüldüğü üzere el-Hoyî'nin burada Hanefîliği öne çıkarıcı bir tanımda bulunması ve imam hatibin camide icra ettiği uygulamaları sıralarken Hanefîlik usul ve esasları çerçevesinde ifadeler kullanması, eserin kendisine takdim edildiği Yavlak Arslan'ın, Hanefî olduğuna işaret etmektedir. el-Hoyî, yine aynı yıllarda yazıp Yavlak Arslan'a ithaf ettiği *Gunyetu'l-Kâtib ve Munyetu't-Tâlib* isimli eserinde de müftü ve müderrislerden bahsederken *Hanefî Milleti*'ni yani *Hanefî mezhebi mensuplarını* özellikle zikretmiştir.⁴⁴

⁴² Turan: "Selçuk Türkiye'si Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustâtu'l-'Adâle fî Kavâ'idi's-Saltana", 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, TTK, İstanbul, 2010, s.531-564.

⁴³ el-Hôyî, Hasan b. Abdülmü'min. *Rusûmu'r-Resâ'il ve Nucûmu'l-Fazâ'il*, Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi Nurbânu Kısmı, Nr. 122, v.30b; Krş. Hasan b. 'Abdi'l-Mu'min el-Hôyî: *Gunyetu'l-Kâtib ve Munyetu't-Tâlib; Rusûmu'r-Resâ'il ve Nucûmu'l-Fazâ'il*, Yay: A. Sadık Erzi, TTK, Ankara, 1963; Cevdet Yakupoğlu, Namiq Musalı: *Hasan b. Abdülmü'min el-Hôyî'nin Kaleminden Selçuklu İnşâ Sanatı (Gunyetü'l-Kâtib ve Münyetü't-Tâlib, Rüsûmu'r-Resâ'il ve Nücûmu'l-Fezâ'il)*, TTK, Ankara (Baskıda).

⁴⁴ el-Hôyî, Hasan b. Abdülmü'min. *Gunyetu'l-Kâtib ve Munyetu't-Tâlib*, Fatih kitaplığı, Nr. 5406, v.77b.

Yavlak Arslan'ın ölümü sonrası kısa bir süre Çobanoğullarının hükümdarlığını yapan oğlu Emir Mahmud Bey'in de Hanefilik ağırlıklı bir dinî politika izlediğini tahmin etmek güç olmasa gerekir. Bu son hükümdarı bertaraf ederek Kastamonu'yu ele geçiren ve Candaroğulları Beyliği'nin resmen kurulmasını sağlayan Şemseddin Yaman Candar'ın oğlu I. Süleyman Paşa'nın da doğal olarak Sünnî- Hanefî anlayışa sahip olduğunu biliyoruz. Çünkü Süleyman Paşa ve babası, Selçuklu sultanı II. Mesud (1284-1296; 1302-1308)'un yakın adamlarından idiler. Doğal olarak Hanefî olan Selçuklu sultanının nezdinde bu beylerin de Hanefiliği benimsemelerine şaşırılmamak gerekir.

Candaroğulları hükümdarı I. Süleyman Paşa döneminde beyliğin hâkimiyet sahasında gerek önde gelen idarecilerin, gerek ulemanın ve gerekse halkın ekseriyetinin Sünnî- Hanefî inanca mensup olduğuna dair daha net deliller gösterebiliyoruz. Şöyle ki Seyyah İbn Battûta, 1330'larda Candaroğulları topraklarının batı kısmının en önemli kasabası olan Safranbolu'ya uğradığında buranın beyi (valisi) I. Süleyman Paşa'nın oğlu Ali Bey'i ziyaret etmişti. Ali Bey, şehrin kadısı ve beyin kâtibi Hacı Alâaddin Muhammed ile birlikte kaledeki sarayda İbn Battûta'yı misafir etmişti. Bu esnada hâfızlar yanık sesleriyle Kur'ân okumuşlardı. İbn Battûta, Safranbolu ikametinde zirvedeki sarp kale üzerindeki bir medresede konaklamıştı. İbn Battûta'ya rehberlik eden Hacı lâkaplı şahıs, bu medresenin müderris ve talebelerini tanımakta olup, onlarla birlikte derslere katılmakta idi. İbn Battûta burada ilginç bir yorum yapıyor: "Müderris ve talebelerle olan sıkı dostluğuna bakılırsa bu adam (Hacı) da Hanefî mezhebinden olmalı..." diyor.⁴⁵ Demek ki, Safranbolu'daki Candaroğulları devri medreselerinde ders veren hocalar Hanefî fikhî üzere eğitim veriyorlardı. Zaten şehrin kadısı ve hatibi de Hanefî idi. Dolayısıyla bu durum Candaroğlu Ali Bey'in ve tabii ki babası I. Süleyman Paşa'nın Hanefî mezhebine mensup olduğuna delalet etmektedir.

İbn Battûta, Anadolu'nun en büyük ve en güzel şehirlerinden biri, yaşamak için ise son derece elverişli ve ucuz olarak tanımladığı Candaroğlu başkenti Kastamonu'da I. Süleyman Paşa'nın himayesinde 40 günden fazla ikamet etmişti. Seyyah, o devrin önde gelen bilginlerinden Tâceddin es-Sultanöyüğü ile tanışmıştı. Bu âlim, medresede ders okutuyor ve şehrin müftülüğünü yapıyordu. Kendisi Irak, İran, Tebriz ve Şam'da eğitim görmüş; Mekke'de bir süre ikamet etmişti. İbn Battûta yine bu şehirde Sadreddin Süleyman el-Finikî adlı âlimi At Pazarı'ndaki medresesinde ziyaret edip sohbetinde bulunmuş; onun derin bilgi sahibi bir müderris olduğuna şahit olmuştu.⁴⁶ Bu ulemanın Hanefî olduğuna dair bir açıklama yapılmamış olsa da, bu âlimlerin o yıllarda Hanefiliğin önemli bir merkezi olan Kastamonu'da ikamet etmelerinin nedenleri arasında, kendilerinin de Hanefî olmalarının etkisi sezilmektedir.

İbn Battûta, I. Süleyman Paşa'nın zamanını bilginlerle oturarak geçirdiğini söylüyor. Onun naklettiklerine göre hükümdar, Cuma günleri saraya biraz uzak bir mesafede bulunan camiye atla ve merasimle giderdi. Bu her hafta aynı şekilde icra edilirdi. Bu büyük camii, ahşaptan yapılmış olup üç katlı idi. Hükümdar, devletin ileri gelenleri, kumandanlar, Kastamonu kadısı ve fikhî bilginleri alt katta; sultanın *Efendi* lakaplı kardeşi ve onun hademeleri, yakın adamları ve yörenin önde gelen eşrafı orta katta; hükümdarın oğlu ve veliahdı olan Şehzade Cevad (Çoban) ise genç köleleri, hizmetçileri ve ahali ile üst katta Cuma namazını kılarlardı. Hâfızlar, mihrap önünde halka şeklinde dizilirler, şehrin kadısı ile Cuma hatibi de onların yanında otururdu. Sultan, mihrabın hizasında yerini aldıktan sonra hâfızlar güzel sesleriyle Kehf Sûresi'ni okurlar, âyetleri ilginç şekilde tekrar ederlerdi. Okuma işi bitince hatip minbere çıkar, Cuma hutbesini okurdu. Sonra hep birlikte Cuma namazının farzı kılınır ve farz bitince nafilâ namazların kılınmasına geçilirdi. Namaz sonunda hâfızlardan biri hükümdarın huzurunda aşır okuduktan sonra hükümdar maiyetiyle beraber camiden ayrılırdı. Sonra sultanın kardeşi ve sultanın oğlu şehzade için de aynı merasim uygulanırdı. Yani hâfızlar aşır okuduktan sonra bunlar da maiyetleriyle beraber camiye terk

⁴⁵İbn Battûta Seyahatnamesi, s.304.

⁴⁶İbn Battûta Seyahatnamesi, s.304-305.

ederlerdi. Şehzade ayrılmadan önce merasim memuru ayağa kalkarak Türkçe manzum sözlerle sultanı ve şehzadeyi över, her ikisine de hayır dualarda bulunurdu.⁴⁷ Bu dinî uygulamalar ve geleneksel hale dönüşmüş merasimler, Kastamonu'daki Hanefî geleneğin alt yapısının Candaroğulları zamanında güçlü bir şekilde tesis olunduğunu gösteriyor.

İbn Battûta'nın ifadelerine göre Candaroğullarının Kastamonu'dan sonraki en büyük ve mamur kenti olan Sinop'ta yüksekçe bir tepe üzerinde Hızır-İlyas Zaviyesi ve makamı mevcuttu. Bu dağın eteğinde Hz. Peygamber'in ashâbından Bilâl-i Habeşî'ye ait olduğuna inanılan bir kabir vardı. Buradaki tekkede misafirlere yemek çıkarılıyordu. Şehrin merkezindeki Ulu Camii, Selçuklu sultanı I. Alâaddin Keykubâd devrinde inşa edilmişti. Vezir Süleyman Pervâne ise bu camiyi 1265 yılı sonrasında yeniden ve büyüterek yaptırmıştı. 1320'lerin başlarında Sinop, Pervâneoğulları ailesinden Candaroğullarına geçince I. Süleyman Paşa bu şehre vali olarak oğlu İbrahim Bey'i tayin etmişti. 1214 yılından itibaren bir Selçuklu kenti hüviyeti taşıması, Pervâneoğullarının da Hanefî mezhebini benimsemiş olmaları ve nihayetinde Candaroğullarının da aynı inancı devam ettirmeleri gibi nedenlerden dolayı Sinop şehrinde Hanefîlik, bir mezhep olarak erken dönemden itibaren revaç bulmuş görünüyor. İbrahim Bey'in valilik yıllarında da bu tabloyu yansıtan hadiseleri tespit edebiliyoruz. Nitekim Candaroğulları zamanında Sinop halkının Hanefîlik mezhebi üzere amel ettiğini İbn Battûta da teyit ediyor. Bir gün Sinop halkı camide namaz kılarken, İbn Battûta ve adamlarının namaz esnasında ellerini yanlara salıverdiklerini görmüşler. Çünkü onlar Mâlikî mezhebine göre amel ediyorlarmış. Halk ise kendileri Hanefî oldukları için ve Mâlikîlik hakkında bilgileri bulunmadığından dolayı onları Râfizî- Şîî zannetmişlerdir. İbn Battûta ise sözle onların şüphelerini gidermeyi başaramamıştır. Hatta hadise, Sinop valisi İbrahim Bey'in sarayına aksettirildiği için onlardan şüphelenen bey, İbn Battûta ve maiyetini sınavdan geçirmek amacıyla tavşan eti göndermiştir. Onlar eğer bu hayvanın etini yerlerse mesele kalmayacaktır, yok eğer yemezlerse onların Râfizî olduklarına hüküm verilecektir. İbn Battûta ve ekibi ise bütün gözler kendi üzerlerinde olduğu için ve zan altında kalarak mezhebî bir leke almamak açısından bu tavşanı pişirip yemişler. Bunun üzerine onlara devlet katında ve halk nazarında güven yeniden sağlanmış görünüyor.⁴⁸ En azından İbn Battûta'nın bu şekilde hissettiği anlaşılıyor. Burada bizi ilgilendiren husus, Sinop Ulu Camii'nden çıkan halkın Hanefî mezhebine mensup olmalarının tespit edilmiş olmasıdır ve I. Süleyman Paşa'nın oğlu İbrahim Bey'in de sistemin mensup olduğu mezhebe aidiyetini açıkça göstermiş bulunmasıdır.

I. Süleyman Paşa'nın yerine oğlu I. İbrahim Bey'in 1339 yılı civarında iktidara gelmesi sonrasında da Candaroğulları topraklarında Hanefî kültür devam ettirilmiştir. Nitekim bu hanedandan hükümdarlığa yükselen Âdil Bey (1345?- 1361?) Celâleddin Bâyezid (1361?- 1385), II. Süleyman Paşa (1385-1392), İsfendiyar Bey (1385-1440), II. İbrahim Bey (1440-1443) ve İsmail Bey (1443-1460) gibi beylerin dönemleri⁴⁹ incelendiğinde, Hanefîliğin beyliğin sükûtuna kadar (1460) güçlenerek varlığını devam ettirdiği ve bu mirasın Osmanlılara da intikalinin aynen sağlandığı müşahede edilmiştir.

Bu noktada beyliğin son hükümdarı kabul edilen ve ülkesinin topraklarının hemen hemen her köşesinde hayır ve imar faaliyetlerinde bulunmuş olan İsmail Bey devrinde de Hanefî geleneğin varlığına ve gücüne dair önemli deliller elde edilebilmektedir. Bu hükümdar Kastamonu'da şehrin kuzeyinde Şehinşah Kayası denilen yerde cami, imaret, medrese, sıbyan mektebi, han, hamam ile kendisi ve yakın aile dostlarının defnedilmeleri için bir türbe yaptırmıştır. İsmail Bey, imaretinde ağırılanacak saygın yolcular arasında ilk başta sâdâtı, fakihleri, âlimleri zikretmiştir. Hanefî geleneğin Kastamonu'daki ve özellikle de İsmail Bey

⁴⁷ İbn Battûta Seyahatnamesi, s.306.

⁴⁸ İbn Battûta Seyahatnamesi, s.307-308.

⁴⁹ Dönem hakkında genel bilgiler için bkz. Yücel, "Candaroğulları", *TDV. İA.*, C.7 (1993), s.146-149; Cevdet Yakupoğlu: *Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi (Kastamonu-Sinop-Çankırı-Bolu) XIII-XV. Yüzyıllar*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2009; aynı müellif: "Candaroğulları Beyliği", *Anadolu Beylikleri El Kitabı*, Ed. Haşim Şahin, Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2016, s.409-425.

devrindeki kuvvetli tatbikini gösteren ifadelerin bulunduğu İmaret Vakfıyesi'ne göre⁵⁰ burada görev yapacak şeyh, gayet güvenilir, muttaki ve zâhid olmalıdır. İmam ise mütedeyyin ve fıkıh, kıraat, tecvid ilimlerine vâkıf olmalı; Cuma günleri ve diğer beş vakitte görevini ihmal etmeksizin yürütmelidir. Ezan vakitlerini, makamları bilen, mütedeyyin, kar kış demeden bütün vakitlerde ezanı minarenden okumaya dikkat edecek bir müezzin seçilmelidir. İlm-i kıraat ve tecvit bilen salih kişilerden oluşan 10 kişi ise cüzhân olarak tayin edilmelidir. Bunlar her gün türbe dâhilinde toplanarak kuşluk vakti her biri birer cüz okuyarak hatim sürecini yürütmelidirler. Külliye bünyesindeki medresede ders verecek müderrise gelince, bu görevli Hanefî mezhebine mensup olmalıdır. Aynı zamanda edebî ve şer'î ilimleri de iyi bilmelidir. Allah korkusu taşıyacak ve öğrencileri iyi yetiştirmekle mükellef olan bu müderris, talebelere tefsir, hadis ve fıkıh gibi dersleri layıkıyla vermeli; öğrencilere verilecek bursları da eşit şekilde dağıtmalıdır. Sıbyan mektebindeki çocukları okutacak olan muallim de yine alanında uzman, dindar ve o mahallede oturup, evli olmalı, ayrıca kıraat ve tecvid ilimlerini bilmeli ve çocukları eğitirken bir karşılık beklememelidir.

Sonuç olarak İmaret Vakfıyesi'ne göre İsmail Bey, *Millet-i Hanefiyyeyi himaye eden* bir hükümdardı ve vakfıyenin dilinden anlaşıldığı üzere, İsmail Bey'in tesis ettiği bu külliye içindeki bütün birimlerde özellikle eğitim öğretim hizmetlerinde, müderris ve muallimin tedris faaliyetlerinde ve imaretin genel işleyişinde Hanefî fıkımın inanç ve uygulama esaslarının belirleyici olduğu, diğer bir ifade ile muamelatın Hanefî ekolün hassasiyetleri çerçevesinde yürütüldüğü görülüyor.

İsmail Bey zamanında Taşköprü'deki Muzaffereddin Gazi Medresesi de Hanefî usulle eğitim veriyordu. Bu medresede İsmail Bey'in vazife verdiği devrin büyük âlimi ve Taşköprülüzâde'nin de dedesi olan Hayreddin Halil yüksek maaşla müderrislik yapıyordu.

Candaroğlu İsmail Bey devrinde Kastamonu'da Hanefî mezhebinin durumunu, mensubiyet noktasındaki yaygınlığını tespit açısından bu hükümdarın bizzat kaleme aldığı *Hulviyyât-ı Sultânî / Hulviyyât-ı Şâhî*⁵¹ adlı fıkıh mecmuası da incelemeye değerdir. Kendisi bir ilim adamı olan İsmail Bey, Hanefî fıkımına göre ibadatlara dair Türkçe yazdığı⁵² bu eserle kendisinin Hanefî kimliğini ortaya koymuş; beyliğinin bütün topraklarındaki eğitim düzeninin Hanefî doktrine göre devam etmesini istemiştir. 1417 yılı civarında doğduğu bilinen İsmail Bey'in bu eserini kesin olarak hangi tarihte yazdığını tespit edemiyoruz. O, muhtemelen şehzadeligi yıllarında yani 1443 yılı öncesinde bu mecmuayı yazmıştı. Onun bu eseri 1400 yılı civarında kaleme aldığını öne sürenler bu açıdan yanlış bir tarih vermektedirler. Burada bizi asıl ilgilendiren husus, 200'e yakın Hanefî kökenli kaynaktan yararlanarak hazırlanmış ve 77 bâb üzere 1525 adet fetvayı içeren bu eserde Ebû Hanîfe ve İmam Maturidî'den övgüyle bahsedilmiş olması, aynı zamanda Hanefî mezhebinin amelî inceliklerine vâkıf olmayı sağlayacak sorulara da cevap verilmesidir. Bu eser, o dönemde ve Osmanlılar zamanında çok rağbet gördüğü için hemen hemen her beldenin camilerinde ve kütüphanelerinde mutlaka bir veya birkaç nüshasına tesadüf olunmakta idi.⁵³ İsmail Bey'in bu eserinin bu kadar çok rağbet

⁵⁰ İsmail Bey b. İbrahim Bey Vakfıyesi (861 H.), *VGMA, VD. Nr.582*, s.225, Sıra Nr.156.

⁵¹ Eserle ilgili değerlendirmeler için bkz. Uzunçarşılı: *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, 4. Baskı, TTK, Ankara,1988, s.139,144; A. Abdulkadiroğlu: "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultânî Adlı Eseri Üzerine Notlar", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu, Tebliğler*, (Ankara, 1989), s.43-54'ten ayrı basım *Kültürümüzden Esintiler*, Ankara, 1997, s.416-433; Aynı müellif: "Hulviyyât-ı Sultânî veya Şâhî", *Türk Kültürü*, (Eylül, 1994), s.537,548.

⁵² Eserin fihristi, İsmail Bey'in bizzat kendisinin yazdığına dair kayıt ve aile şeceresini gösteren ifadelerin bulunduğu örnek bir yazma nüshası için bkz. Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, Nr.9954, v.1-3.

⁵³ Eserin çok sayıda yazma nüshaları bulunmaktadır. Bunlardan şimdilik birkaçı için bkz. İsmail b. İbrahim b. İsfendiyar: *Hulviyyat-ı Şahî (Sultânî)*, Milli Kütüphane, MF. Nr. 1994 A. 2640; İstanbul Topkapı Sarayı Türkçe Yazmaları, Nr. E.H.750; İstanbul Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nr.1511-1515; İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu, Nr. Şeriyye 1292; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nr.2755; Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, Nr.9954; Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Nr.4947,4948; Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nr.5600, v.1-394.

görmesi ve özellikle de Türkçe kaleme alınması, başta Anadolu Türklüğü olmak üzere birçok İslam beldesinde Hanefîliğin etkisinin daha fazla hissedilmesine katkı sağlamıştır.

Yine Candaroğlu İsmail Bey'e devrin ulemasından olan Yunus b. Halil b. Mehmed, *Mi'yarü'l-Eşrâr ve'l-Ahyâr* adlı Türkçe eseri sunmuştur.⁵⁴ Bu eser de Hanefî ekolüne göre hazırlanmıştır.⁵⁵ İsmail Bey'in her şeye rağmen mezhep konusunda tutucu olmadığı anlaşılıyor. Nitekim o, beylik topraklarında sadece Hanefî usulüne göre yazılmış eserlere değil Şâfîî âlimlerin yazdığı eserlere de sahip çıkmış veya bunların okunmasını sağlamıştır. Mesela Selçuklular döneminin ünlü Eş'arî- Şâfîî âlimi Fahreddin er-Râzî (ö.1210)'nin kaleme aldığı *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirin 1455 yılında Kastamonu'da istinsah edildiğini görüyoruz. Bu eser son asra kadar İsmail Bey Medresesi'nde muhafaza edilirken, günümüzde Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi'ne nakledilmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla bu tefsir, İsmail Bey'in hükümdarlık yıllarının sonlarına doğru Kastamonu'da ilim ehli tarafından tetebbu' edilmiştir.

İsmail Bey'in büyük dedesi olan Celâleddin Bâyezid Bey'in hükümdarlığının ilk yıllarında, ona ithafen Şevval-Zilhicce 763/ Temmuz-Eylül 1362 tarihleri arasında kaleme alınmış⁵⁷ olan ve Kerbela'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini konu alan *Maktel-i Hüseyin*⁵⁸ isimli manzum eserin muhteva veya söylem olarak daha çok Şîî okuyucuya/dinleyiciye hitap ettiği⁵⁹ görülse de, bu durum Candaroğulları hükümdarlarının veya halkının

⁵⁴ Uzunçarşılı, bu eserin İsmail Bey'e Filibe Sancakbeyliği görevinde bulunduğu sırada (1461-1479) takdim edildiğini öne sürmüştür. Uzunçarşılı: *Anadolu beylikleri*, s.144,221.

⁵⁵ Eserin yazma nüshaları için bkz. Yunus b. Halil: *Risâle-i Mi'yarü'l-Eşrâr ve'l-Ahyâr*, Müstensih Ali b. Kasım b. Ali (1 Rebiülevvel 959/26 Şubat 1552), Ankara Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Ktp. Koleksiyonu, Nr.75/4, v.56b-114a; Yunus b. Halil Kastamonulu: *Mi'yarü'l-Eşrâr ve'l-Ahyâr*, İstanbul Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları, Nr.S.H.M.H.K.Yaz. 133/1, v.1b-53a; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe Yazmaları, Nr.884/1, v.1-53.

⁵⁶ Bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî: *Mefâtihu'l-Gayb*, Müstensih: Tâceddin b. İbrahim b. Musa (859/1455), Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Nr. 2977.

⁵⁷ Bu eseri *Meddah* mahlaslı Mevlevî Yusuf, Emeviler devri Şîî ulemasından ve tarihçi olan Ebû Mihnef'in *Maktelü'l-Hüseyin* adlı eserinden tercüme etmiştir. Kendi ifadesine göre 3313 beyitten oluşmaktadır ve mesnevî tarzında kaleme alınmıştır. Eserin yazılış tarihi ve Celâleddin Bâyezid Bey'e sunulması ile kaç beyitten oluştuğunu müellif bizzat eserinin sonunda manzum olarak izah etmiştir. Müellif, eserinde Bâyezid Bey'den âdil padişah sıfatıyla övgüyle bahsetmiştir. Bkz. Yusuf Meddah: *Maktel-i Hüseyin*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nr.8082, v.94b; Uzunçarşılı: *Anadolu Beylikleri*, s.125,143,215; İ. Hikmet Ertaylan: "Yusuflî-i Meddah", *İ.Ü. Edebiyat F. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C.I, Sayı:2 (Nisan,1946), s.105-121; Hasan Aksoy: "Yûsuf Meddâh", *TDV. İA.*, C.44 (2013), s.19-20.

⁵⁸ *Maktel-i Hüseyin*'in, 1 Rebiülâhîr 1128 / 25 Mart 1716 tarihinde Seyyid Hacı Süleyman ibn Seyyid Hacı Ahmed tarafından istinsah edilmiş Türkçe yazma nüshası için bkz. Yusuf Meddah: *Maktel-i Hüseyin*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nr.8082, v.1-95; Eserin, müellifi Şeyyâd Mevlevî olarak kaydedilmiş ve Kastamonu Hângâhı'nda 763/1362 tarihinde telif edildiği belirtilmiş Türkçe bir nüshası (istinsah: 1138/1726) için bkz. Şeyyâd Mevlevî: *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyin*, Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nr.8294/1, v.1b-77b; Uzunçarşılı, eserin yazma bir nüshasının Üsküdar Selimağa Kütüphanesi Atik Valide Sultan Kitapları Nr. 28'de *Kerbelanâme* adıyla kayıtlı olduğunu söylemiştir. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe Yazmaları koleksiyonu Nr.1469'da *Kerbelanâme* isimli Türkçe bir eser görünmekte olup müellifi belirtilmemiştir; Diğer yandan *Maktel-i Hüseyin*'in yazarının Kastamonulu Şâdî/Şâzî olduğu da öne sürülmüştür. Nitekim Milli Kütüphane'de kayıtlı iki nüshanın Kastamonulu Şâdî tarafından Türkçe kaleme alındığı kaydı bulunmaktadır. Birinci nüsha Murtaza Halife b. Hacı Hasan tarafından 1049 yılının Zilkade ayının ortasında (8 Mart 1640) istinsah edilmiştir. Bkz. Ankara Milli Kütüphane Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, Nr.45, v.107a; 1243/1827 tarihinde istinsah edilmiş ikinci nüsha için bkz. Şâdî-i Kastamonî: *Maktel-i Hazret-i Hüseyin*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nr. 8887, v.1-89; Yine müellifi Şâdî olarak gösterilen diğer bir nüsha için bkz. Şâdî: *Maktel-i İmâm Hüseyin*, İstanbul Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları, Nr.S.H.M.H.K.Yaz. 330, v.1-108; Görüldüğü üzere Kastamonu'da yazılmış olan *Maktel-i Hüseyin*'in müellifi, bazı kayıtlarda Yusuf Meddâh ve bazılarında ise Kastamonulu Şâzî olarak geçmektedir. Kastamonulu Şâzî'nin eseri üzerine doktora çalışması için bkz. Nurcan Öznal Güder: *Kastamonulu Şâzî Maktel-i Hüseyin*, İ.Ü. SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul,1997; Krş. Kenan Özçelik: *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin (İnceleme- Metin- Sözlük)*, A.Ü. SBE. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008; İslam edebiyatı içinde *Maktel-i Hüseyin* isimli eserlerin yeri hakkında bkz. Şeyma Güngör: "Maktel-i Hüseyin", *TDV. İA.*, C.27 (2003), s.456-457.

⁵⁹ *Maktel-i Hüseyin*'in ilk yazarı Ebû Mihnef'in Şîî ulemadan olması, sonraki dönemde bu esere Şîî camianın rağbet göstermesini sağlamıştır. Ancak Candaroğulları topraklarında Türkçe yazılıp Bâyezid Bey'e ithaf edilmiş

Şîf olduğunu göstermez. Bilakis, bu beyliği temsil eden beylerin dinî- mezhebi esnek politikasına ve kendilerine eser sunan kalem ehlini desteklediklerine delalet eder. Ayrıca Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi hadisesi, bütün İslâm dünyasında edebî açıdan işlenen ve üzerine eserler yazılan bir elim vakadır. Buna ilaveten Candaroğulları paralarında Dört Halife'nin isimlerinin zikredilmesi, dönemin Ehl-i Sünnet çizgisine uyulduğuna delalet etmektedir.

Candaroğulları döneminde Kastamonu ve Sinop gibi yörelerde inşa edilmiş camilerin hemen hemen tamamında dinî vecibeler Hanefî fikhî usulünce yerine getiriliyordu. Dolayısıyla Candaroğullarının Kastamonu, Sinop, Safranbolu, Küre, Taşköprü gibi şehirlerde görevli kadıları, müderrisleri, imam hatipleri, vâizleri, cüzhanları otomatik olarak Hanefî mezhebine tâbi idiler. Buna ilaveten yöredeki tekke ve zaviyelerin de Hanefî ağırlıklı bir yönetim ve muamelat anlayışını benimsemiş oldukları müşahede olunuyor. Diğer taraftan Candaroğulları zamanında Kastamonu havalisinde Mevlevî, Rufâî, Ahi, Bektaşî, Kâdirî, Bayramî, Halvetî vb. zümrelere mensup şeyhlerin işlettiği muhtelif tasavvufî kültürleri temsil eden zaviyeler/dergâhlar mevcuttu. Bektaşilere ait olduğu ileri sürülen Kalecik- Keskin'deki Şeyh Hızır (Hıdırşeyh) Zaviyesi'ne Candaroğlu İsfendiyar Bey'in vakıf yaptığı görülüyor.⁶⁰

Bu durumda bölgedeki cami ve zaviyelerdeki mevcut bu yapı ve diğer faktörler, Candaroğulları sahasında diğer mezhep ve görüşlerin de yaşama alanı bulabildiğine delalet ediyor. Nitekim Kastamonu'da Candaroğulları zamanında Müslüman halkın haricinde, bir miktar Hristiyan nüfusun da barındığı biliniyor. Mesela Sinop merkezinde ticaret ve zanaatla geçimini temin eden gayri Müslim nüfus mevcut olup, bunlar Müslümanlarla uyum içinde yaşamakta idiler. Candaroğulları devrinde İnebolu kasaba merkezinde de az miktarda Hristiyan nüfus ikamet ediyordu. Timur nezdine gönderilmiş olup, Karadeniz'de gemi ile ilerlerken İnebolu'ya da uğrayan İspanyol elçisi Clavijo, buradaki gayri Müslim nüfusun durumu hakkında kısa bilgi vermiştir. O, İnebolu'da 1404 yılının Mart ayı sonlarında kutlanan *Paskalya Pazarı*'na gayrimüslim halkın serbestçe iştirak ettiğini ve Candaroğlu İsfendiyar Bey adına şehri yöneten valinin bu durumu hoşgörü ile karşıladığını yazmaktadır. Hatta bu vali, Clavijo ve maiyetini de ziyaret ederek onlara koyun, tavuk, ekme ve şarap göndermiştir.⁶¹ Bu örnekler yanında Candaroğulları devlet idaresinin Sünnî- Hanefî sistemin dışında kalan din, mezhep ya da zümrelere mensup olan halka karşı müspet ve hoşgörülü politikasına dair başka kayıtlar da mevcuttur.

İsmail Bey'in Kastamonu'daki hükümdarlık yıllarında, amcası Kasım Bey de 1416 yılından itibaren Osmanlı himayesinde Çankırı sancak beyliği görevini yürütüyordu. Kasım Bey'in de Candaroğullarının diğer beyleri gibi Hanefîlik konusunda aynı politikayı sürdürmüş olduğu ve Hanefî doktrine sadık kaldığı anlaşılıyor. Onun Çankırı'da yaptırdığı imaret, medrese ve zaviyenin işleyişiyle ilgili belirlediği vakıf şartları, Kastamonu'da İsmail Bey'in koyduğu şartlarla hemen hemen aynıdır. Esasen Kasım Bey'in hizmette bulunduğu Osmanlı idaresi de Hanefî ekole mensup olduğu için bu hükümdar iki ayrı siyasi yapının mirasçısı olarak aynı özellikleri taşıyan dinî referansa sahipti.

Candaroğullarının dinî- kültürel mirasını devralmış bulunan Osmanlı idaresi zamanında da Kastamonu'da Müslüman Türk insanı Hanefî mezhebine mensubiyetini güçlendirerek devam ettirmiştir. Ömer Fuadî'nin kaleme almış olduğu Şeyh Şa'bân-ı Velî Menâkıbnâmesi'nde anlatılan bir menkıbede Şa'bân-ı Velî hazretleri, tayy-i mekân yaparak

tercümesi ise Sünnî geleneğe uygun bir üslupla kaleme alınmıştır. Esasen müellif Yusuf-ı Meddâh'ın kendisinin de Sünnî ve muhtemelen Hanefî olduğu anlaşılıyor. Emevi devri sonu ve Abbasilerin ilk yıllarında yaşamış Ebû Mihnef'in tam künyesi Lût b. Yahya b. Saîd b. Mihnef el-Ezdî el-Gamidî el-Kûfî'dir. M.774 yılında vefat etmiştir. Uzunçarşılı bu tarihi 791 olarak vermiştir. Hayatı hakkında bkz. Selman Başaran: "Ebû Mihnef", *TDV. İA.*, C.10 (1994), s.188-189; Uzunçarşılı: *Anadolu Beylikleri*, s.125.

⁶⁰ Şeyh Hızır Zaviyesi Vakfıyesi (Receb 800/ Mart 1398), *VGMA, VD*. Nr.597, s.98, Sıra Nr.69; Esas 203, Sıra 1390; Vakfiyenin tarihi tetkike muhtaçtır. Çünkü bu tarihlerde Keskin yöresi İsfendiyar Bey'in elinde olmayıp, Osmanlı egemenliğinde idi. C.Y.

⁶¹ Clavijo: *Timur Devrinde Kadis'ten Semerkant'a Seyahat I*, Çev. Ö. R. Doğrul, İstanbul, 1938, s.75.

Kâbe’de Altınoluk tarafında Hanefî mihrabını kullanan Hanefî imamının arkasında sabah namazlarını kılarmış.⁶² Bu rivayet, Hanefîliğin XVI. yüzyılda da Kastamonulu mutasavvıfların ve onlara tâbi halkın gönlündeki yüksek mevkiine işaret etmektedir.

Hanefîliğin Kastamonu’nun en belirgin dinî mezhebî karakterini oluşturduğunu, bu vilayette bir Hanefî kültür birikiminin varlığını gösteren önemli bir delil de Kastamonu’da Candaroğulları ve Osmanlılar zamanında faaliyet göstermiş medrese ve tekke kütüphanelerinde İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’ye ve Hanefîliğe dair çok sayıda eserin bulunmasıdır.⁶³ Bu eserler, Cumhuriyet’in ilk yıllarında Kastamonu İl Halk Kütüphanesi bünyesinde bir araya getirilmiş, Kastamonu Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi kurulduktan sonra ise bu birime devredilmiştir.

Sonuç

160 yıl kadar Kastamonu ve havalisini idare eden Candaroğulları Beyliği devrinde bölgede en fazla taraftar bulan Sünnî mezhebin Hanefîlik olduğu çok açık bir şekilde görülmektedir. Bu beyliğin muasırı olan Anadolu Beylikleri ile Memlûkler, Altın Ordu Hanlığı ve Timurlular gibi Müslüman Türk hanedanları da birinci tercih olarak Hanefî doktrini benimsemişlerdir. Esasen bu saydığımız siyasi teşekküllerin bir kısmı Selçuklularla doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılı olup, devlet teşkilatıyla birlikte dinî- tasavvufî hayat noktasında da bu devletten etkilenmişlerdir.

Kastamonu, Sinop, Safranbolu, Çankırı gibi yörelerde Hanefî kültürün tesisinde Türkiye Selçuklularının Kastamonu Uc Beyliği görevini yürüten Çobanoğullarının katkısı büyük olmuştur. Beyliğe adını veren büyük Türk devlet adamı ve kumandanı Hüsameddin Çoban Bey ile oğlu Alp Yörük ve torunu Muzaffereddin Yavlak Arslan, beylik topraklarında Ehl-i Sünnet dairesinde ve Hanefî anlayışta bir dinî politika yürütmüşlerdir. Bu gelenek Candaroğulları Beyliği hükümdarları tarafından da aynen devam ettirilmiştir. Bu konuda Candaroğlu I. Süleyman Paşa, Celâleddin Bâyezid, İsfendiyar Bey, İsmail Bey gibi hükümdarların isimleri daha fazla öne çıkar. Çünkü onlar zamanında daha fazla hayır hizmeti yapılmış, medreseler inşa edilmiş ve dinî- edebî- tasavvufî eserler kaleme alınmıştır. Dolayısıyla gerek yazılı eserlerde ve gerekse medreselerin, imaretlerin vakfiyelerinde geçen bilgiler vasıtasıyla Hanefîliğin bölgedeki yüksek varlığı aydınlığa kavuşturulabilmektedir. Bu noktada Seyyah İbn Battûta’nın nakilleri ile İsmail Bey’in bizzat kaleme aldığı *Hulviyyât-ı Sultânî* adlı Hanefî fıkına dair eser, konu hakkında büyük bir boşluğu doldurmuştur.

Günümüzde Hanefîlik, İslam dünyasının merkezi kabul edilen ana bölgelerinde milyonlarca mensuba sahip bir mezhep olma özelliğini sürdürüyor. Türkiye, Suriye, Irak, Kafkasya, Türkistan bu bölgelerin başında gelmektedir. Balkanlar’da Pomaklar vb. topluluklar Hanefî mezhebine bağlıdır. İran’da Türkmenistan’a sınır olan ve Türkmen çölü olarak bilinen kuzeydoğu bölgesinde yaşayan Türkmenler Hanefî mezhebine mensuptur. Belûcistan ve Sîstan bölgelerindeki Belûcîler de Hanefî’dir. Pakistan’da çok güçlü Sünnî-Hanefî tasavvufî gruplar vardır. Afganistan’ın yüzde 99’u Müslüman olup, ekseriyeti Hanefî mezhebine mensuptur. Türk cumhuriyetlerine dağılmış olan Karakalpaklar da Sünnî-Hanefî’dir. Kırgızistan’da nüfusun çoğunluğunu oluşturan Kırgızlar, Özbekler ve Uygurlar Sünnî- Hanefî Müslüman’dır. Özbekistan ve Kazakistan Müslümanlarının da büyük

⁶² Ömer Fuâdî: *Menâkıb-ı Şerîf-i Pîr Halvetî Hz. Şa’bân-ı Velî*, Kastamonu, 1294 H./1877 M., s.75; Eskiden Kâbe’de her mezhep imamı ayrı ayrı mihraplarda namaz kıldırırdı. Hanefî makamı Altın Oluk tarafında bulunuyordu. Bkz. Ahmet Özel: “Altın Oluk”, *TDV. İA.*, C.2 (1989), s.538.

⁶³ Kastamonu Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi’nde bulunan bu eserlere örnek olarak şimdilik bkz. Ebû Hanîfe Numân b. Sâbit el-Kûfî: *Vasiyyetü’l-İmâm Ebî Hanîfe*, Nr.389/21, v.191b-194a; bu eserin birçok ayrı nüshası da ilgili kütüphanede mevcuttur; Ebû’l-Leys Muharrem b. Muhammed el-Halebî: *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Nr.326/2, v.99b-125b; Sirâceddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Hindî eş-Şiblî (1304-1372): *el-Gurretü’l-Münîfe fî Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe*, Nr.324/1, v.1b-60a; Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî (1310-1384): *Nüketü’z-Zarîfe fî Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe*, Nr.605/9, v.190b-195b; Ebû’l-Fazl Mecdeddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mavsîlî (1203-1284): *el-Muhtâr fî Furui’l-Hanefîye*, Nr.2515, v.1-140; Konu ile ilgili diğer pek çok eser daha mevcuttur.

çoğunluğu Sünnî- Hanefî'dir. Hindistan'da yaşayan Müslümanların % 90'ı Sünnî olup çoğunluğu Hanefî, az bir kısmı da Şâfiî'dir. Şiîler ise genelde Caferî'dir. Haydarâbâd Müslümanlarının çoğunluğu da Sünnî-Hanefî'dir. Çin Müslümanlarının ekseriyeti Sünnî olup Hanefî mezhebine mensupturlar. Kuzey Afrika'da ise Hanefî mezhebi mensupları geri planda kalmıştır. Esasen bu coğrafyada Hanefîlik, Türk idaresiyle birlikte filizlenmişti. Osmanlı devrinde Garp Ocakları'nda, Derne'de, Trablusgarp'ta, Cezayir'de yerli halk için Malikî mahkemeleri varken Türkler için Hanefî mahkemeleri kurulurdu. Çünkü Osmanlı yöneticileri ve askerleri Hanefî idi. Cezayir'de şehirlerde halk Hanefî fikhını benimsemişken, kırsalda ise Malikî mezhebi etkindi. Osmanlıların Tunus'u fethinden itibaren buradaki şeyhülislâmlık makamına Hanefî başmüftü tayin etme geleneği vardı. Buna 1932'de son verilmişti.

Netice olarak Sünnî- Hanefî potansiyelin İslam dünyasındaki mevcut durumu bu iken, son yıllarda Batılı güçler Türk- İslam coğrafyasının bu yapısını bozmak için bilinçli bir şekilde gayri Sünnî bir politika takip etmekte, mezhebî farklılıkları öne çıkaran radikal grupları desteklemektedirler. Özellikle Halep- Musul- Kerkük hattı ve kuzeyindeki Sünnî-Hanefî- Şâfiî kuşak ve burada teşekkül etmiş bin yıllık sağlam gelenek darbe alarak giderek eritilmektedir. Müslümanlar, *iki uçta organize edilmiş sunî/ yapay İslamî kanatlara yönlendirilmektedir: bir kanatta dış kaynaklıradikal silahlı terörist sözde İslamcı gruplar/ örgütler*, diğer kanatta ise *kapitalist dünyanın kurallarına ayak uydurmuş, bencilleşmiş, ferdiyetçi ama o oranda da pısrıklaşmış, Batı'nın üstünlüğünü kabullenmiş, kısacası koyun sürüsü gibi yönlendirmeye müsait kitleler...* Bu ikisinin ortasında kalan merkezî Müslüman nüfustan ise her geçen gün bu iki kanada katılımlar yaşanmaktadır. Diğer bir ifade ile İslâm âleminin bin küsur yıldır yükünü çeken ana sıklet merkezi olan Sünnî- Hanefî omurga zayıflatılmaktadır.

Kastamonu ve havalisine gelince, bu coğrafya nüfus potansiyeli açısından Sünnî-Hanefî çizgiyi muhafaza etmekte ve böylece Selçukluların, Çobanoğullarının, Candaroğullarının ve Osmanlının dinî geleneğini sürdürmektedir. Bunun yanında son yıllardaki göç hareketlerinin tesiriyle Kastamonu şehir merkezinde diğer mezhep ve inanışlara mensup nüfus oranında az da olsa bir artış olmuştur. Bu durum Kastamonu'nun Türk-İslam tarihi bakımından 900 yıllık geçmişi boyunca elde ettiği dinî hoşgörüsünün icabı kimseyi rahatsız etmemekte ve insanlar dinî vecibelerini huzur içinde icra etmektedirler. Temennimiz Kastamonu'da bu huzur ve ahengin devam etmesidir. Yine beklentimiz Türkiye'de ve bütün İslam dünyasında bu hoşgörü anlayışının güçlenmesi ve böylece Müslümanlar arasında dinî-mezhebî çatışmaların sona ermesinin sağlanmasıdır. Ancak bu anlayışın kuvvet bulması ve ahengin sağlanabilmesi açısından İslam âleminde Sünnî- Hanefî- Maturidî görüşün/potansiyelin yeniden güç kazanmasına ihtiyaç olduğu da bir gerçektir. İslam dünyasındaki son hadiseler göstermektedir ki, 700 yıl önce Memlûkler devri âlimlerinin ve sultanlarının yaptıkları gibi akla, mantığa, bilime önem vermiş, dünya ve ahiret hayatı arasında iyi bir denge yakalamış olan Ebû Hanîfe mezhebine yeniden sarılmanın zamanı gelmiştir.

Kaynakça

Abdulkadiroğlu, A.: "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultânî Adlı Eseri Üzerine Notlar", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu, Tebliğler*, (Ankara, 1989), s.43-54'ten ayrı basım *Kültürümüzden Esintiler*, Ankara, 1997, s.416-433.

-----: "Hulviyyât-ı Sultânî veya Şâhî", *Türk Kültürü*, (Eylül, 1994), s.537,548.

Aksoy, Hasan: "Yûsuf Meddâh", *TDV. İA.*, C.44 (2013), s.19-20.

Alican, Mustafa: "Selçuklu Veziri Amidülmülk Kündürî'nin Yükselişi ve Düşüşü", *JASSS, The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 29, Autumn III, 2014, p.237-259.

Alptekin, Coşkun: "Böri", *TDV. İA.*, C.6 (1992), s.326-327.

Aytekin, Arif: "Bâbertî", *TDV. İA.*, C.4 (1991), s.377-378.

Bardakoğlu, Ali: "Hanefî Mezhebi", *TDV. İA.*, C.16 (1997), s.1-21.

- Başaran, Selman: “Ebû Mihnef”, *TDV. İA.*, C.10 (1994), s.188-189.
- Bedir, Murteza: “Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında İlmîyeye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı: 1, (2006), s.23-39.
- Bozkurt, Nebi: “Medrese”, *TDV. İA.*, C.28 (2003), s.323-327.
- : Küçükaşçı, M. Sabri: “Mescid-i nebevî”, *TDV. İA.*, C.29 (2004), s.281-290.
- Clavijo, R. G.: *Timur Devrinde Kadis'ten Semerkant'a Seyahat I*, Çev. Ö. R. Doğrul, İstanbul,1938.
- Doğan, Nermin Şaman: “Ortaçağ'da Anadolu'nun Eğitim Mekânları: Selçuklu Medreseleri- Dârüşşifalarından Örnekler”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 28/2 (2013), s.429-443.
- Eraslan, Kemal: “Ahmed Yesevî”, *TDV. İA.*, C.2 (1989), s.159-161.
- Erdem, İlhan: “Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 31 (2000), s.1-35.
- Ertaylan, İ. Hikmet: “Yusufî-i Meddah”, *İ.Ü. Edebiyat F. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C.I, Sayı: 2 (Nisan,1946), s.105-121.
- Esin, Emel: “Ahmed Yesevî Külliyesi”, *TDV. İA.*, C.2 (1989), s.162-163.
- Güder, Nurcan Öznel: *Kastamonulu Şâzî Maktel-i Hüseyin*, İ.Ü. SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul,1997.
- Güngör, Şeyma: “Maktel-i Hüseyin”, *TDV. İA.*, C.27 (2003), s.456-457.
- el-Hôyî, Hasan b. Abdülmü'min: *Rusûmu'r-Resâ'il ve Nucûmu'l-Fazâ'il*, Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi Nurbânu Kısmı, Nr. 122, v.1b-35a.
- el-Hôyî, Hasan b. Abdülmü'min. *Gunyetu'l-Kâtib ve Munyetu't-Tâlib*, Fatih kitaplığı, Nr. 5406, v.72a-98b.
- el-Hôyî Hasan b. 'Abdi'l-Mu'min: *Gunyetu'l-Kâtib ve Munyetu't-Tâlib; Rusûmu'r-Resâ'il ve Nucûmu'l-Fazâ'il*, Yay. A. Sadık Erzi, TTK, Ankara, 1963.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed el-Tancî: *İbn Battûta Seyahatnamesi*, Çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2014.
- İsmail Bey b. İbrahim Bey Vakfiyesi (861/ 1457), *VGMA, VD.* Nr.582, s.225, Sıra Nr.156.
- İsmail Bey b. İbrahim Bey Ek Vakfiyesi (Şa'bân 865/ Mayıs 1461), *VGMA, VD.* Nr.582, s.228.
- İsmail b. İbrahim b. İsfendiyar: *Hulviyyat-ı Şahî (Sultânî)*, Milli Kütüphane, MF. Nr. 1994 A. 2640.
- İsmail b. İbrahim b. İsfendiyar b. Bâyezid, Ebû'l-Hasan: *Kitâb-ı Hulviyyât* (İstinsah: 944/ 1537), Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, Nr.9954.
- Kastamonulu Şâdî: *Maktel-i Hüseyin*, Ankara Milli Kütüphane Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, Nr.45, v.107a.
- Kâtip Çelebi: *Kesfüz-Zunûn*, Arapçadan tercüme eden: Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2015, C.I.
- Kılıç, Muharrem: “Necmüddin Tarsûsî”, *TDV. İA.*, C.40 (2011), s.114-115.
- Koçkuzu, Ali Osman: “Aynî, Bedreddin”, *TDV. İA.*, C.4 (1991), s.271-272.
- Kurtuluş, Rıza: “Kumuklar”, *TDV. İA.*, (2002), Cilt: 26, s.372-373.
- Mehmet Behçet: *Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi (Kastamonu Eski Eserleri)*, Haz. M. S. Cihangir, Kastamonu,1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar: “Anadolu”, *TDV. İA.*, C.3, (1991), s.110-116.
- Ömer Fuâdî: *Menâkıb-ı Şerîf-i Pîr Halvetî Hz. Şa'bân-ı Velî*, Kastamonu, 1294 H./1877 M.
- Özaydın, Abdülkerim: “Cend”, *TDV. İA.*, C.7 (1993), s.359-360.
- : “Kadı Burhâneddin”, *TDV. İA.*, C.24 (2001), s.74-75,76-77.

Özçelik Kenan: *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin (İnceleme- Metin- Sözlük)*, A.Ü. SBE. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Özel, Ahmet: "Altın Oluk", *TDV. İA.*, C.2 (1989), s.537-538.

-----: "Hanefî Mezhebi", *TDV. İA.*, C.16 (1997), s.21-27.

Özen, Şükrü: "Mâtürîdî", *TDV. İA.*, C.28 (2003), s.146-151; 159-165.

Özgüdenli, Osman Gazi:" Merâğa", *TDV. İA.*, C.29 (2004), s.162-163.

er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman: *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr I*, Çev. Ahmet Ateş, 2. Baskı, TTK, Ankara, 1999.

Reşidüddin Fazlullah: *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, Çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK, Ankara, 2013.

Solak, İbrahim: "916 H./ 1510 M. Tarihli Alaüddevle Bey Vakfiyesi", *S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:15 (Konya, 2006), s.523-537.

Sümer, Faruk: "Selçuklular", *TDV. İA.*, C.36 (2009), s.365-371; 377-379.

Şahin, Kâmil: "Edebâlî", *TDV. İA.*, C.10, (1994), s.393-394.

Şeyyâd Mevlevî: *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyin*, Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nr.8294/1, v.1b-77b.

Tören, Hatice: "Kadı Burhâneddin (Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti)", *TDV. İA.*, C.24 (2001), s.75-76.

Turan, Osman: "Selçuk Türkiye'si Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustâtü'l-'Adâle fî Kavâ'idî's-Saltana", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, TTK, İstanbul, 2010, s.531-564.

-----: *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 1993, C.I.

Uzun, Mustafa: "İbrâhim Tennûrî", *TDV. İA.*, C.21, (2000), s.356.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı: *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, 4. Baskı, TTK, Ankara, 1988.

-----: "Niğde'de Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi", *VD*, II (1942), s.45-80.

Yakupoğlu, Cevdet: *İsfendiyar Bey ve Zamanı*, Gazi Ü. SBE. Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara, 1999.

-----: Musalı, Namiq: *Hasan b. Abdülmü'min el-Höyî'nin Kaleminden Selçuklu İnşâ Sanatı (Günyetü'l-Kâtib ve Münyetü't-Tâlib, Rûsûmu'r-Resâ'il ve Nücûmu'l-Fezâ'il)*, TTK, Ankara (Baskıda).

-----: *Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi (Kastamonu-Sinop-Çankırı-Bolu) XIII-XV. Yüzyıllar*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2009.

-----: "Kastamonu- Taşköprü'de Çobanoğlu Muzaffereddin Yavlak Arslan Medresesi ve Camii", *TAD*, C. 36/ S. 61, 2017, s.41-74.

-----: "Candaroğulları Beyliği", *Anadolu Beylikleri El Kitabı*, Ed. Haşim Şahin, Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2016, s.409-425.

Yazıcı, Tahsin: "Fergana", *TDV. İA.*, C.12 (1995), s.375-377.

Yıldız, Hakkı Dursun: "Abbâsîler", *TDV. İA.*, C.1 (1988), s.31-48.

Yunus b. Halil: *Risâle-i Mi'yâru'l-Eşrâr ve'l-Ahyâr*, Müstensih Ali b. Kasım b. Ali (1 Rebiülevvel 959/ 26 Şubat 1552), Ankara Milli Kütüphane Adnan Ötüken İl Halk Ktp. Koleksiyonu, Nr.75/4, v.56b-114a.

Yusuf Meddah: *Maktel-i Hüseyin*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nr.8082, v.94b.

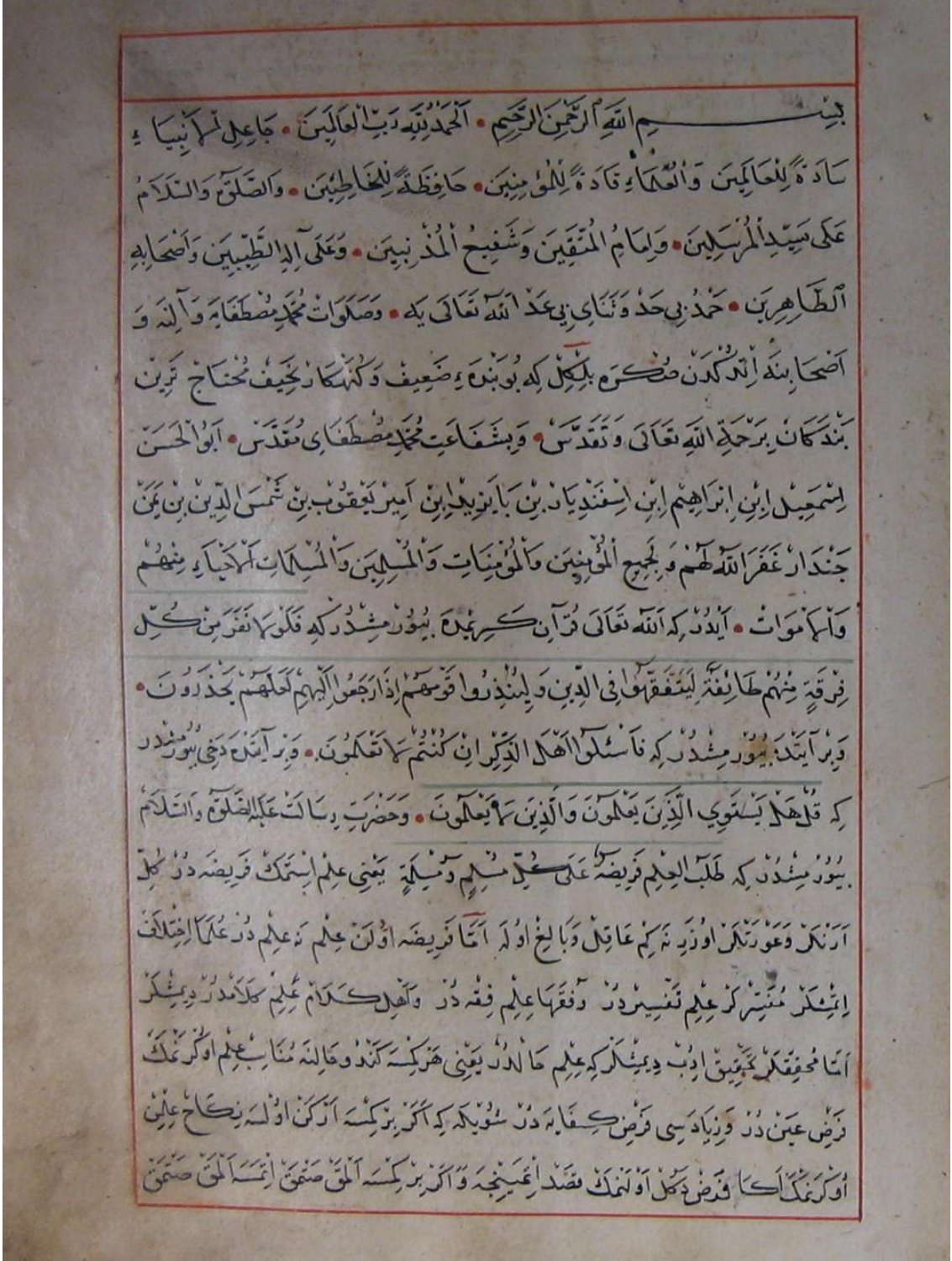
Yuvalı, Abdülkadir: "Gâzân Han", *TDV. İA.*, C.13 (1996), s.429-431.

Yücel, Yaşar: *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I*, TTK, Ankara, 1991.

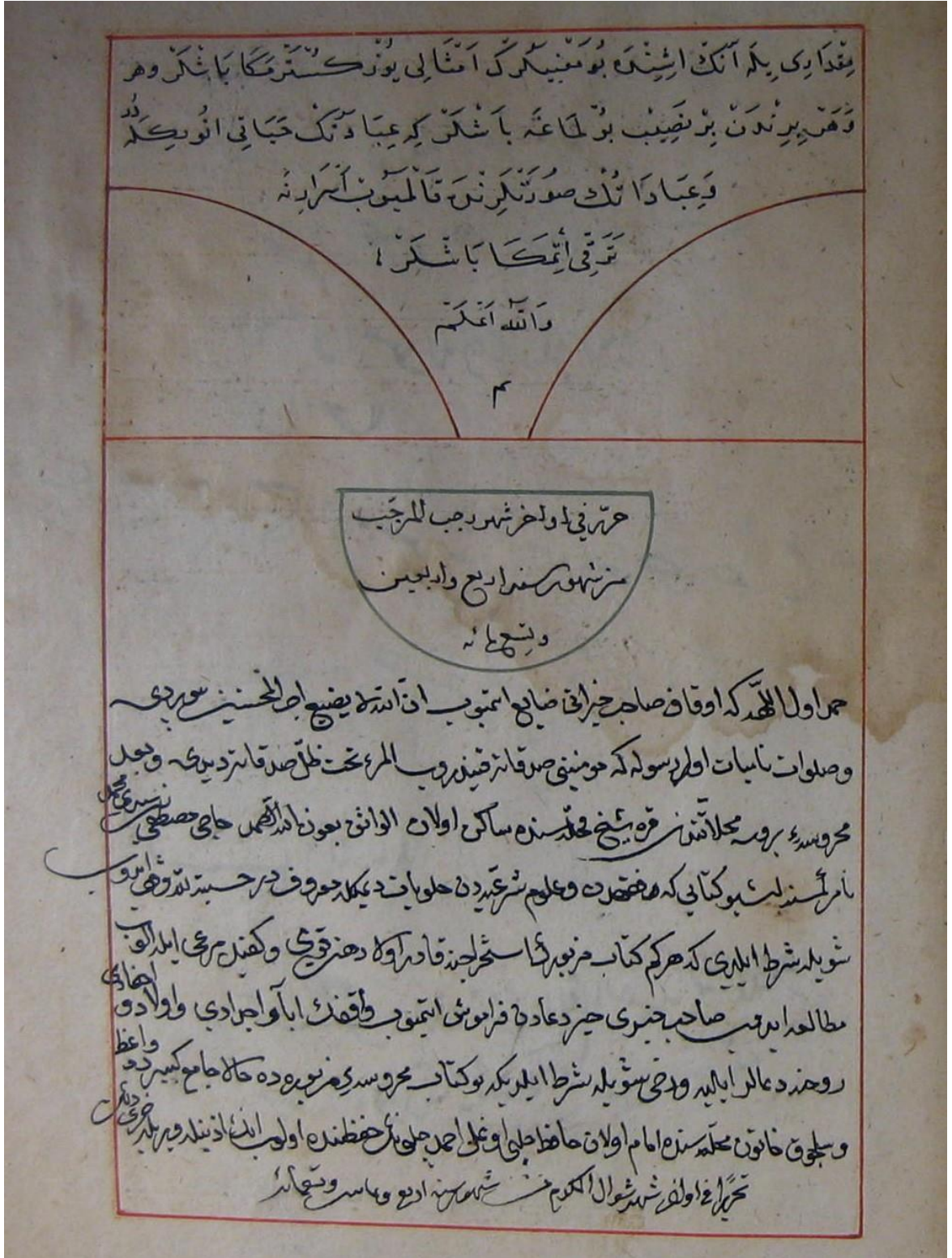
-----: "Candaroğulları", *TDV. İA.*, C.7 (1993), s.146-149.

Yüksel, Musa Şamil: *Timurlularda Din- Devlet İlişkisi*, TTK, Ankara, 2009.

**EKLER
(BELGELER)**



Belge 1.) Candaroğlu İsmail Bey tarafından Hanefî fihhına dair kaleme alınmış *Hulviyyât-ı Sultânî*, Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, Nr.9954, Mukaddime.



Belge 2.) Candaroğlu İsmail Bey tarafından Hanefî fihına dair kaleme alınmış *Hulviyyât-ı Sultânî*, Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, Nr.9954, Son sayfa.



Belge 3.) Candaroğlu İsmail Bey Külliyesi İlave Vakfiyesi (Şa'bân 865/ Mayıs 1461), İlk sayfa (v.1b-2a.)



Belge 4.) Candaroğlu İsmail Bey Külliyesi İlave Vakfiyesi (Şa'bân 865/ Mayıs 1461), Son sayfa (v.25b-26a.)

VI. OTURUM
06 MAYIS 2017 CUMARTESİ
YUSUF HAS HACİB SALONU
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN

16:00-16:15 **Yrd. Doç. Dr. İsmail BULUT**
İmam Mâturîdî Perspektifinden Hz. İsa

16:15-16:30 **Doç. Dr. Hammet ARSLAN**
Mâturîdî'nin Eleştirdiği "Sümeniyye" Budizm midir?

16:30-16:45 **Yrd. Doç. Dr. Eyüp ÖZTÜRK**
Âhir Zaman Beklentilerinin Mezhebî Adidiyetlere Yansıması: Ali el-Kârî el-Herevî'nin el-Meşrebu'l-Verdî fî Mezhebi'l-Mehdî İsimli Risalesi Işığında Mehdî'nin ve Hz. İsa'nın Hanefîlikle İlişkisine Dair İddialar

16:45-17:00 **Yrd. Doç. Dr. Kemal Enz ARGON**
Abu Mansur el-Mâturîdî'nin Fikirleri, Batı'daki Müslümanlar ile Potansiyel İlişkisi ve Önemi

17:00-17:15 **Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK**
İmam Mâturîdî'nin Te'vilatü'l-Kur'an Adlı Eserinde Müşkil Ayetleri Telifi

İMAM MÂTURÎDÎ PERSPEKTİFİNDEN HZ. İSA

İsmail BULUT¹

Özet

Hıristiyan teolojisinde Tanrı olarak görülen Hz. İsa'nın doğumu ve niteliğine ilişkin geliştirilen 'kelime/logos' teorisi, başta İslâm kültür ve düşüncesi olmak üzere bazı dini ve felsefi sistemleri etkilediği bilinmektedir. Söz konusu bu etkinin Hz. İsa'nın yaşamının nasıl sonlandığına dair ileri sürülen görüşlerde de görülmektedir. Kur'an'da Hz. İsa'nın nitelendirildiği 'kelime', 'ruh' ve 'mesih' gibi kavramlar, farklı zamanlarda değişik tasavvurlar sonucunda geniş bir anlam çerçevesine sahip olmuştur.

İslam Kelam düşüncesinde tevhid esasına dayanan Tanrı anlayışı kapsamında Hz. İsa başta olmak üzere hiçbir varlığa 'ilahi' bir özellik yüklenmemeye özen gösterilmektedir. Ancak doğumu ve ölümünün diğer insanlardan farklı olmasının yanında Allah'a nispet edilen bazı Kur'anî kavramların Hz. İsa için kullanılması, Hıristiyan teolojisindeki 'logos' teorisinin de etkisiyle Müslüman kültürde onun tanrısal niteliklerle izah edilmesine neden olmuştur.

Bu çalışmada İmam Mâturîdî'nin Hz. İsa'nın doğumu, ölümü ve onunla ilgili ilişkili kavramlara yaklaşımı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, Hz. İsa, Ruh, Mesih, Logos.

The Jesus From the Perspective of Imam Mâturîdî

Abstract

It is known that the theory of 'word / logos' developed about Jesus in Christian theology, affects some religious and philosophical systems, especially Islamic culture and thought. This effect is also seen in the views put forward on how Jesus' life ended. The concepts, which Jesus describes in the Qur'an such as 'word', 'soul' and 'messiah', have a wide range of meanings within different contexts at different times.

Within the scope of the understanding of God based on the principle of tawhid in the thought of Islamic Kelam, is careful not to attribute a 'divine' feature to any entity, especially Jesus. His birth, death that being different from the other people and some of the Qur'anic concepts which use for Jesus, with the influence of the 'logos' theory in Christian theology, have caused him to be explained in divine qualities in Muslim culture.

In this study, Imam Mâturîdî's approach to the birth, death and related concepts of Jesus will be examined.

Keywords: Mâturîdî, Hz. İsa, Spirit, Messiah, Logos.

Giriş

'Kelime/logos' kavramı, İslâm düşüncesinde olduğu gibi, diğer dini ve felsefi düşüncelerde ve çok daha eski dönemlerden itibaren farklı kültürlerde yer aldığı görülmektedir. Özellikle Babil havzasında gelişen bütün ezoterik anlayışlarda farklı formatlarda da olsa bir ilk yaratılan varlık tasavvuruna rastlamak mümkündür (Çınar, 2014 s. 15). Eski Yunan'da, "varlığın bütün yönlerine yayılan düşünme kuvveti, tüm haricî varlıklarda etkisi görülen ilâhî ruh" anlamında kullanılan 'kelime'; hayatın kaynağı, varlıktaki her şeyin kendisine boyun eğdiği ilâhî iradedir. Yahudi düşüncesinde 'kelime' kavramı ile eserlerinden birisi de yaratma olan 'Memra', 'Allah'ın kelimesi' kastedilmektedir (Taşpınar, 2011). Eski Yunan düşüncesi ile Yahudi düşüncesindeki 'logos' kavramı arasında yakın benzerlikler bulunmaktadır. Philo (ö. 40) 'kelime'yi, Allah ve âlem arasındaki 'berzâh', 'Allah'ın oğlu', 'ilâhî suret', Allah'ın kendi sureti üzerine yarattığı 'ilk insan', 'halife' ve 'hakikatü'l-hakâik' olarak isimlendirmektedir (Gündüz, 1998 s. 182).

¹ Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ismail.bulut@atauni.edu.tr

Hıristiyan teolojisinde teslisin ikinci unsuru Oğul ile ilişkili olan 'logos/kelime' doktrini önemli bir yere sahiptir. Yuhanna İncili'nin giriş bölümü (Prologue) "*Önce söz vardı.*" (Yuhanna, 1/1) ifadesi, İsa Mesih'in bedenleşmiş logos olduğu şeklinde değerlendirilmektedir. Hıristiyanlara göre İsa, 'kelime'nin cesedine hulul etmesiyle insan formunda bedenleşmiş Tanrı sözü ve mesajıdır. O, Tanrı'nın anlamının somutlaşmış hali ve Tanrı'nın kendisini insanlara bildirdiği kesin bir gerçek ve kendisinde vücut bulduğu kişinin bizzat kendisidir. (King, 2001 s. 34). Hıristiyanlar, 'kelam'ı İsa, İsa'yı da Tanrı olarak kabul ettikleri için, ilâhî kelam hakkındaki nitelemeler tanrısal bir mahiyettedir (Harman s. 469). Erken dönem Hıristiyan ilahiyatçıları ve Kilise Babaları, Yuhanna İncili'nde geçen bu kavramı kristolojik ilahiyat anlayışlarının merkezine oturtmuşlar, böylece Hıristiyan ilahiyatı ile özdeş hale gelmiştir (Öge, 2008 s. 221).

Dini ve felsefî öğretilerin ilgi alanına giren 'kelime' kavramının tarihi süreç içerisinde geçirdiği değişim, terimin anlamından uzaklaşmasına ve neredeyse sözlük anlamıyla ilişkisini yitirmesine neden olmuştur (Afffi, 2000 s. 64-65). Bu kavram temelinde ortaya konulan teorilerin, Hıristiyanlık ve Yahudilikte önemli yeri bulunmakla birlikte İslâm düşüncesi üzerinde özellikle tasavvuf alanında ciddi birtakım etkileri olmuştur (Watt, 2006 s. 253). Hz. İsa bağlamında oluşturulan 'logos' teorisinin, İslâm düşüncesinde yer alan 'kelimetullah' olgusuna, düşünceler arası etkileşimin bir sonucu olarak bazı yansımaları mümkün olmakla birlikte, oluşturulan İlâhî kelâm teorileri çerçevesinde mukayese edildiğinde, aralarında bir benzerliğin kurulmasını imkânsız kılan köklü farklılıkların bulunduğu dikkat çekmektedir (Öge, 2008 s. 262). Ancak Müslüman kelimcilerin söylem ve teorilerinde görülen özgünlüğün ve hassas yaklaşımın tasavvufî düşüncede aynı düzeyde olduğunu söylemek zordur. Çünkü Hıristiyanlıktaki 'logos' söyleminin yansımaları bu düşüncede görülmektedir.

Hıristiyanlıktaki 'logos' kavramına alternatif olarak tasavvufî düşüncede Hz. Peygambere bazı beşer üstü nitelikler yükleyen 'Nur-i Muhammedî', 'Hakikat-i Muhammedî' gibi kavramlar ileri sürülmüştür. Önce Şia arasında yayılan bu düşüncenin sistematik bir nazariye haline dönüşme süreci, hicrî üçüncü asırdan itibaren başlamıştır. İslâm'a dışarıdan giren bu tür düşünceler, "*Ben yaratılıştta insanların ilkiyim.*" (Aclûnî, 2001 s. 119), "*Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım.*" (Aclûnî, 2001 s. 148) gibi bazı rivayetlerle, Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa 'Hakikat-i Muhammediyye'nin yaratıldığı, daha sonra bütün varlıkların bu hakikatten ve onun için yaratıldığı ileri sürülerek âlemin var olma sebebi bu hakikate dayandırılmıştır (Demirci s. 180).

Kelime kavramını 'Hakikat-i Muhammediyye' çerçevesinde sistemleştirerek tasavvuf alanında adeta 'tasavvufî logos' teorisi haline gelmesinde İbnü'l-Arabî'nin önemli etkisi bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin metafizik ve insan-ı kâmil kuramı üzerinde, Stoacılar, Philo ve Yeni Eflatuncu filozofların (Helenistik unsurun); tasavvufî kısmında ise Hallâc ve İsmailîler'in etkili olduğu görülmektedir. Büyük ihtimalle Helenistik unsur, Hıristiyan (özellikle İskenderiyeli kilise babaları) ve Yahudi ilahiyatçıların elinde yorumlanıp, değiştirildikten sonra bazı Müslüman filozof ve mutasavvıflara; bu filozof ve sûfilerin onda bir takım değişiklik yapmalarının ardından da İbnü'l-Arabî'ye ulaşmıştır (Afffi, 2000 s. 99).

Nitekim bazı Müslüman düşünürler, 'Hakikat-i Muhammediyye'yi âlemdeki yaratmanın aracı, bâtını ve ruhî ilmin kaynağı olduğunu ileri sürmüşler ve Hıristiyanların Mesih'in mahiyeti nazariyesindeki 'kelime'nin yerine koymuşlardır (Afffi, 2000 s. 77). Sahih olmayan bazı hadislere dayandırılan bu anlayış, tasavvufa ve sünnî çevreye Şia'dan, onlara da Yeni Eflatunculuk'tan geçmiştir (Çınar, 2014 s. 141). Bu teorinin şekillenmesinde dış faktörlerin etkisi açık bir şekilde hissedilse de, buna zemin hazırlayan malzeme ve destekleyen rivayetlerin İslâm kaynakları arasına girdiği görülmektedir (Gölpınarlı s. 327). İslâm'daki bu 'kelime' teorisi, Şia, Bâtını İsmailîler ve Karmâtîlerdeki masum imam teorisiyle (Kuleynî, 1363 s. 353-390; 439-452) de örtüşmektedir. Şia'nın, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberleri, Hz. Ali ve soyunu tek bir temele dayandırdığı

‘Nûr-i Muhammedî’ nazariyesi, bazı düşünörlere göre, kaynağı itibariyle Hıristiyan Gnostiklerine ait bir görüştür (Fazlurrahman, 1996 s. 86).

Tasavvufi düşüncede, Ehl-i kitabın etkisiyle olağanüstü nitelikler ilave edilen Hz. Muhammed’e ilahî bir niteliğe sahip, zaman ve mekân üstü mitolojik bir şahsiyet kazandıran ‘Nur-i Muhammedî’, ‘Hakikat-i Muhammedî’ gibi kavramların ortaya çıkmasında ‘logos’ anlayışının etkisi açıkça sezilmektedir. Bütün varlığın Hz. Peygamber’in hakikatinden veya nurundan neşet ettiği düşüncesine dayanan bu görüş, hiçbir şekilde Kur’an’ın Hz. Peygamber’e tanıdığı paye ile bağdaşmamakta; Hıristiyanların Hz. İsa’yı bütün varlığın menşei sayıp onu ilah derecesine yükseltmeleriyle büyük bir benzerlik göstermektedir (Kaya, 1999 s. 184). Dolayısıyla ‘tasavvufi logos’ olarak adlandırılabilir kavramın, tasavvufi düşüncede doğrudan kullanılsa da ‘kelimetullah’ kavramının içeriği ile örtüştüğü görölmektedir (Bulut, 2016 s. 374).

Hz. İsa’nın doğumu gibi dünyadan ayrılışı konusunda farklı düşünceler ileri sürölse de genelde din ve kültürlerin sahip olduğu anlayışlarda benzerlik bulunduğu görölmektedir. Bu benzerliğin nedeni kültürlerin birbirinden etkilenmiş olmasıdır. Diğer öğretilerde olduğu gibi İslam kültüründe İsa’nın kendisini öldürmek isteyenlerin elinden Allah tarafından kurtararak semaya yükseltildiği ve kıyamete yakın bir zamanda mesih/kurtarıcı olarak tekrar dünyaya geleceği düşüncesi genel olarak kabul edilmiştir. Kur’an’da İsa’nın kıyametin kopmasından önce yeryüzüne ineceğine dair açık bir beyan bulunmamasına (Çelebi, 2000 s. 472) karşın böyle bir kabulün en önemli nedeni Kur’an’daki ayetlerin yorumlanmasında rivayet merkezli bir yaklaşımın benimsenmesidir. Kur’an’da açık şekilde beyan edilmeyen bu mesele hadislerde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Ancak İsa’nın inişi hakkındaki hadislerin yer aldığı kaynakların güvenilir olmadığı, mütevatir niteliği taşımadığı (Fatiş, 2000 s. 185-187), bu rivayetlerin İslam öncesi kaynaklardan beslendiği ve o dönemin insanların zihniyeti, bakış açısı ve yabancı kültürlerin etkisini yansıttığı belirtilmektedir (Kırbaşoğlu, 2000 s. 147-168). Dolayısıyla bu tür söylemleri, İsa’nın akıbeti konusunu rivayet merkezli olarak değil, Kur’an merkezli olarak ve İslam dışı kaynaklarındaki bilgileri de dikkate alarak yeniden gözden geçirmek gerekmektedir (Aydın, 2009 s. 225).

Hz. İsa’nın akıbeti konusu aynı zamanda mehdi-mesih meselesiyle yakından ilişkili olduğu bilinmektedir. Bu düşüncenin tarihsel süreçte zihniyetlerde canlı ve kalıcı olmasında büyük ve etkili faktör olduğu söylenebilir. Hz. İsa’nın doğumu ve onun için kullanılan kavramlarda olduğu gibi yaşamının sona ermesi ile ilgili iddialarda da dini ve kültürel öğretilerde benzer yaklaşımlar görölmektedir (Yavuz, 2003 s. 372). Nitekim kurtarıcı fikri İslam’a özgü bir mesele olmayıp kökeni diğer büyük din ve kültürlerin mirasıyla paylaşılan önemli bir inançtır. Dolayısıyla Müslüman mehdî inancının kökenleri, Mazdeizm veya Mecusilik gibi Fars düşüncesine ve Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki “mesih” öğretisine dayanmaktadır (Sarıkcıoğlu, 2003 s. 370-371).

Gerçekte İslâm dinine ait bir inanç olmayan ancak İslâmî gelenekte önemli bir yeri bulunan mehdî-mesih düşüncesi üzerinde birtakım sosyo-kültürel etmenlerin yanında, özellikle Emevîler’in kuruluşundan itibaren yaşanan bazı siyasî gelişmelerin de önemli katkısı olduğu anlaşılmaktadır (Hakyemez, 2004 s. 127). İsa’nın ölmediği, semaya yükseltildiği, ahir zamanda dünyaya ikinci gelişi ve bu gelişinde yapacakları ile İslam kültüründeki bilgilerin çoğunda Hıristiyanlık öğretisinin etkisi açıkça görölmektedir. Müslümanlar, Hıristiyanlıktan İslam’a geçenlerin İsa’nın akıbetiyle ilgili bilgilerinden yararlanarak Hıristiyanların bir an önce dinlerini terk edip Müslüman olması için böyle bir söylem geliştirmiş olmaları oldukça muhtemeldir (Aydın, 2009 s. 255). Tedvin döneminde Hıristiyan kültürüyle karşılaşmanın bir sonucu olarak nüzul-i İsa inancının İslam akaidine girmiş olması da bir başka ihtimaldir.

Bununla birlikte, insanların ayrılığa düştüğü, sosyal açıdan, din ve ahlak bakımından bunalıma uğradığı devirlerde kendilerine yol gösterip onları aydınlığa çıkaracak bir kurtarıcı beklentisine girmelerinin mehdi-mesih inancının ortaya çıkmasında etkili olduğu görölmektedir.

Şiiler için bir inanç konusu olan ‘mehdi’, Sünni-İslam dünyasında dinin asli bir akidesi olarak yerleşmemiş olmasına rağmen, kıyametten önce gelecek bir mehdi fikri bütün canlılığıyla ayakta durmaktadır. Dolayısıyla renkli ve canlı süsleriyle birtakım maceracıların, dünyevi ve siyasi emel sahiplerinin ve çaresiz kitlelerin alaka merkezi olmuş ve olmaya devam etmektedir (Fığlalı, 1981 s. 214).

Hız. İsa'nın dünyaya gelişi ve dünyadan ayrılışı ile ilgili kültürler arası etkileşim sonucu benzer yaklaşımlar olduğu görülmektedir. İsa peygamberin yeniden dünyaya gelişi temel inanç ilkesi olmamasına karşın, kelamcılar onunla Hız. İsa'nın ontolojik varlığı ve sonu ile ilgili farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu çalışmada kelam ekolleri arasında önemli bir yeri olan Mâturîdî'nin bu meseleye ilişkin görüşleri iki başlık altında incelenmiştir. Birinci başlıkta, Hız. İsa'nın dünyaya gelişi ‘kelime’ kavramı çerçevesinde ele alınmış; ikinci başlıkta ise onun yaşamının sona ermesi ile Mâturîdî'nin yaklaşımı değerlendirilmiştir.

1.Mâturîdî'ye göre Hız. İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması

Kur'an'da ‘kelime’ kavramıyla doğrudan Hız. İsa'nın işaret edildiği üç ayet bulunmaktadır: Âl-i İmrân suresi 39 ve 45; Nisa suresi 171. Zikredilen ayetlerde geçen ‘kelime’; kelime-i tevhid ve Allah'ın kitabı olarak açıklandığı gibi, bizzat Hız. İsa'nın kendisi olarak da açıklanmaktadır (el-İsfehânî, 1992 s. 722-723). Bununla birlikte insanları Allah'ın sözleri ile hidayete erdirmesi nedeniyle Hız. İsa bu kelimeyle vasıflandırılmıştır. Çünkü bebekken “*Ben Allah'ın kuluyum ve bana kitap verdi*” (19/Meryem/30) sözüyle bu kelimenin Hız. İsa için özel olarak kullanıldığı, dolayısıyla onun peygamberliğine işaret ettiği belirtilmektedir (Mâturîdî, 2005 s. II/364).

Mâturîdî'ye göre, Hız. İsa'nın beşikteyken konuşması (19/Meryem/7) bir mucizedir ve onun beşer üstü algılanmasına gerekçe olamaz. Bu tezini, ahirette organların kişinin dünyada yaptıklarına şahitlik etmek için konuşması örneğiyle destekleyerek, bunun seçilmiş özel bir durum olduğunu belirtmektedir. Organların konuşma özelliği bulunmadığı gibi, yeni doğmuş bir bebeğin de konuşma özelliği yoktur. Nitekim Hız. Musa'nın asasının ejderha olduktan sonra aslına dönmesi, elinin beyazlandıktan sonra normal duruma gelmesi gibi olaylar sürekliliği bulunmayan, peygamberlere verilen özel hissi mucizelerdir (Mâturîdî, 2005 s. II/364). Bununla birlikte Mâturîdî, mucize göstermesinin Hız. İsa'nın ‘tanrı/oğul’ olduğuna bir kanıt teşkil etmeyeceğini belirtmektedir. Ona göre, eğer mucize tanrılık belirtisi olsa, pek çok mucizeyle desteklenen Hız. Musa'nın da tanrı sayılması gerekir. Mucize gösterme ya da gösterilen mucizelerin türü, Hız. İsa'yı diğer peygamberlerden farklı kılamayacağı gibi, bu durum kimi açılardan diğer peygamberlerin lehine sonuçlanmış olabilir (Mâturîdî, 2007 s. 289-290).

Mâturîdî, Âl-i İmrân suresi 45. ayette geçen ‘kelime’yi Hız. İsa'nın beşikteyken söylediği “*Ben Allah'ın kuluyum, bana kitap verdi.*” (19/Meryem/30) sözü olarak açıklamaktadır. Ayrıca Hız. İsa'nın bu mucizesi babasız doğmasından dolayı insanların töhmeti altında bulunan Hız. Meryem'i de temize çıkarma amacını taşımaktadır. Bu durum hissi bir mucize olarak, ahirette dil ve ellerin insana şahitlik yapması (24/Nur/24) gibi sadece Hız. İsa'ya özgü bir durumdur. Ona göre Hız. İsa, diğer insanların dünyaya geliş sürecindeki aşamalara tabi olmadan Hız. Âdem'in ilk yaratılışına benzer bir şekilde yaratılmıştır (Mâturîdî, 2005 s. II/371). Hız. İsa'nın yaratılışı “*Allah dilediğini böylece yaratır.*” (3/Âl-i İmrân/47) şeklinde açıklanırken, Hız. Zekeriya'nın “*Rabbim! Karım kısır, ben de son derece kocamışken nasıl oğlum olabilir?*” sorusuna karşılık; “*Öyledir, ama Allah dilediğini yapar.*” (3/Âl-i İmrân/40) şeklinde cevap verilmektedir. Burada her ne kadar Hız. Zekeriya yaşlı ve karısı kısır olsa da, evli bir çift olmaları nedeniyle biyolojik olarak bir çocuğun doğma ihtimali bulunmaktadır ve bu durum, Allah tarafından ‘yapma’ ifadesiyle açıklanmaktadır. Oysa Hız. Meryem'in bir çocuk sahibi olması, biyolojik açıdan mümkün olmadığı için bu durum Allah tarafından ‘yaratılma’ (3/Âl-i İmrân/47) şeklinde ifade edilmektedir. Bununla birlikte Hız. Âdem de anne ve babası olmadan yoktan var edilmiştir. Sonuç olarak her türlü yaratma, Allah

için kolay bir durumdur. Mâtürîdî, Hz. İsa'nın sıra dışı dünyaya gelişini, Allah'ın dilediği takdirde herhangi bir sebep olmadan yaratma iradesine sahip olduğu ilkesinden hareketle birbirini doğurmayan gece-gündüz örneği ile açıklamaktadır (Mâtürîdî, 2005 s. II/372).

Mâtürîdî, Âl-i İmrân suresi 39. ayette geçen 'Allah'tan bir kelime', ifadesini 'O'ndan bir ruh' (4/Nisâ/171) ifadesiyle aynı anlamda olduğunu iddia eden Hıristiyanların, Hz. İsa'yı Allah'ın zatıyla ilişkilendirilerek O'ndan bir parça olduğu şeklindeki düşüncelerine referans kabul ettiklerini belirtmektedir. Dolayısıyla Hıristiyanların bu düşüncelerine karşı çıkarak, 'kelime' ifadesinin Hz. İsa için bir ikram ve yüceltme sıfatı olarak kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre bu ifade "Size gelen her nimet Allah'tandır." (16/Nahl/53) ayetindeki 'nimet' gibidir. Dolayısıyla nimet Allah'ın zatıyla ilişkilendirilemediği gibi 'kelime'nin de ilişkilendirilmesi söz konusu olamaz (Mâtürîdî, 2005 s. II/361).

Mâtürîdî'ye göre, Hz. İsa için kullanılan kavramlardan "ilim ve ibadette hakîm, Rabbine itaat eden, güzel ahlaklı, takva sahibi" gibi anlamlara gelen 'seyyid' kavramı, Allah'ın 'Hay' isminden türemiş 'yahya' kavramı ve Âl-i İmrân suresi 45. ayette Mesih için kullanılan 'ruhullah' kavramı ile birlikte değerlendirildiğinde Allah'ın zatı ile bir ilişkisi kurulamaz. Nitekim Allah, peygamberleri yüceltmek ve saygınlık kazandırmak için Hz. İbrahim'e 'Halilullah', Hz. Muhammed'e 'Habibullah', Hz. Musa'ya da 'Kelimullah' ifadelerini kullanmıştır. Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre diğer peygamberlere izafe edilen sıfatlar, Allah'ın zatı ile ilişkilendirilemediği gibi Hz. İsa için kullanılan 'kelime' sıfatı da O'nunla ilişkilendirilemez (Mâtürîdî, 2005 s. II/362).

Mâtürîdî, Nisa suresi 171. ayette geçen Hz. İsa hakkındaki 'Allah'ın kelimesi' ifadesini, 'O'ndan gelen bir varlık' anlamında değil, Hz. Meryem'de yaratılmış bir varlığın 'kelime' olarak isimlendirilmesi şeklinde açıklamaktadır. Ona göre, Hz. Âdem topraktan yaratılmış ve ona nispet edilmiş, Havva, Hz. Âdem'in kaburgasından yaratılmış ve ona nispet edilmiş ve diğer insanlar da spermadan yaratılmış ve ona nispet edilmiştir. Hz. İsa da Hz. Meryem'e ilka edilen kelimeden yaratılmış ve ona nispet edilmiştir. Hz. Âdem, nispet edildiği toprağın ve diğer insanların nispet edildiği spermanın gözlemlenip tanınma imkânı bulunmakla beraber Hz. İsa'ya nispet edilen kelimenin mahiyetinin bilinmesi mümkün değildir. Ancak Hz. Âdem ve diğer insanların yaratılış aşamalarından bahsedilirken Hz. İsa'da özel bir durum söz konusudur. Çünkü onun yaratılması bir an içinde gerçekleşmiştir (Mâtürîdî, 2005 s. III/426).

Mâtürîdî'nin Hz. İsa için kullanılan 'kelime' kavramına oldukça hassas yaklaşım sergilediği görülmektedir. Kur'an'da diğer insanlardan farklı özelliklerinden bahsedilse de Hz. İsa'nın 'beşer' olduğu gerçeği ortadan kalkmaz. İlahi vasıf taşıyan tüm nitelikler Hz. İsa'ya değil Allah'a aittir. Zaten Kur'an'a bütüncül bakıldığında, doğumu her ne kadar diğer insanlardan farklı olsa da Hz. İsa'nın beşer olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim onun için "Meryem oğlu İsa" (3/Âl-i İmrân/45,49; 5/Mâide/17,46,72,75,78,110,112,114,16; 9/Tevbe/31; 23/Müminûn/50) ifadesinin kullanılması, *yemesi-içmesi* (5/Mâide/75; 23/Müminûn/33), *topraktan yaratılan Hz. Âdem gibi olması* (3/Âl-i İmrân/59), *vefat etmesi* (3/Âl-i İmrân/55.) ve diğer insanlar gibi *iman etmesi* (3/Âl-i İmrân/81.) onun ancak bir beşer olduğunun kanıtıdır. Aksi halde İsa'nın tanrılığı mümkün olsa diğer insanların da tanrı olması gerekirdi. Kaldı ki yaşamında onun risaletine bile rıza gösterilmeyip öldükten sonra tanrılık rütbesi yakıştırılmıştır (Mâtürîdî, 2007 s. 292-293). Kur'an'a bütüncül yaklaşım metodunun 'kelime' kavramının doğru anlaşılmasını kolaylaştıracağı söylenebilir.

Mâtürîdî, 'kelime' kavramı bağlamında Hz. İsa'nın Tanrı ile ilişkilendirilmesinin tutarsızlığını, Hıristiyan akidesinin omurgasını oluşturan teslis inancının imkânsızlığını açıklayarak ortaya koymaktadır. Ona göre, Hıristiyanların, tek olan Tanrı'yı, üçlü birlik olarak anlamaları, cisim olmayan Tanrı'nın bedene bürünmesi sonucunu doğurmaktadır. Buna göre parça ve sınıra sahip olmaması gereken unsurun parçalanmış ve sınırlandırılmış olmasıyla, mecazî dili somutlaştırılan 'teslis' inancı temelden bozulmuş olmaktadır. Mâtürîdî Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan tanrı anlayışının aklen mümkün ve tutarlı görmemektedir. Bunun için teslis unsurlarını öz/cevher açısından tahlil ederek, bir özden

türeyen varlıkların aslın niteliğini taşıması gerektiğini belirtmektedir. Mesih'teki ruh kendisinin bir parçası iken kadim olduğuna göre, ruh bedeninin diğer parçalarına sirayet etmeden Mesih nasıl oğul olabilmıştır? Eğer “Ruh bedenin küçük bir parçası olduğu için” ise doğadaki bütün küçük parçaların büyüklerinin oğulları olarak kabul edilmesi gerekir ki, bu imkânsızdır. Bununla birlikte, oğul babadan küçük olur, şu halde ikisi de nasıl kadîm olabilir? Kutsal ruhun tamamını bedende kabul edilirse, bütünü hem oğul hem de baba konumuna getirmiş olur (Mâtûrîdî, 2007 s. 289).

Erken dönemlerden itibaren Hıristiyanlarla yapılan tartışmaların başta gelen konularından biri olan Hz. İsa'nın ulûhiyeti meselesinin temel dayanaklarından biri de ‘kelime/logos’tur. Mâtûrîdî gibi genelde tüm kelimciler bu mesele üzerinde hassasiyetle durmuş ve Allah'ın zat ve sıfatlarını tevhid olgusu çerçevesinde tenzihi bir üslupla ortaya koymaya çalışmışlardır. Kur'an'ın ulûhiyet anlayışı ekseninde, Allah'ın zat ve sıfatları hakkında teşbihi ve tescimi yaklaşımlar reddedilmiştir (Kaplan, 2008). Bu bağlamda Hıristiyanlarla yapılan teolojik tartışmalar reddiye türü eserlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. İslam inançlarını sistematize eden ve ona yönelik eleştiri ve saldırılara karşı savunma gayreti içerisinde olan kelimciler, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında yaşanan teolojik tartışma ve reddiye sürecinde etkin bir görev icra etmişlerdir (Aydın, 1998). Bununla birlikte ilk dönemlerde, Müslüman kelimcilerin ‘kelime’ kavramını ilahi zatla ilişkilendirmedikleri görülmektedir.

Aklı sadece zihnî değil, aynı zamanda zihnin dışında (haricî) bir varlık (Alper, 2008 s. 55) olarak gören Mâtûrîdî, dini de akıl dini olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte kelam sistemini inşa ettiği bilgi teorisinin merkezine de aklı yerleştirmiştir (Kutlu, 2009 s. 551). Bu bağlamda ‘kelime’ kavramı üzerinde geliştirdiği yorumların söz konusu sistemiyle uyumlu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ‘kelime’ kavramı hakkındaki düşüncelerin beşeri düzlem üzerine kurgulandığı, ilahi zat ile ilişkilendirilmesine kapı aralayacak herhangi bir söylemin bulunmadığı dikkat çekmektedir.

Bazı felsefi düşüncelerde Hz. İsa'nın kendisine ve zaman zaman da tüm insanlar için genelleştirilen ‘kelime’ kavramına özel bir anlam yüklenmesi nedeniyle beşer üstü bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur. ‘Kelime’ kavramının anlaşılma çabası, Allah'ın sıfatları ile ilişkisinin yanında zat-sıfat ilişkisi kapsamında isim-müsemma açısından da ele alınmıştır. Nitekim kelimciler bu bağlamda sıfatlar için kullanılan bazı kelimelerin Allah'a isim olması gerekçesiyle isim-sıfat ilişkisini ve buna paralel olarak isim-müsemma ilişkisini tartışmışlardır. Hıristiyanların ‘logos’ olarak gördükleri Hz. İsa'yı üç uknumdan birisi şeklinde nitelendirmelerine karşılık Müslümanlar da ilahi isim ve sıfatlarla zât arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmışlardır.

Mâtûrîdî'ye göre, ruh ve kelime ifadesi, Hz. İsa'nın yaratılmış varlık olduğu gerçeğini ortadan kaldırmadığı gibi onun tanrısal özellik taşıdığı ya da doğuştan peygamber olduğu anlamına da gelmemektedir. Nitekim Allah'ın evi (beytullah), Allah'ın nuru (nurullah), Allah'ın yasaları (hududullah) gibi nitelendirmeler varlıkların yaratılmış özelliğini ortadan kaldırmaz (Mâtûrîdî, 2005 s. II/364). ‘Mesih’ olarak adlandırılması ise, dokunduğu hastaları iyileştirmesi, dokunduğu şeylere bereket getirmesi nedeniyledir. Zaten Allah bir topluma peygamber görevlendireceği zaman o toplumun kişisel özellikleri ve ahlaki nitelikleri açısından en seçkin olanını tercih etmiştir (Mâtûrîdî, 2005 s. II/363). Diğer taraftan Hıristiyanların Hz. İsa için kullandıkları ‘oğul’ nitelemesini onun yüksek faziletinden dolayı sakıncalı görmektedir. Çünkü Kur'an'da da İsa'ya atfedilen ‘mesih’ ve ‘resul’ kelimeleri yüceltme anlamı taşırken, ‘oğul’ ifadesi ise nispet edilen kişiye iltifat olamaz (Mâtûrîdî, 2007 s. 290).

Aslında bu tür isimlendirmeler, bizzat Allah tarafından verilmiştir. Nitekim Yahya isminin daha önce hiç kimseye verilmediği, Hz. İsa'nın “mesih” olarak isimlendirildiği (3/Âl-i İmrân/45) Kur'an'da açıkça belirtilmektedir. Mâtûrîdî'ye göre, bu ve benzeri konularda ilke şudur: Bilinen varlıkların isimlendirilmesi konusundaki anlam zorlamaları gereksizdir. Yani

varlıklara verilen isimlerin mutlaka bir anlamı olması gerekmediği gibi onun için bir gerekçe de aranmaz. İsimler varlıkları tarif etmek için konulmuştur. Varlıklara isim verilirken kulağa hoş gelen, telaffuzu kolay olan ve anıldığında güzel şeyleri çağrıştıran niteliklerde olmasına dikkat edilmiştir (Mâtürîdî, 2005 s. II/362).

Mâtürîdî'ye göre ilâhî isimler ve sıfatlar yaratılmış varlıklarinkine asla benzemez. Çünkü bu sıfatların mahlûkta kazandığı mahiyet Allah'tan nefyedilmektedir. "Allah âlimdir, fakat diğer âlimler gibi değil" önermesinde olduğu gibi Allah'ın isim ve sıfatları kendine özeldir (Mâtürîdî, 2007 s. 38). Buna göre Kur'an'da Hz. İsa ve diğer insanlar için kullanılan bazı ilahi isim ve sıfatlar, yaratılmış varlıkların Allah'tan bir cüz veya O'nun zatıyla ilişkili olduğunu göstermez.

Kur'an'da Allah'ın zatı, sıfatları, fiil ve isimlerinden bahseden müteşâbih ayetlerin gerçek (lafzi) anlamıyla alındıklarında teşbihi anlayış kaçınılmaz olmaktadır. Kur'an, Allah'ı anlatırken birçok noktada sınırlı da olsa antropomorfik dil kullanmıştır. Teşbihi anlatımın yanında tenzihi dil de kullanarak insanları teşbihe düşmekten sakındırmış ve böylece durumu dengelemiştir. Bu nedenle Kur'an'da Allah'ın zat, sıfat, fiil ve isimlerinden bahseden ayetlerin Kur'an'ın felsefi sistemine uygun bir tarzda yorumlanması gerekmektedir (Öztürk, 2007 s. 48).

Mâtürîdî'nin 'kelime' kavramına yaklaşımının bazı felsefi ve sûfi çevrelerden oldukça farklı olduğu görülmektedir. Nitekim onun görüşlerinde akla yaptığı vurgu ve kullandığı istidlaller, sûfi kültür çevrelerinde pek başvurulmayan türden, tamamen akılcı-hadari bir din söylemi taşımaktadır. Çünkü o, bilgi kaynakları arasında ilham, keşf ve sezgiye mutlak bilgi olarak yer vermemekte, bunları bilgi kaynağı olarak kabul edenleri şiddetle eleştirmektedir. Mâtürîdî, ilham ve sezgiye dayalı olarak elde edilen bilginin doğruluğunun veya yanlışlığının akıl veya Kur'an yoluyla tayin edilemeyeceği görüşüne sahiptir. İlham ve keşf, subjektif olduğundan herkesin kabul edebileceği bir bilgiyi veremez ve gerçeğe ulaştıramaz (Kutlu, 2003 s. 25-26).

Mâtürîdî konuyu ilahlık bahsi altında ve doğrudan tevhid ya da teslis bağlamında değil, nübüvvet bahsinin içerisinde ve İsa Mesih'in tabiatı ekseninde tartışmaktadır. Mâtürîdî böyle yapmakla aynı zamanda konuyu, İslâm kelâmı açısından da tartışmalı konular olan 'Allah'ın kelâm sıfatı' (kelâmullah) ve 'Kur'an'ın yaratılmışlığı' (halku'l-Kur'an) meselelerinden ayırmış ve ayrı bir zemine taşımış olmaktadır (Gürkan, 2009).

2. Hz. İsa'nın Ölümü ve Allah Katına Yükseltilmesi Meselesi

55. "Allah buyurmuştu ki: Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım ve sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte, ayrılığa düşüp durduğunuz hususlarda aranızda hükmü o zaman ben vereceğim."

Mâtürîdî, Âl-i İmran 55. Ayette geçen "Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim." ifadesinde takdim-tehir olduğunu; yani "seni kendime yükselteceğim, sonra gökten yere inmenin ardından vefat ettireceğim." şeklinde yorumlamaktadır. Böylece lafızda önce gelse bile hüküm bakımından *tevveffî*'nin sonraya alınabileceği söylemektedir. Bunu bazı örneklerle de desteklemektedir. *Tevveffî* ifadesini 'Allah'ın öldürmeden yeryüzünden alması' anlamına geldiğini ifade etmektedir. Mâtürîdî'nin ayeti takdim-tehir biçiminde yorumlamasının nedeni söz konusu rivayetlerle ayeti uyuşturma amacını güttüğü söylenebilir. Edebî bir sözde, yapılan işler bir sıra ile anlatılır, gelişigüzel söylenmez. Eğer takdim ve tehiri gerektiren edebî, ince bir nükte olursa o zaman takdim ve tehir yapılabilir. Burada takdim ve tehiri gerektiren bir şey yoktur. Ancak takdim-tehir şeklinde anlaşılmasa da bu ayette vurgulanan İsa'nın dünyadan çekip alındığıdır. Bu durum, ölüm anlamında vefat ettirme (çekip alma) değildir. Mâtürîdî'ye göre, İsa'nın vefat ettirildiği mealindeki ilâhî beyan, Hz. İsa'nın tapılmaya layık bir varlık olmadığını "o Allah'tır." veya "Allah'ın oğludur.", "Onun ölme ihtimali yoktur." diye zannedenleri yalanlamayı ve bundan ibret alınmasını hedeflemektedir (Mâtürîdî, 2005 s. III/409).

Mâtûrîdî'nin, “*Seni vefat ettireceğim*” ifadesiyle ilgili bir başka yorumu da şöyledir: Onun bedenini düşmanlarının arasından alıp şerefının bilineceği bir yere yükseltmesi, kendisini insanlarda görmüş olduğu küfür ve fitne-fesat hâinden arındırmasıdır. Hz. İsa hakkındaki iddialarından temize çıkarma anlamına gelmesi de muhtemeldir. Ayrıca ortaya çıkışının ilk hâinden son demine kadar, aynen aralarında bulunduğu zaman diliminde olduğu gibi insanlar üzerine bir mucize olarak kalsın diye beşer türü arasındaki varlığını sona erdirmektir. Ta ki mucizeleri kendisine tâbi olan insanlar için daha açık, muhalifleri için de mazeretlerini bitirmek konusunda daha belirgin bir delil olsun. Ona göre, “*Seni katıma yükselteceğim.*” ifadesi ile Allah, İsa'yı kendine nispet ederek onu yücelttiği anlamına gelmektedir. Çünkü özel bir şey Allah'a izafe edilmesi onun saygınlığını göstermek demektir (Mâtûrîdî, 2005 s. III/409-410).

Vefat ettirildikten sonra oluşan yükselme, cesedin yükselmesi değil, mekânın yükselmesidir (manevi yükselmedir). Yükselme tabirinin “seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim” sözünün yanında özellikle gelmesi konunun manevi yönden yüceltme ve şerefendirme işi olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla asıl mana; “Allah, Hz. İsa'yı vefat ettirdi, onu kendine yükselterek inanmayanlardan temizledi.” şeklindedir. (Şeltut, 2005 s. 292).

Hz. İsa'nın vefatı meselesi Nisa suresi 156-159. ayetlerde de geçmektedir.

“*Ve 'Biz, Allah'ın Resulü Meryem oğlu Mesih İsa'yı gerçekten öldürdük.' demeleri nedeniyle de onlara böyle bir ceza verdik. Oysa onu öldürmediler ve onu asmadılar. Ama onlara (onun) benzeri gösterildi. Gerçekten onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, kesin bir şüphe içindedirler. Onların bir zanna uymaktan başka buna ilişkin hiçbir bilgileri yoktur. Onu kesin olarak öldürmediler. Hayır, Allah onu Kendine yükseltti. Allah üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.*” (4/Nisa, 157-158)

Hz. İsa'nın öldürülmesi ile ilgili şu rivayet anlatılmaktadır: Hz. İsa'yı öldürmek için arayan Yahudiler, onu koruyan bazı Havarilerle bir evde kuşatmışlardı. Allah'ın, İsa'ya “*Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim.*” (3/Al-i İmran, 55) diye vahyetmesi üzerine bu emri ashabına bildirdi ve kendisinin şekline girerek ölümü göze almayı isteyen birinin olup olmadığını sordu. İçlerinden birinin bu teklifi kabul etmesiyle Allah, onun suretini Hz. İsa'ya benzetti ve İsa'yı da katına yükseltti. Sabah olunca insanlar İsa'nın benzeri olan kişiyi aldılar ve onu çarpmıha gerip öldürdüler.

Mâtûrîdî, ayette Hz. İsa'yı öldürdüklerini iddia edenlerin sözünün gerçek olmadığını belirterek bu söze itibar edilemeyeceğini iki varsayımla ortaya koymaktadır. *Birincisi*, duyularla algılayıp gözle görme olaylarında yanılma ve hata etme ihtimali, *ikincisi*, mütevatir haberlerin de hatalı ve yalan olma ihtimalidir. (Mâtûrîdî, 2005 s. III/408-409).

Mâtûrîdî'ye göre Hz. İsa'ya benzeyen kişinin İsa zannıyla öldürülmesini görme olayında yanılma ve hata etme ihtimaline dayandırmaktadır. Bunu da ‘müşahedeye ve gözle görülmeye dayanan bir hususun gerçekte başka bir şekilde olmasının engeli olmayacağı’ ilkesi ile açıklamaktadır.

Mâtûrîdî ikinci olarak mütevatir haberin yalan olma ihtimalinin şöyle açıklamaktadır: “Hz. İsa'nın öldürüldüğü haberi de tevatür yoluyla yayılmıştı, ama bu haber yalandı. Peki, mütevatir haberlerin de yalan ve yanlış olabileceğine engel olan şey nedir? Kıssada anlatıldığına göre Hz. İsa'nın öldürüldüğü haberi, altı veya yedi kişi tarafından yayılmıştı. Bu sayıda insan tarafından yayılan bir haber, bize göre âhâd haberlerdendir” (Mâtûrîdî, 2005 s. III/410).

Mâtûrîdî, ayette geçen ‘şüphe ve kararsızlık içinde bulunmaları’ ifadesini Hz. İsa'nın şahsı hakkında tanrı olup olmadığı ve öldürülüp öldürülmediği konusunda insanların şüpheye düştükleri şeklinde açıklamaktadır. Ona göre, insanlar, İsa'nın şahsı için Allah'ın oğlu olup olmadığı hakkında kararsızlık ve şüphe içindedirler. İsa'yı öldürme konusunda zanna uyma dışında hiçbir bilgileri olmadığından kesin bilgiye dayanarak değil, sadece zanna dayanarak

konuşmaktadırlar. Dolayısıyla kesin olarak onu öldürmemişlerdir. Bilâkis Allah onu kendine yükseltmiştir (Mâturîdî, 2005 s. III/410-411).

Hız. İsa'nın vefatı ile ilgili bir başka ayet ise Nisa Suresi 159. Ayettir. “*Ehl-i Kitap'tan her biri ölümünden önce ona mutlaka iman edecektir; o da kıyamet gününde onlara şahit olacaktır.*” (4/Nisa, 159). Mâturîdî, ayette geçen ‘ölümünden önce’ ifadesini; ‘İsa'nın ölümünden önce’ anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre, Allah katına yükseltilen Hz. İsa'nın kıyamete yakın bir zamanda Deccâl ortaya çıkınca, Cenâb-ı Hak Hz. İsa'yı indirecek ve o da Deccalı öldürecektir. Bunun üzerine Ehl-i Kitap ona ona iman edecek, Müslüman olmayan kimse kalmayacaktır (Mâturîdî, 2005 s. III/411-412).

Görüldüğü gibi Mâturîdî, Hz. İsa'nın vefat ettirildiği ifadesini diğer insanların ölümü gibi değerlendirmemektedir. Hz. İsa, iftira, küfür ve fitnelerden arındırmak için insanlar arasından çekilip alınmış, saygınlığını göstermek amacıyla “Allah'ın katına yükseltilerek” yaşamı farklı şekilde sonlandırılmıştır. Mâturîdî'nin bu yorumu ahir zamanda yeryüzüne geleceği iddia edilen mesih inancına kapı araladığını göstermektedir. Mâturîdî, haber-i vahidin akaide ilişkin bilgi vermediğini kabul ettiği halde, her ne kadar açıkça söylemese bile Hz. İsa'nın yeniden yeryüzüne ineceği görüşüne meyletmiştir (Aydın, 2008 s. 28).

İsa'nın dünyaya gelişi ve ontolojik varlığı hakkında tenzihi bir yaklaşım sergileyerek ehli kitabın bu konudaki düşüncelerini geçersiz kılmaya çalışan Mâturîdî'nin, İsa'nın ölümü meselesinde ilgili ayetlerin tefsirinde ortaya koyduğu yorumlarda aynı hassasiyeti göstermediği anlaşılmaktadır. Akli yerleştirdiği bilgi sistemine uymayan bu yorumlarının eleştirel düşünme ve sorgulayıcı bakış açısından uzak olduğu söylenebilir. Ancak Mâturîdî'nin İsa'nın sonu ile ilgili ayetlere getirdiği yorumlarından Hz. İsa'nın nüzul edeceği düşüncesini kesin olarak taşıdığını da söylemek mümkün değildir. Çünkü kelami konuları sistematik bir biçimde ele aldığı *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinin nübüvvet bahsinde Hz. İsa'ya bir bölüm ayırmış, ancak onun nüzulü konusuna hiç yer vermemiştir. Bu bölümde Hz. İsa'nın bir beşer olduğunu güçlü bir şekilde vurgularken, Hıristiyan öğretisindeki teslis inancını eleştirerek imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Mâturîdî, İsa'nın dünyadan ayrılışı ile ilgili ayetleri tevîl ederken bazı rivayetlere dayanarak İslam düşüncesindeki mevcut anlayışı dile getirmektedir. Yorumlarının sonucunda Hz. İsa'nın nüzul edeceği görüşüne meyletmesinde söz konusu rivayetlerin ve böyle bir kabulün etkisinin olması mümkündür. Nitekim bir fikrin peşinen kabul edilmesi ve dinin kutsal kitabında açıkça var olduğu veya yorum yoluyla kutsal kitaba dayandığı için benimsenmesi sağlıklı bir sonuca ulaştırması pek muhtemel görünmemektedir. Çünkü dinsel bir düşüncenin varlığı, o düşüncenin kabulünden öncedir ve o düşünce kutsal naslarda var olduğu için benimsenmiş olmaktadır. Sonradan dinselleştirilen bir düşüncenin kabulü, o düşüncenin dinsel metinlerinde varlığından önce gelmektedir. Burada toplumsal ve bireysel kültürün belirleyici unsur olduğu söylenebilir (Yar, 2000 s. 142-143).

Kur'an, bu ayetlerde İsa'nın hiçbir şekilde ölmemiş olduğunu değil, öldürmek için ona tuzak kuranların tuzaklarını Allah'ın boşa çıkararak İsa'yı düşmanlarının elinden kurtardığını yani onu inançsızların öldürmediğinin altını çizmektedir. Hüseyin Atay'a göre Hz. İsa ölmüştür, hayatta değildir ve dünyaya dönmeyecektir. Hadislerle iman esasları sabit olmaz ve Kur'an'a ilave yapılamaz. Hz. İsa'nın ölmediği, göğe çıkarıldığı ve geri döneceği ile ilgili Hıristiyan mitolojisi İslamlaştırılarak Müslümanların arasına sokulmuştur. Hz. İsa öldürülmemiş, Allah onu öldürmüştür. Bu “*sen attığın zaman, sen atmadın, fakat Allah attı.*” (8/Enfal/17) ayetindeki gibi bir üslup içerisinde anlatılmıştır. Buna göre “*onlar öldürmediler, ama Allah öldürdü*” anlamı verilebilir (Atay, 1997 s. 53-54).

İsa'nın dünyaya inişi düşüncesi, Allah'ın, hiçbir insan için istisna kabul edilmeyecek şekilde yarattığı tabiat kanunları ve Kur'an ayetleriyle çelişmektedir. Kur'an İsa'nın da diğer peygamberler gibi bir beşer olduğuna, ona vahy edildiğine ve Allah tarafından kendisine verilen risalet görevini yerine getirmesinden sonra öldüğüne vurgu yapmaktadır. İsa'nın ruh ve beden birlikteliğiyle yükseltildiği fikri de tutarlı değildir. Çünkü İsa'nın yükseltildiği mekân, bu âlemin dışında bir mekândır. Bu mekânda İsa'nın yoğunluklu bedeni ile var

olması, ruh veya emir âlemi açısından tasavvur edilemez. Bu âlemdeki varlıklar, yoğunluklu varlıklar değil soyut varlıklardır. Dolayısıyla bu âlemi oluşturan varlıklarda maddi nitelikler aranmaz. Fakat onun, İsa'nın inişi hakkındaki fikrini kabul ettiğimiz durumda da, diğer bir ontolojik sorun ile karşı karşıya kalmaktayız. (Yar, 2001 s. 157,159).

Sonuç

Yüce Allah, kendisini tanıtmak için kutsal kitaplar göndermiş olsa da, ayetlerde geçen müteşâbih kavramların zaman zaman zahiri anlamları ile anlaşılması sonucu teşbihi ve teccimi yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan biri de 'kelime' örneğinde görülmektedir. Başta Hıristiyanlık olmak üzere diğer dini ve felsefi düşüncelerde bu kavrama yüklenen farklı anlamlar nedeniyle gerçek anlamını yitirdiği görülmektedir. İnsanlara doğru dini zihniyeti kazandırma amacı taşıyan İslam dininin, diğer konularda olduğu gibi 'kelime' olarak görülen Hz. İsa hakkında da gerçeği öğretme hedefinde olduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyanlara yönelik ayetler, Hıristiyan inançlarına dayanak teşkil etmekten öte yanlış olanı düzelterek, doğru inancı ortaya koymayı, Hz. İsa'ya yüklenen tanrısal nitelikleri ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Son tahlilde Hz. İsa ve Hıristiyan teolojisine yönelik ayetler bir arada değerlendirildiğinde 'kelime' kavramına tanrısal bir anlam yüklenemeyeceği açıkça görülmektedir.

Hz. İsa'nın doğumunun ve ölümünün diğer insanlardan farklı olması, 'kelime' kavramın ilahi zat ile ilişkilendirilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Müslümanlar ve Ehli Kitap arasındaki kültürel ve dini etkileşimin yanında israiliyâtın da İslam dininde hatırı sayılır derecede tamamlayıcı unsur olarak görülmesi, 'kelime'nin, bazı Müslümanlar tarafından 'logos' olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Ayrıca ilahi dinlerin müntesipleri tarafından kendi peygamberlerini diğerlerinden üstün gösterme sürecinde 'kelime'nin güçlü bir araç olduğu söylenebilir.

Mâtûrîdî, Hz. İsa ile ilgili problemlerin Tanrı anlayışından ziyade nübüvvet hakkındaki yanlış anlamadan kaynaklandığını belirtmektedir. Bu nedenle konuyu 'Allah'ın kelâm sıfatı' ve 'Kur'an'ın yaratılmışlığı' meselesi içerisinde değil, nübüvvet içerisinde ve İsa Mesih'in tabiatı kapsamında tartışmaktadır. Böylece meseleyi nübüvvet başlığı altında ele alması, Hz. İsa'nın beşer-peygamber olarak diğer peygamberlerden ayrıcalık taşımadığına dikkat çekmek istediği söylenebilir.

Mâtûrîdî'nin 'kelime/logos' kavramını, 'ilahi zatin bir parçası olmadığı ve tanrısal bir anlam yüklenemeyeceği' ilkesi üzerine temellendirdiği anlaşılmaktadır. Mâtûrîdî'nin Hz. İsa'nın tanrı olduğuna yönelik inancını, teslis akidesini ve 'kelime' kavramını hassas-objektif bir düzeyde değerlendirdiği ve tutarlılık açısından isabetle eleştiriye tabi tuttuğu söylenebilir. Bu konuda ileri sürdüğü tezlerini akli ve mantıki delillerle temellendirmeye çalışmıştır.

Mâtûrîdî'nin kelime kavramında takındığı hassas-objektif tutumun benzeri Hz. İsa'nın vefatı meselesinde görülmemektedir. Çünkü İsa'nın beşer-peygamber olduğunu tenzihi bir anlayışla vurgulu şekilde ortaya koyarken, onun vefatı meselesinde eleştirdiği Hıristiyan öğretilerine ait rivayetlerin, mevcut kültürün, bu yöndeki inanın ve peşin yargının etkisinde kaldığı görülmektedir. Öyle ki vefat olayına ilişkin inanç alanında delil olarak görmediği 'ahad' haberleri de dikkate almakla metodolojik çelişkiye düştüğü ve bu durumun kelami meselelerde ortaya koyduğu sisteme uymadığı söylenebilir.

Kur'an'da Hz. İsa'nın diğer insanlar gibi vefat etmediği ve kıyamete yakın bir zamanda yeryüzüne nüzul edeceği kesin olarak açıklanmamıştır. Hatta ölümü şekli farklı olsa da ilgili ayetlerden onun vefat ettirildiği anlamını çıkarmanın daha güçlü olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili hadislerin ise âkide oluşturacak derecede kesin bilgi ifade etmemekte, delaletin de kati olup tevile ihtimali olmayan muhkem hadis türünden değildir. Bu rivayetlere dayanarak İsa'nın ölmediğine hükmetmek kişiyi küfür, bidat veya dalâletle düşürmeyeceği açıktır. Bununla birlikte Hz. İsa'nın nüzulüne delil getirilen ahad haberlerin çoğunun akıl ve tarihi gerçeklere örtüşmediği görülmektedir. Üstelik Hz. İsa'nın nüzulüne

inanmanın İslam'ın temel inanç ilkeleri arasında olmadığı kanaati neredeyse tüm âlimler tarafından dile getirilmiştir.

Hız. İsa'ya 'kelime' olarak tanrısal bir nitelik atfetme konusunda olduğu gibi onun nüzul edeceğini kabul etmek İslam inancı açısından bazı teolojik sorunları da doğurmaktadır. Bilindiği gibi nübüvvet Hız. Muhammed ile birlikte sona ermiş ve kendisinden sonra peygamber gelmeyeceği kesin olarak açıklanmıştır. Hız. İsa'nın nüzul etmesi halinde Hız. Peygamber'e tabi olacağı ve İslam üzere tebliğ görevini yerine getireceği belirtilmektedir. Bu durum, Hız. Peygamberin hatm-i nübüvvetini pratikte anlamsız kılmaktadır. Kendisine özgün bir din ve kitap verilmiş peygamberin başka bir dini tebliğ etmesi, bir peygamber olarak başka bir peygambere tabi olması teorik olarak ve nübüvvet geleneği açısından uygun görünmemektedir.

Diğer yandan İsa'nın ruh ve beden birlikteliğiyle yükseltildiği ve sonradan ineceği düşüncesi başka bir ontolojik sorunu da barındırmaktadır. Çünkü İsa'nın yükseltildiği mekân, bu âlemin dışında bir mekândır. Bu mekânda İsa'nın yoğunluklu bedeni ile var olması, ruh veya emir âlemi açısından tasavvur edilemez. Bu âlemdeki varlıklar, yoğunluklu varlıklar değil soyut varlıklardır. Dolayısıyla bu âlemi oluşturan varlıklarda maddi nitelikler aranmaz.

Kur'an'daki ayetlerin amacı Hıristiyanlık öğretisindeki sapmaları ve tahrifleri düzeltmek, doğrusunu ortaya koymaktır. Bu kapsamda Hıristiyanların hem Hız. İsa ve Meryem'e beşer üstü nitelikler atfedilerek onları tanrılaştırılmalarının, hem de İsa'nın vefatı konusunda ileri sürdükleri düşüncelerin tashih edildiği görülmektedir. Dolayısıyla Allah'ın, diğer tüm insanlar gibi İsa'yı ve annesini vefat ettirdiği ve ahirette hesaba çekileceği belirtilerek her ikisinin de beşeri varlıklar olduğu vurgulanmaktadır. Bununla birlikte kıyamete yakın bir zamanda dünyaya dönerek bir nevi peygamberlik görevini devam ettirmesi gibi önemli bir meselenin Kur'an'da açıkça belirtilmemesi düşünülmesi ve sorgulanması gereken bir durumdur.

İslâm'ın yeryüzünde son merhalesinin İsa'ya bağlanması, gerçekte farkına varılmadan Müslümanların akıbetinin Hıristiyanlara bağlanması anlamına gelmektedir. Oysa Hız. Peygamberden sonra Müslümanların, hidayet ve huzur içerisinde olmaları Hız. İsa veya bir mehdî beklemek yerine Kur'an ve sahih sünnete uygun bir yaşam tarzı benimsemeleriyle mümkün olabilir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed b. Abdulhâdî. 2001.*Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001. Cilt II.
- Afîfî, Ebu'l-Âlâ. 2000.*İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. [çev.] Ekrem Demirli. İstanbul : İz Yay., 2000.
- Alper, Hülya. 2008.*İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul : İz Yayıncılık, 2008.
- Atay, Hüseyin. 1997.*Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*. Ankara : Atay Yay., 1997.
- Aydın, Hüseyin. 2008. Kur'an Bütünlüğü Açısından Hız.İsâ'nın Akıbeti Meselesi. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 2008, Cilt 6, 2, s. 17-46.
- Aydın, Mahmut. 2007.*Dinlerarası Diyalog: Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar*. İstanbul : Pınar Yay., 2007.
- . 2009. Hız. İsa'nın Akıbeti Sorunu, Mesih ve Mehdi Tartışmaları. *Samsun'da Kur'an Günleri XI. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Risalet*. Samsun : yazarı bilinmiyor, 2009, s. 225-258.
- Aydın, Mehmet. 1998.*Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara : TDV Yay., 1998.
- Bulut, İsmail. 2016. “‘Kelimetullah’ Bağlamında Mâtürîdî'nin ‘Kelime/Logos’ Anlayışı”. *EKEV Akademi Dergisi*. 2016, Cilt XX, 66, s. 367-392.
- Çelebi, İlyas. 2000. İsa. *DİA*. İstanbul : TDV, 2000, Cilt 22, s. 472-473.

- Çınar, Mahmut. 2014. *Nûr-i Muhammedî İnançının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*. İstanbul : Rağbet Yay., 2014.
- Demirci, Mehmet. Hakikat-i Muhammediyye. *DİA*. basım yeri bilinmiyor : TDV, Cilt 15.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. ty. *Mu'cemu't-Tarîfât*. [dü.] Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire : Dâru'l-Fadîle, ty.
- el-İsfehânî, er-Râgıb. 1992. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. [dü.] Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk ve Beyrut : yazarı bilinmiyor, 1992.
- Fatiş, Emrullah. 2000. *Kur'an'da Hz. İsa*. Kayseri : Netform Ofset, 2000.
- Fazlurrahman. 1996. *İslâm*. [çev.] Mehmet Aydın ve Mehmet Dağ. Ankara : Selçuk Yay., 1996.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. 1981. Mesih ve Mehdi İnanç Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1981, Cilt XXV, s. 179-214.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. Hakikat-ı Muhammediyye. *Türk Ansiklopedisi*. Cilt XVII.
- Gündüz, Şinasi. 1998. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara : Vadi Yay., 1998.
- Gürkan, Salime Leyla. 2009. Dogmaya Karşı Akıl: Mâtürîdî'nin Teslis İnançını Tenkidi. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2009, 19, s. 63-85.
- Hakyemez, Cemil. 2004. Mehdi Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2004, Cilt III, 5, s. 127-144.
- Harman, Ömer Faruk. İsa. [kitap yaz.] TDV. *DİA*. Cilt 22.
- Kaplan, İbrahim. 2008. *İslâm'a Göre Hıristiyanlık*. İstanbul : IQ Kültür Sanat Yay., 2008.
- Kaya, Mahmut. 1999. Tasavvuf Nedir, Ne Değildir? *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*. 1999.
- Kaya, Remzi. 2004. İnciller ve Kur'an'da Hz. İsa'nın İnsan ve Peygamber Oluşu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2004, Cilt 13, 2, s. 37-58.
- King, Robert H. 2001. *Tanrı'nın Anlamı*. [çev.] Temel Yeşilyurt. İstanbul : İnsan Yay., 2001.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. 2000. Hz. İsa'yı (a.s) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi. *İslamiyat*. 2000, 4.
- Kuleynî, Ebu Cafer Sîkatü'l-İslam Muhammed b. Yakub. İshak. 1363. *el-Kâfi*. [dü.] Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran : Dâru'l-Kutubi'l İslamiyye, 1363. Cilt I.
- Kurtubî, Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. 2006. *el-Câmiu'l-Ahkâmî'l-Kur'ân*. [dü.] Thk. Abdullah b Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut : Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Kutlu, Sönmez. 2003. Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. Ankara : Kitâbiyât Yay., 2003.
- . 2009. Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*-. İstanbul : MÜİFV Yay., 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. 2007. *Kitâbu't-Tevhîd*. [dü.] Muhammed Aruçi Bekir Topaloğlu. İstanbul : Mektebetü'l-İrşâd, 2007.
- . 2005. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. [dü.] M. Basellum. Beyrut : Darül-Kütübü'l-İlmiye, 2005.
- Öge, Sinan. 2008. *İlâhî Kelâmın Yapısı*. İstanbul : İnsan Yay., 2008.
- Öztürk, Mustafa. 2015. *Kur'an ve Yaratılış*. İstanbul : Kuramer , 2015.
- Öztürk, Resul. 2007. Allah'ın Birliği ve Tekliği (Vahdaniyeti ve Ehadiyeti) Bağlamında 'Samed' İsmi ve Anlam Alanı. *Ekev Akademi Dergisi*. 2007, Cilt 11, 32.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. 2003. Mehdi. *DİA*. basım yeri bilinmiyor : TDV, 2003, Cilt 28, s. 369-371.

- Şeltut, Mahmut. 2005. Hz. İsa'nın Göğe Yüseltilmesi ve Tekrar Dönüşü. *Dini Araştırmalar*. 2005, Cilt VII, 21, s. 289-306. Çev. Mustafa Baş.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. 1994. *Tefsiru't-Taberî (Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân)*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Taşpınar, İsmail. 2011. Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini. 2011, Cilt 8, 1.
- Topaloğlu, Bekir. 2003. Mâturîdî (Kelâma Dair Görüşleri). *DİA*. İstanbul : TDV İSAM, 2003, Cilt 28, s. 151-157.
- Watt, W. Montgomery. 2006. Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma. [dü.] Hüseyin Kahraman. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2006, 21, s. 253-261.
- Yar, Erkan. 2001. Müslüman Düşüncesinde İsa'nın Dünyaya İnişi Paradigması. *Dini Araştırmalar*. 2001, Cilt 4, 10, s. 141-159.
- . 2000. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, . Ankara : Ankara Okulu, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. 2003. Mehdî (İslâm İnancında Mehdî). *DİA*. basım yeri bilinmiyor : TDV, 2003, Cilt 28, s. 371-374.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. ty.. *el-Keşşâf*. [dü.] Tah. Halîl Memûn. Beyrut : Dâru'l-Marife, ty.

MATURİDİ'NİN ELEŞTİRDİĞİ “SÜMENİYYE” BUDİZM MİDİR?

Hammet ARSLAN¹

Özet: İmam-ı Maturidi Semerkand'da yetişmiş en önemli Müslüman Türk alimlerden biridir. O, *Kitâbü't-Tevhid* isimli eserinde “Sümeniyye” adında bir zümreden bahsetmektedir. Burada söz konusu zümrenin düşüncelerini İslam âlimlerinin düşünceleriyle karşılaştırmaktadır. Maturidi Sümeniyye'yi âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının olmadığını savunan materyalist felsefe akımı kabul edilen Dehriye içerisinde zikreder. Ayrıca bunların âlemin oluşum ve işleyişine dair tasavvurlarını eleştirmekte; ilim ve hikmetten yoksun olduklarını vurgulamaktadır. Biz bu bildirimizde Maturidi'nin eserinde bahsi geçen Sümeniyye zümresinin Budizm olup olmadığını ele alacağız. Bu manada öncelikle Sümeniyye adının *sümenat*, *sraman*, *semeniye* (sekizciler) gibi muhtelif kökenleri üzerinde duracağız. Daha sonra da Maturidi'nin eleştirilerinde haklı olup olmadığını Budist inanç esasları ve alem tasavvuru açısından ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Maturidi, Sümeniyye, Şaman, Budizm

Is “Sumaniyya” Buddhism That al-Maturidi Criticises

Abstract: Imam al-Maturidi is one of the most important Muslim Turkish scholars raised in Samarqand. He mentions a group called "Sumaniyya" in his book titled *Kitâbü't-Tevhid*. Here, he compares thoughts of this group with those of Islamic scholars. Al-Maturidi mentions “Sumaniyya” inside of Dahriyye, in which the materialist philosophical movement, which claims that the universe is eternal and that there is no creator. He also criticizes their thoughts of the formation and functioning of the universe; emphasizes they are devoid of knowledge and wisdom. In this presentation, we will examine whether the group mentioned as “Sumaniyya” in al-Maturidi's work is Buddhism or not. In this sense, firstly we will emphasize the various origins of the “Sumaniyya” such as Sumenat, Sraman, Semeniye (followers of Eightfold ways). We will then try to show whether al-Maturidi's criticism is justified in terms of Buddhist beliefs and the thoughts of the universe.

Key Words: al-Maturidi, Sumaniyya, Shaman, Buddhism

Giriş

Budizm, Hint alt kıtasında ortaya çıkmakla birlikte miladın ilk yıllarından itibaren orada etkisini yitirmeye başlamıştır. Bu yüzden Budist keşişler ve dindarlar Hindistan'ın kuzeyine doğru göç etmeye başlamışlardır. Kuşan hükümdarı Kanişka döneminde Budistler ticaret yollarını kullanarak Orta Asya'ya ulaşmıştır. Budizm Kandahar, Baktriya, Harezm ve Sogd civarında yerleşmeye başlamış; bu bölgelerdeki varlığını uzun süre korumuştur. İpek yolu üzerindeki önemli yerleşim noktaları Budizm'in merkezi haline gelmiştir. Mesela Buhara, Belh, Hotan, Kuça gibi şehirlerde birçok Budist tapınağı ve manastırı (vihara) inşa edilmiştir. Orta Asya'daki Budist yapılar varlığını uzun yıllar devam ettirmiştir. Buralarda yetişen rahipler, Budizm'in Çin ve Doğu Türkistan'a girişinde ciddi katkıya sahiptirler. Böylece Budizm, Doğu Hunları, Göktürkler, Karluklar ve Uygurlar gibi Türk boylarını arasında yayılmıştır. Türk-İslâm düşüncesinin ilk yazılı eserleri kabul edilen *Kutadgu Bilig*, *Divân-ı Lügati-t-Türk*, *Atabetü'l-Hakayık* ve *Dede Korkut Hikâyelerinde* Budizm'in izlerinin bulunduğu iddia edilir. Ayrıca Buhara şehrinin adının, Budist manastırları için kullanılan ve bölgede çokça bulunan “vihara” sözcüğünden (Yitik: 2004, 1285-1296) dönüştüğü ileri sürülür.

¹Doç. Dr., DEÜ, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, hammet.arslan@deu.edu.tr

Semer kand'da yetişmiş en önemli Müslüman Türk alimlerden birisi olan İmam-ı Maturidi, yukarıda bahsettiğimiz etkileşime binaen *Kitâbü't-Tevhid* isimli eserinde "Sümeniyye" adında bir zümreden bahsetmektedir. O, bu zümreyi veya grubu âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının olmadığını savunan materyalist bir felsefe akımı kabul edilen Dehriye içerisinde varsaymaktadır. Eserinde söz konusu zümrenin düşüncelerini İslam âlimlerinin düşünceleriyle karşılaştırmaktadır. Maturidi ayrıca Sümeniyye'nin âlemin oluşum ve işleyişine dair tasavvurlarını eleştirmektedir. Onların ilim ve hikmetten yoksun yani cahil olduklarını ifade etmektedir. Maturidi'ye göre onlar akıllı ve şuurulu bir varlık olan insanın ortaya çıkışını izah edemezler. İşte biz bu bildirimizde Maturidi'nin eleştiriler yönelttiği Sümeniyye zümresinin Budizm olup olmadığını ele alacağız. Bu çerçevede ilk olarak Sümeniyye sözcüğünü etimolojik bir analize tabi tutarak, kelimenin kökenine yönelik tartışmalara değineceğiz. Daha sonra da Maturidi başta olmak üzere diğer İslam alimlerinin Sümeniyye'yi eleştirdikleri başlıca konular ve eleştirilerinde haklı olup olmadığını Budist inanç esasları açısından ortaya koymaya gayret edeceğiz.

A- Sümeniyye: Etimolojik Analiz

Maturidi'nin yanı sıra Hârizmî, İbnü'n-Nedîm, Bîrûnî ve Makdisî Sümeniyye'den bahseden ilk Müslüman yazarlar olarak kabul edilir. Maturidi *Kitâbü't-Tevhid* isimli eserinde bu grubun görüşlerini eleştirmektedir (el-Maturidi: 2002, 191-192). İslam alimlerinden Hârizmî "Sümen ehli" (el-Hârizmî: 1342/1923, 25), İbnü'n-Nedîm de "Sümenat'a mensup olanlar" diyerek bu gruptan söz etmektedirler. Bîrûnî ve Makdisî, birisi Berâhime (Brahmanlar), diğeri Şümeniyye (Sümeniyye) olmak üzere Hindistan'da iki grubun bulunduğunu zikreder (el-Bîrûnî: 2015, 3). Bîrûnî'ye göre Sümeniyye, toplumsal sınıf ayrımını kabul etmediği için Hint alt kıtasındaki yerli dini gelenekten farklılaşmaktadır. Ancak bu grup yine de Hinduizm içerisinde bir firkadır. Önceleri Horasan, İran, Irak ve Şam bölgelerinde yaşayanlar Sümeniyye inancına mensupken Zerdüş'tün ortaya çıkması ve Mecûsîliğin idarecilerin desteğini alarak yayılmasıyla birlikte Sümeniyye'ye inananlar Belh'in doğusuna çekilmek zorunda kalmıştır (el-Bîrûnî: 2015, 3). Bîrûnî ayrıca, Şamaniye'den "kırmızı giyinenler" (Muhammire) olarak da bahsetmiş, onların kurucuları Budda'ya bağlılıkları ve ölümlerinin cesetlerini akar suya attıklarını belirtmiştir (el-Bîrûnî: 2015, 101, 402; Güç: 2010, 132). Bîrûnî, el-Âsâr el-Bâkiye isimli eserinde dünyanın doğu kesiminde yaşayan insanları *Şemeni* olarak isimlendirmiştir. Eserin çevirimi de şemeni sözcüğünün Moskova Bilimler Akademisinin kullandığı yazmada ve Rusça çevirisinde Sumani biçiminde geçtiğini not olarak düşmüştür (el-Bîrûnî: 2011, 173).

i) Semeniyeye (Sekizciler)

Hint düşüncesinde klasik yoga tekniği gibi, Budda'nın aydınlanma ve nirvanaya ulaşma öğretisi sekiz dilimden oluştuğu için "sekiz dilimli yol" olarak tanımlanmıştır. Sekiz dilimli yol, *nirvanaya* ulaşmak için bireyin belli bir süre uygulayacağı ve daha sonra terk edeceği bir teknik biçiminde anlaşılmalıdır. Bu uygulama veya teknik, yaşam boyu devam eden bir süreç kabul edilir (Keown: 1996, 54; Smith & Novak: 2003, 39-40). Titiz bir şekilde uygulandığı sürece insanı aydınlamaya ulaştıracağına inanılan sekiz dilimli yol, doğru iman, doğru karar, doğru konuşma, doğru hareket, doğru meslek, doğru çaba, doğru dikkat ve doğru konsantrasyondan oluşur.²

² Sekiz dilimli yol şu ilkeleri içerir: 1- *Doğru anlayış ve kesin iman*: Budist öğretinin esasını, özellikle de dört temel hakikati doğru bir şekilde anlamaktır. 2- *Doğru karar ve kararlılık*: Doğru bir davranış biçimi geliştireceğine dair kişinin kendisine söz vermesi ve bunun için gerekli sorumlulukları yerine getirmesidir. 3- *Doğru konuşma ve yerinde söz*: Boş, gereksiz ve yalan konuşmaktan uzak durmak; yerli yerinde ve yararlı konuşmaktır. 4- *Doğru eylem*: Öldürme, incitme, hırsızlık, sahtekârlık, iffetsizlik, zina gibi fiillerden uzak durmak; doğru ve şerefli eylemde bulunmaktır. 5- *Doğru meslek*: Dolandırıcılık, tefecilik, kâhinlik gibi işlerden uzak durmaktır. Geçimini, kasaplık, deri ve silah ticareti, alkol ve uyuşturucu üretimi ve satışı, hayvan avlayarak ve zirai ilaç satıcılığı ile temin etmemektir. 6- *Doğru çaba ve sürekli gayret*: Zararlı duygu ve düşüncelerin üstesinden gelmek, zihnin sağlıklı ve yararlı bir hale ulaşmasını temin etmek ve sağlıklı psikozihinsel eylemin sürdürülmesini sağlamaktır. 7- *Doğru dikkat ve derin tefekkür*: Bedensel ve zihinsel eylemler hakkında her zaman tetikte olma halidir. Bireyin daimi bir farkındalık haline sahip olmasıdır. 8- *Doğru konsantrasyon ve hakikî meditasyon*: Bilincin aşkınlığa erişmesi ve aşkın olanı

Sekiz dilimli yol biçimlendirici ve dönüştürücü bir süreçtir. Bu süreci uygulayan kişi Budda gibi olur; entelektüel, ahlâkî ve duygusal açıdan benliğini dönüştürür. Böylece bencilce arzular, nefret ve cehalet ortadan kalkmış olur ve nirvanaya ulaşılır. Sekiz dilimli yol bir merdivenin basamakları gibi düşünülmemelidir. Bunlar her bireyin kapasitesine göre, aynı anda ve hep birlikte uygulanmalıdır. Her biri diğeriyle bağlantılıdır ve biri, diğeri kazanımını veya uygulanmasını kolaylaştırır (Keown: 1996, 54-55; Rahula: 1978, 46).

Sekiz dilimli yol Budizm'in temelini oluşturmasından dolayı bütün Budistlerce bilinmektedir. Budistler bu ilkeleri hayatlarına adapte etmektedir. Budist keşişler ve dindarlar Hindistan'da karşılaştıkları sorunlardan dolayı milattan hemen önce kuzeye yönelerek Kuşan hakimiyetindeki topraklara sığınmışlardır. Orada huzur bulan Budistler daha sonra tüccarların yardımıyla ticaret yollarını kullanarak Orta Asya'ya doğru geçiş yapmışlardır. Orta Asya'da Buhara ve Semerkant gibi önemli ticari merkezlere yerleşmiş ve orada kendi dinlerini anlatmışlardır. Bölgenin İslamlaşmasından sonra büyük ihtimalle Müslüman yazarlar Budistleri sekiz dilimli yola inanmalarından ötürü sekizciler anlamında "semeniyye" olarak isimlendirmiş olabilirler. Bu sözcüğün süreç içerisinde Sümeniyye olarak değişime uğramış olma ihtimali yüksektir.

ii) Sümenat/Somnat

Sümeniyye sözcüğü veya ismi İslâmî kaynaklarda şümeniyye veya şüemiyye biçiminde de geçmektedir. Bu sözcük genellikle "Sümen ehli" (el-Hârizmî: 1342/1923, 25) veya "Sümenat'a mensup olanlar" şeklinde izah edilmiştir. Sümenat ya da günümüzdeki ismiyle Somnat, hem Hindistan'ın Gucerat eyaletinde deniz kıyısında Veraval beldesine 6 km. uzaklıkta yer alan bir yerleşim yerinin, hem şehirdeki tapınağın hem de tapınakta bulunan heykel veya putun adıdır. "Ay Tanrısı'nın Efendisi" anlamına gelen Somnat Hindular için tanrı Şiva'nın kutsiyetini (Şivalinga) ihtiva eden on iki kutsal tapınaktan birisidir. Somnat Tapınağı, tarihsel süreçte birçok kez yıkılmış ve yeniden inşa edilmiştir. Bu yüzden "ezeli bir mabet" olarak tanımlanmaktadır. Mevcut yapı Hindu tapınak mimarisi esas alınarak 1951 yılında yapılmıştır (Chandra: 2009, 278; Gopal: 1994, 148). Gazneli Mahmud'un miladi 1025 yılında Sümenat'ı fethettiği, tapınağı yıktığı, putları da kırdığı ifade edilir (Merçil: 1989, 26; Yagnik & Sheth: 2005, ss. 39-40; Thapar: 2004, ss. 36-37). Ancak, tarihçilerin ifadesine göre, 1038'deki tapınak ziyaret kayıtlarından anlaşıldığı üzere tapınaktaki yıkım çok az düzeyde kalmıştır (Thapar: 2004, 75). Kaynaklarda bu şehirdeki tapınakta yer alan heykel veya putun Hindistan'daki en büyük put olduğu, burasını birçok kişinin ziyaret ettiği, tapınağa çok miktarda altın, gümüş ve para bağışlandığı ifade edilmektedir. Ayrıca tapınağın bahçesinin ve tapınaktaki putun Ganj nehrinden getirilen kutsal sularla her gün yıkanarak temizlendiği (Elliot & Dowson: 1867-1877, 67) belirtilmektedir (Güç: 2010, 132).

Sümenat'la ilgili olarak kaynaklarda şu beyitler yer almaktadır:

<i>Geh deyr ü gâh Kâ'be gehî sümenâtta Hak-cûy kanda olsa Hudâ'sın arar bulur. (Koca Râgıb Paşa)</i>	Kah manastırda, kah Kabe'de, kah sümenatta Hakkı arayan nerede olsa doğru yolu arar bulur.
<i>Cûşân olup rûh-ı nebât verdi cihâna nev hayât Oldu gülistan sümenât her bir sanavber bir sanem. (Şeyh Gâlib)</i>	Bitkilerin ruhları coşup, dünyaya yeni bir hayat verdi, Gül bahçesi sümenat gibi, her bir çam kozalağı da bir heykel gibi oldu.

iii) Sraman/Şraman

Bazı kaynaklarda sümeniyyenin Sanskritçe'de dindar dilenci, çileci, zâhid ve özellikle Budist inancına mensup kişileri ifade etmek için kullanılan sramana kelimesinden geldiği ileri

İçselleştirilmesi için bazı tekniklerin yerine getirilmesidir. Dikkati yoğunlaştırmak gibi tekniklerle zihinsel sükûneti geliştirmektir (Arslan: 2013, 180-182; Rahula: 1978, 45-49; Yitik: 2005, 64-65; Feuerstein: 2001, 161-162; Singh & Joshi: 1973, 132-133; Eliade: 2003, 109; Shaw: 2009, 6-10; Livingston: 1989, 314; Mizuno: 1996, 158-160).

sürülür. Bazı Grek ve Hıristiyan yazarlar da bu gezgin dilenci gruptan *sarmanes*, *sarmanae*, *garmanae*, *samanaei* ve *semnoi* şeklinde bahsetmektedir (Elliot & Dowson: 1867-1877, 506). İlk Hıristiyan düşünürler, bu grubun Hindistan'da bulunan, fiziki egzersizler ve zihinsel meditasyonlar yapan; fikri tartışmalara giren ve çıplak gezen Budistler olduğunu söyler (Calverley: 1964, 200-202). Buna göre Budist keşişleri ifade etmek için kullanılan kelime, Budizm'in Orta Asya'da yayılmasıyla birlikte bazı fonetik değişikliklerle Orta Asya dillerine ve Soğdca'ya, oradan da Arapça'ya geçmiştir. Şaman kelimesinin kökeninin de Sanskritçe sramana veya Pali dilindeki samana kelimesine dayandığı yolundaki görüşe karşılık bazı araştırmacılar, şamanın Tunguzca bir kelime olduğunu ve sramana kelimesiyle ilgisinin bulunmadığını ileri sürmüştür (Güç: 2010, 132).

iv) Şaman

Şamancılık veya Kamcılık olarak da bilinen Şamanizm, genel olarak “paleolitik çağdan günümüze Sibiryaya ve Orta Asya topluluklarında varlığını sürdüren inanış ve merasimlere verilen ad” şeklinde tanımlanmaktadır (Güngör: 2010, 325). Şamanizm bir din olmayıp, şamanın merkezi bir yere sahip olduğu vecde dayalı bir tekniktir. Şaman kelimesi Tunguzca'da “kâhin, sihirbaz” anlamına gelirken Batılı bilim adamlarınca “rahip, büyücü, hekim veya ruh avcısı” şeklinde tanımlanmıştır. Tatar ve Altay dillerinde şaman karşılığında kam veya gam, Kırgızca ve Kazakça'da baksı, Moğolca'da böge kelimesi kullanılır (Güngör: 2010, 325).

Şaman kelimesinin kökeniyle ilgili değişik fikirler ortaya atılmıştır. Bazı araştırmacılar şaman kelimesini Hindistan'da ortaya çıkan, Orta ve Kuzey Asya'ya yayılan Budizm'e dayandırmaktadır. Bu teoriye göre Sanskritçe'de veya Pali dilindeki “gezgin dilenci”, “Budist keşiş” anlamındaki samana, sramana veya şramana kelimesi Çince'ye şamen (bilge kişi) biçiminde geçmiş, Mançu-Tunguzca'da şaman veya haman şeklini almıştır. Arapça kaynaklarda Budizm'i ifade etmek için kullanılan “şümeniyye veya şemeniyye” kelimesinin de buradan geldiği ifade edilmektedir. Bazı araştırmacılar ise, daha sonra çeşitli araştırmacılar tarafından şamanın Tunguzca bir kelime olduğu ve “sramana” kelimesiyle bir ilgisinin bulunmadığını ileri sürülerek bu görüşün reddedildiğini belirtir (Güngör: 2010, 325).

Y. Z. Yörükân konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “*Garip olan nokta şudur ki, "Şamani tabiri", Arap harfleriyle Şemeni ve Şemeniyye şeklinde yazıldığı halde, bunu din alimleri Sümeni ve Sümeniyye şeklinde okumuşlar ve sonra bundan Sümenan'a mensup manasını çıkarmışlar ve bu suretle bütün dini bilgiler birbirine karışmıştır.*” O şöyle devam eder: “*Denebilir ki, bilhassa Şamanlık hakkında bu zattan (Biruni) başka bize malumat veren müellif yok gibidir. Bu bakımdan, bu yazımızda, dinlere dair eser yazan birkaç müellifin ve bilhassa Ebu Reyhan'ın Şamanlığa dair verdiği haberler ve diğer kadim dinlerle Şamanlık hakkında yaptığı kısa mukayeseler önemli bir yer tutacaktır. Lakin bundan evvel bir meselenin halli ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bu kaynakların bir kısmında din olarak "Şamanlık" tabiri geçmemektedir. Yalnız Ebu Reyhan'ın eserlerinde bu tabir, Arapça yazı tarzının gereklerine uyularak kısa hecelerle "Şemeniyye" şeklinde yazılmaktadır. Diğer kaynaklarda ise bunun yerine "Sümeniyye" tabirinin kullanılmış olduğunu görüyoruz.*” (Yörükân: Tarihsiz, 111, 128).

Sümeniyye kelimesinin kaynağıyla ilgili olarak eserlerde muhtelif fikirler ortaya atılmıştır. Bu fikirlerden olan “Sümen ehli” veya “Sümenat taraftarı” ifadeleri Budizm dikkate alındığında geçerli kabul edilme ihtimali çok azdır. Çünkü “Sümen” veya “Sümenat” asli itibarıyla Hindulara ait bir tapınak veya heykeldir. Budistler'in Budda heykellerine hürmet göstermeleri ve onun önünde meditasyon yapmaları onların puta tapan bir grup olarak tanınmasına yol açmıştır. Budistlerin bu tutumlarıyla Hint topraklarında en meşhur tapınak olan veya heykel olan Sümen, Sümenat veya Somnat özdeşleştirilerek Orta Asya'daki Budistler için böyle bir isimlendirme yapılmış olabilir.

Sümeniyye sözcüğünün kanaatimizce en muhtemel açıklaması sekiz ilkeye uyanlar veya sekizciler anlamındaki Semenniye olabilir.

B- Sümeniyye: Başlıca Görüşleri

A. Güç'ün ifade ettiği üzere İslâm kaynaklarında Sümeniyye'ye, Budist öğreti ve uygulamalarla örtüşmeyen bazı inançlar atfedilmiştir (Güç: 2010, 132). İslam alimlerinden Hârizmî Sümeniyye'yi Sâbiîler'le birlikte ele almıştır. Hârizmî, Sümen'e nisbet edilen Sümeniyye'nin Hindistan'da ortaya çıkmış, putlara tapan, âlemin ve zamanın ezeli olduğuna ve tenâsühe inanan bir grup olduğunu belirtir. Yine Hârizmî ve aynı zamanda Maturidi, Biruni ve İbn Nedim'in ifade ettiği üzere bu grup mensupları yerkürenin üzerindekiyle birlikte devamlı olarak aşağıya doğru hareket ettiğine inanır, şeytanın insanı yanlışa sürükleyen kötü bir varlık olduğunu savunur, Budâsef (Bodhisatva) adında bir peygamberleri olduğunu iddia eder (Güç: 2010, 132; el-Bîrûnî: 2011, 173-174).

İslam alimlerinin aktardığına göre Sümeniyye insanların ve diğer din mensuplarının en cömertidir. İslâmiyet gelmeden önce Mâverâünnehir halkının çoğunluğun bu mezhepten olduğu belirtilmektedir (Güç: 2010, 132; Topaloğlu: 2002, 191).

Şimdi ise ilk olarak başta Maturidi olmak üzere Müslüman alimlerin eserlerinde Sümeniyye grubuna atfedilen başlıca inanç ve düşünceler ortaya konulacak, daha sonra da onların Budist inanç ve düşüncedeki yeri tartışılacaktır.

i) Nesnelere Ezelde Oluşması

Maturidi'nin ifade ettiği üzere Sümeniyye nesnelere ezelde oluşması konusunda Dehriyye'nin görüşünü benimsemektedir. Onlar bu konuda şu hususları dile getirmektedir: *“Yerküre üzerindekiyle birlikte sürekli olarak aşağı doğru düşüş yapmaktadır. Nazzam bunun sebebini sormuş, onlar da delil olarak yerkürenin ağır oluşunu öne sürmüşlerdir, zira ağır olan cisim havaya karşı direnip fezada duramaz.”* (el-Maturidi: 2002, 191). Nazzam (Çelebi: 2006b, 466-469) da buna kendi bakış açısına göre karşılık vermiştir.

Kâdî Abdülcebbar, nesnelere gerçekliğini inkâr eden Sümeniyye'nin ve bilginin duyuların idrakinden ibaret olduğunu iddia eden Dehriyyenin görüşlerini reddeder (Çelebi: 2001, 106).

Sabit bir hakikatin olduğunu iddia eden Mu'tezile kelamcıları, bunun aksini düşünen Sümeniyye gibi agnostik; Dehriyye gibi sadece müşahede ettiklerine inanan monist/pozitivist akımların görüşlerini reddetmiş ve hakikatin değişik yollarla bilinebileceğini ispat etmeyi hedeflemiştir (Çelebi: 2006a, 395).

Budizm'de, eşyanın evrendeki düzenini oluşturan doğal yasalar sistemine genel olarak dhamma adı verilir. Dhamma kelime olarak “öğreti, doktrin, norm, hikmet, din, hakikat, gelenek, uygulama, usul, adet, emir, ferman, yasa, düzen” anlamlarına gelir. Terim olarak, “bireylerin birbirleriyle uyum içerisinde yaşadıkları evrensel yasa” olarak tasvir edilir. Dhamma fiziki, ahlaki, sosyal, evrensel bir tabiat yasasıdır (Bhikshu: 1980, 21 vd.; Mazumdar: 2009, 12 vd.; Smith & Novak: 2003; Bahm: 1958, 133; Keown: 2003, 74; Arslan: 2015, 5).

ii) Alem Görüşü

Maturidi, Dehriyye ve Sümeniyye'nin alem görüşünü eleştirmektedir. Onun ifade ettiği üzere *“adı geçen gruplar sahip bulunduğu ayrılık ve birlik görünüşleri ayrıca cevher ve araz farklılıklarıyla birlikte alemi, tab'an mevcut olan, nesnelere hareketlerinden türeyip oluşan veya tasarruf gücü ve bilgisi bulunmayan ve yerli yerinde iş görmeye güç yetiremeyen yani şuuruz nesnelere karışımıyla meydana gelen bir şey olarak telakki etmişlerdir. Buna göre insan türü de bunlardan biri konumunda bulunacaktır. Bu durum karşısında Dehriyye ve Sümeniyye nezdinde ilim veya hikmetin bulunması imkan haricindedir. Ancak alemin mevcudiyetine kaynaklık ettiği ileri sürülen nesnelere üstünde başka bir varlığın kainatı yaratıp yönettiği kabul edildiği takdirde durum değişir. Tabiat nesnelere en üstünü oluşturanın (insan) tabiatın şuuruz yapısal özelliğinin dışında kalması bu yaratılışın mahlukatını dilediği tarzda inşa eden Allah sayesinde gerçekleştiğinin delilini oluşturur.”* (el-Maturidi: 2002, 192).

Bağdadi'nin ifade ettiği üzere Sümeniyye âlemin kıldemini ileri sürmüştür. Onlar âlemin kadim olduğunu söyleyerek, yapıcısını (Sani') inkar etmektedirler (el- Bağdâdî: 1991, 208, 254, 280).

Hârizmî, Sümeniyye'nin ezeli dehr ve âlem anlayışına sahip olduğunu varsayar (Altıntaş: 1994, 107).

Budizm'de cevaplanamayan on dört sorudan dördü dünyanın tarihsel süreç içerisindeki varlığına dair sorulardır. Buna göre (i) dünya ezeli midir? (ii) ...ya da ezeli değil midir? (iii) ...ya da hem ezeli hem de ezeli değil midir? (iv) ...ya da ne ezeli ne de ezeli değil midir? gibi sorulara net cevaplar verilememektedir.

Cevap verilemeyen sorulardan dördü de dünyanın uzaydaki varlığına dair sorulardır. Bunlar da (i) dünya sonlu mudur? (ii) ...ya da sonlu değil midir? (iii) ...ya da hem sonlu hem sonsuz mudur? (iv) ... ya da ne sonlu ne de sonsuz mudur? gibi sorulardan oluşmaktadır (Majjhima Nikaya: 2004, 63, 72).

Budda spekülâtif tartışmalara girmekten uzak durmuş, insanın mevcut problemlerine yönelik çözümler üretme çabasına girmiştir. Bu gibi sorular insanın gündelik sorunlarına bir çözüm üretmeyeceği için bu konularda görüş ileri sürmenin bir yararı olmayacağını ifade etmiştir.

iii) Allah'ın Varlığı

Mâtürîdî, Sümeniyye denilen ve herhalde Budist telakkiler taşıyan bir fırkayı da değişmeyi ezeli bir hudûsa bağladığı ve Tanrı fikrine yer vermediği için Dehriyye kapsamında değerlendirmektedir (el-Matüridi: 2002, 191-192).

Bağdadi, "tümevarım ve tümünden gelim yoluyla elde edilen nazari bilgileri inkar eden Sümeniyye'den biri ise, Allahsız bir kafirdir" diyerek bu grubun inançları arasında Tanrı fikrine yer verilmediğini dile getirmektedir (el-Bağdâdî: 1991, 254).

Budizm'de evrenin başlangıcına dair bir varsayım olmadığı için mevcut dünyayı yaratan bir tanrı fikri yoktur. Budizm'e ait ilk metinlerinden olan Digha Nikaya I.18'de yaratıcı anlayışına en yakın kavram "Büyük Brahma" anlamına gelen Mahabrahma'dır. Bununla birlikte, "nazik ve şefkatli" oldukları varsayılan brahmalardan hiçbirinin dünyanın yaratıcısı olduğu kabul edilmez (Digha Nikaya: 2007, I, 18; Harvey: 2013, 36-38).

Budda Tanrı konusunda konuşmayı tercih etmemiştir. Çünkü onun başlıca hedefi insanı acıdan kurtarmaktır. Bazıları Budda'nın agnostik olduğunu ifade ederler. Çünkü o Tanrının olduğunu söylemediği gibi olmadığını da söylememiştir. Bu konu üzerinde fikir beyan etmemiştir. Sonraki dönemlerde özellikle Mahayana ekolü bizzat Budda'yı tanrı olarak kabul etmiştir. Tıpkı Hinduların tanrılarına olan hürmetleri gibi, Budistler de Budda'nın heykellerini tapınaklara koyarak onun önünde ibadet etmeye başlamışlardır (Tiwari: 2012, 61-62).

iv) Rü'yetullah Görüşü

Rü'yetullah konusu, itikadî bir mesele olarak miladi sekizinci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Cehm b. Safvân, Sümeniyye ile Allah'ın varlığı konusunda tartışmalar yapmış; Allah'ın duyularla algılanamayan bir varlık olduğunu, insanın ruhunu göremediği gibi Allah'ı da göremediğini söylemiştir. Cehm öncelikle, Allah'ın gözle görülemeyeceğini akıl yürüterek ispatlamaya çalışmış, daha sonra gözlerin Allah'ı idrak etmediğini açıklayan müteşâbih âyeti kendi anlayışı doğrultusunda yanlış yorumlamıştır (Yeşilyurt: 2008, 312). İslam âleminde tenkit ve eleştirilere maruz kalan Cehmiyye'nin doğmasında, Hint felsefesi kaynaklı Sümeniyye ile diğer felsefî akımların yanı sıra İslâm akîdesini bozmaya çalışan Yahudi ve Hıristiyanların da tesiri olmuştur (Gölcük: 1993, 234).

v) Ruh Görüşü

Ruh kavramına temas eden ve insanın ruh ile bedenden teşekkül ettiğine dikkat çeken ilk kelâmcı Cehm b. Safvân'dır. O, ruhun var olduğunu, fakat Allah'ın görülememesi gibi ruhun da görülemediğini Sümeniyye ile Allah'ın varlığına ilişkin olarak yaptığı tartışmalarda belirtmiştir (Yavuz: 2008, 188).

Bağdâdî'nin belirttiğine göre Sümeniyye grubunun çoğu âhiret hayatını (mead) ve ölümden sonra dirilmeyi inkâr etmiştir. Onların içerisinde bir grup, ruhların muhtelif şekillerde tenasühüne inanmışlardır. Onlar bu inanç gereğince insan ruhunun bir köpeğe, köpeğin ruhunun da bir insana geçmesini mümkün görmüşlerdir. Yine onların iddiasına göre bir beden/kalıp içinde günah işleyen bir kimse, bu günahının cezasını başka bir bedende çekecektir. Onlar sevap için de aynı şeyin söz konusu olduğunu iddia etmiştir. Bağdadi onların, “bir şey ancak duyular vasıtasıyla bilinebilir demelerine rağmen, tenâsühün duyularla bilinemeyeceğini söylemişlerdir” diyerek çelişkili tutumlarına vurgu yapmaktadır (Güç: 2010, 132; el-Bağdâdî, 1991, 208). Hârizmî, Sümeniyye'nin tenâsühçü bir grup olarak ifade eder (Altıntaş: 1994, 107).

Budizm'de ruh konusuna *anatman* öğretisi ile değinilmektedir. Bu öğretinin şekillenmesinde Hindu atman anlayışı önemli olmuştur. Hindular brahman adını verdikleri evrensel bir ruha ve atman dedikleri bireysel bir ruha inanırlar. Bazı araştırmacılara göre Budda Hindu düşüncedeki gibi bireysel bir ruhun varlığını kabul etmemiştir. Buna da *anatman* teorisi adı verilmiştir. Ancak bazı araştırmacılara göre Budda bireysel ruh anlayışını tamamıyla reddetmemiş, o, sabit bir ruh anlayışını reddetmiştir. Bu manada Budda'ya göre ruh sabit bir cevher değildir. İnsan bedeninin anlık değişimi gibi bireysel ruh da anlık olarak değişmektedir. Budist düşüncede cevaplanamayan on dört sorudan ikisi ruh anlayışıyla ilgilidir. Bunlardan ilki “ruh bedenle özdeş midir?”, ikincisi de “ruh bedenden farklı mıdır?” sorularıdır. Bu açıdan bakıldığında ruh konusu Budizm'de muğlak konulardan birisidir.

Budizm'de karma ve reenkarnasyon inancı vardır. İnsanın mevcut yaşamı bir önceki yaşamın sonucu, bir sonraki yaşamın da sebebidir. Mevcut yaşamı geçmiş eylemler belirlemiştir. Şimdiki yaşam da gelecekteki yaşamı belirleyecektir. Karma öğretisine göre iyi işler yapanlar ve kötülüklerden uzak duranlar gelecekte daha iyi koşullarda yaşayacaklardır. Kötü fiiller icra edenler ise gelecekteki yaşamlarında daha aşağılık varlıklar olarak yaşayacaklardır.

vi) Şeytan

Sümeniyye zümresinin başlıca ilkesi şeytanı bertaraf etmektir. Maveraünnehir halkının İslam'la tanışmadan evvel Sümeniyye grubu içerisinde olduğu düşünülmektedir. Bunlar, çeşitli dinlere inanan insanlar arasında en cömert grup olduğu söylenir. İbnü'n-Nedîm'in aktardığına göre Sümeniyye'nin peygamberi olan Budâsef (Bodhisatva) onlara helâl olmayan, inanılması ve yapılması uygun sayılmayan en büyük şeyin bütün işlerde “hayır” demek olduğunu öğretmiştir. İnananlar da söz ve eylemlerinde bu kurala uymuştur. Sümeniyye'ye göre “hayır” sözü şeytanın işidir ve onu ortadan kaldırmak inancın bir gereğidir (Güç: 2010, 132; Topaloğlu: 2002, 191).

Budizm'e göre, özellikle ilk dönemlerde, insanın dünyada çektiği acıların başlıca kaynağı insanın kendi arzu istekleri, dünyaya yönelik eğilimidir. Bu açıdan bakıldığında insana zarar veren tabiatüstü bir güç söz konusu değildir. Ancak ilerleyen dönemlerde insana zarar veren ve kötülüğün kaynağı kabul edilene bir takım takım tabiatüstü güçlerden bahsedilmektedir. Bu güçlerden en önemlisi Mara ismindeki mitolojik kötü ve ölümcül varlıktır. Mara her türlü dünyevi arzu ve isteğin kaynağı kabul edilmiştir. Budist kutsal metinlerinde Budda'nın nirvanaya ulaşma sürecinde Marayı mağlup edişinden bahsedilir (The Fo-Sho-Hing, Tsen-King: 1883, 147-156). Bir başka metinde de Mara'nın insanları tuzaklara düşürmesi ele alınır (The Dhammapada: 1881, 3-5). Budist düşüncede Mara kötülüğü temsil eder. Kendi konumundan ötürü mağrurluk yapan, kibirli olanlar, bencilce davrananlar, nefret besleyenler, hırs yapanlar kötü varlık Mara tarafından kandırılır. Mara'nın kandırdığı insanların hayatı zehir olur (Yitik: 2003, 56-62). Bu yüzden Budizm'de kibir, bencilik, nefret, şehvet ve hırs kötü varlıkların yönlendirmesi kabul edilir. Kurtuluşa ulaşmak isteyen insan kötü güçlerle mücadele etmeli ve hayatından bu düşünceleri çıkarmalıdır.

vii) Puta Tapmak

Ahmet Güç'ün ifade ettiği üzere İbnü'n-Nedîm, çeşitli putlar için kullanılan ortak bir isim olan "buda" ile ilgili olarak farklı grupların görüşlerini nakleder. Buna göre bir grup onu melek-elçi kabul ederken, bir diğeri de onu insan kabul etmiştir. Başka bir grup ifrit derken, bir diğeri ise Allah tarafından kendilerine gönderilen Budâsef adlı peygamberin sûreti olarak görmüştür. Ancak her grup, ona farklı biçimlerde saygı gösterip ibadet etmiştir (). Şehristânî ise Sümeniyye'den Buda ehli (ashâbü'l-Büd) diye bahsetmiştir (Güç: 2010, 132-133). Bîrûnî de eserinde Şamaniye sınıfının putunun Budda olduğunu ifade etmektedir (el-Bîrûnî: 2015, 74). Hârizmî, Sümeniyye'yi putperest gruplar arasında zikretmektedir (Altıntaş: 1994, 107).

İlk dönem Budizmi'nde olmamakla birlikte Orta Asya'da yayılan Budist ekolü Mahayana'da Budda heykelleri ibadet esnasında kullanılan en popüler objelerden birisi haline gelmiştir. Mahayana Budistleri yaşadıkları manastırlarda ve ibadetlerini gerçekleştirdikleri tapınaklarda mutlaka bir Budda heykelinin veya resminin olmasına özen gösterirler. Bu anlayış Budist heykel ve resim sanatının gelişmesine zemin hazırlamıştır (McArthur: 2004, 27). Orta Asya'daki kazılarda Mahayana Budistleri tarafından kullanılan bir çok heykel bulunmuştur. Bu heykellerin en meşhuru 2001 yılında yıkılan Bamiyan'daki dağa oyulmuş Budda heykelidir.

viii) Nübüvvet

Bâkılânî de Berâhime'ye mensup bir grubun nübüvveti ilâhî hikmete aykırı bulunduğunu kaydeder. Pezdevî nübüvveti inkâr edenlere Sümeniyye'yi de ekler, Neseî, her iki grubun haberin bilgi kaynağı olamayacağı gerekçesiyle nübüvveti reddettiğini bildirir. Daha sonra yazılan kelâm kitaplarında genellikle aklî bilgilerin insanlar için yeterli olacağı düşüncesiyle Sümeniyye ve Berâhime'nin nübüvveti yönelik itirazları reddedilmiştir (Yavuz: 2007, 281; Güç: 2010, 132).

Bazı İslam alimleri Sümeniyye grubunun Budâsef (Bodhisatva) adında bir peygamberi olduğunu iddia eder (el-Bîrûnî: 2011, 173-174). Orta Asya'da yaygın olan Mahayana ekolünde Bodhisatva bir şahıs ismi olmayıp, önemli bir konum veya nitelik kabul edilir. Bu ekolün kutsal metinlerinde aydınlanmaya ulaşmasına rağmen bu dünyadan uzak kalmayı öteleyen kişiye *Bodhisattva* denilir. Böyle bir kişinin niyeti veya iradesi bütün insanların aydınlanmaya ulaşmasına sabitlenmiştir. O bütün herkesin yararı için kendini geliştirir. Aydınlanma düşüncesinde veya *nirvanaya* ulaşmak için hikmet (prajna) ve merhamet (karuna) önemlidir. *Bodhisattva* hedefine ulaşmak için cömertlik, ahlâk, sabır, aşkınlık, zindelik, hikmet, ustalık, kararlılık, güç ve bilgidir oluşun on erdemi geliştirilmelidir (Dayal: 1932; Poussin: 1912, 739-753; Joshi: 1969, 72-73; Singh & Joshi: 1973, 166-170; Keown: 2003, 63).

Bütün bunlar dikkate alındığında Sümenniyye ekolü için bahsedilen peygamberlik anlayışı İslam'ın nübüvvet anlayışından farklıdır. İslam alimlerinin Bodhisatva'yı bu gruplar için peygamber olarak ifade etmeleri ise mantıklıdır. Çünkü bodhisatvalar insanlara yol gösteren yüce kişilerdir. Onlar toplumun kurtuluşu için yani toplumsal bir yarar uğruna insanlara yardım etmektedirler.

ix) Bilginin Kaynağı

İslam alimlerinden Bağdadi ve Cevheri, Sümeniyye'nin tümevarım ve tümdengelim geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu reddetmiş, beş duyunun aracılığı dışında hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia etmişlerdir (Güç: 2010, 132; el-Bağdâdî: 1991, 208, 280). Sümeniyye tevatür yoluyla elde edilen bilgiyi geçerli kabul etmez. İslam alimleri tevatürün bilgi kaynağı oluşunu inkar edenleri tekfir etmişlerdir (el-Bağdâdî: 1991, 225).

Hint düşüncesinde bilginin kaynağı veya bilginin araçlarına dair tartışmalar *pramana* teorisi başlığı altında geçmektedir. Bu teori, gerçek bilginin nasıl elde edileceği, insanın nasıl bilebileceği, birisi veya bir şey hakkında ne ölçüde bilgi sahibi olunabileceği gibi konular üzerine yoğunlaşır. Budizm'de geçerli bilgi kaynağının algı (perception) ve çıkarım (inference) olduğu ileri sürülür. Bunun dışındaki kaynaklar doğru bilgi veremez (Grimes: 1996, 238). Bazıları bu ikisine kutsal metinleri de dahil eder.

x) Sümeniyye Nerede Ortaya Çıktı?

İslam alimlerinin ifade ettiği üzere Sümeniyye adı verilen grup Hindistan'da ortaya çıkmıştır (Güç: 2010, 132). Burada kastedilen grubun Budistler olduğu dikkate alındığında İslam alimlerinin düşüncesinin doğru olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Budizm, soylu bir prens olan Budda liderliğinde Hindistan'ın Bodhgaya ve Sarnat şehirlerinde ortaya çıkmıştır. Bu şehirlerin de içerisinde yer aldığı Ganj havzası Budizm'in şekillenmesi ve teşkilatlanmasının gerçekleştiği bölgeler olarak bilinir.

Sonuç: Sümeniyye Budizm midir?

Sümeniyye isminin kökeniyle ilgili tartışmalar konunun karmaşık bir hale gelmesini sağlamıştır. İslam alimlerinin Sümeniyye sözcüğü ile Semeniyye yani sekizciler veya sekiz ilkeyi benimseyenleri ifade ettikleri dikkate alınır bu firkadan kastedilenlerin Budistler olması büyük bir ihtimaldir. Aynı zamanda kelimenin kastettiği anlam çerçevesi dikkate alındığında gezgin dilenci gruplar olan şramanlar da Budist keşişler için kullanılan teknik bir terimdir. Bu olasılık da söz konusu manayı güçlendirecek mahiyettedir. Yalnız burada şunu ifade etmekte yarar vardır ki Sümeniyye sözcüğüyle Hindistan'ın Gucerat eyaletindeki bir tapınak ve bu tapınaktaki put kastediliyorsa burada vurgu Budistlerden ziyade Hindular üzerinedir. Çünkü Sümenat veya Somnat denilen bölge veya tapınak Hindulara aittir. Günümüzde burası önemli Hindu ziyaretgâhlarından birisi konumundadır.

Mâtürîdî Sümeniyye gibi gruplarla yapılan tartışmayı hayret verecek derecede bir eğlenceye benzetmektedir (el-Matürîdî: 2002, 191). Mâtürîdî'ye göre sözü edilen gruplarla fikir tartışmasında bulunma boşuna çaba sarf etmektir. Çünkü tartışmanın amacı gizli kalmış hususların ortaya çıkması ve hikmetin boyutlarının anlaşılması için araştırma yapmaktır (el-Matürîdî: 2002, 191-192).

Maturîdî'nin ve diğer İslam alimlerinin eserlerinde Sümeniyye'nin bir takım özellikleri verilmektedir. Bu özelliklerden büyük bir kısmı Budist inanç ve uygulamalarıyla örtüşmektedir. Mesela Allah'ın varlığı konusunu reddetmeleri, alemin yaratılışında ilahi bir gücün varlığını kabul etmemeleri, kötü fiillerin kaynağı olan şeytanı defetmeye yönelik bir gayet içerisinde olmaları, bu dünyadaki eylemlerin karşılığının kişinin sonraki yaşamında göreceğini iddia etmeleri, Budda heykellerini tapınaklara koymaları ve ibadetlerini bu heykellerin önünde yapmaları gibi hususlar Budist öğretisi ve ilkelerle uyum göstermektedir. Bütün bu özellikler Sümeniyye'nin Budizm olarak anlaşılabilirliğinin göstergeleri kabul edilebilir.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani, (1994), "Dehriyye", **DİA**, TDV, İstanbul, c. 9, s. 107.
- Arslan, Hammet, (2013), "Hint Dinlerinde bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga", **Basılmamış Doktora Tezi**, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, İzmir.
- Arslan, Hammet, (2015), **Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı**, Tibyan Yay., İzmir.
- Bahm, A. J., (1958), **Philosophy of the Buddha**, Rider & Company, London.
- Bhikshu, Subhadra, (1980), **A Buddhist Catechism: An Introduction to the Teaching of the Buddha Gotama**, Buddhist Pub. Soc., Kandy.
- Calverley, E. E., (1964), "Sumaniyyah", **MW**, LIV/3, ss.200-202.
- Chandra, Satish, (2009) **Medieval India: From Sultanat to the Mughals**, Har-Anand.
- Çelebi, İlyas, (2001), "Kadî Abdülcebbâr", **DİA**, TDV, İstanbul, c. 24, s. 106.
- Çelebi, İlyas, (2006a), "Mutezile", **DİA**, TDV, İstanbul, c. 31, s. 395.
- Çelebi, İlyas, (2006b), "Nazzâm", **DİA**, TDV, İstanbul, c. 32, s. 466-469.
- Dayal, Har, (1932), **The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature**, Kegan Paul, London.
- Digha-nikaya: Dialogues of the Buddha**, (2007), (I-III), Trans. by, T. W. Rhys Davids and C. A. F. Rhys Davids, Motilal Banarsidass, Delhi.

- El-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkaahir, (1991), **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Çev: Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yay., Ankara.
- El-Bîrûnî, Ebu Reyhan, (2011), **el-Âsâr el-Bâkiye (Maziden Kalanlar)**, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul.
- El-Bîrûnî, Ebu Reyhan, (2015), **Tahkiku mâ li'l-Hind (Biruni'nin Gözüyle Hindistan)**, Çev. Kıvımettin Burslan, Yay. Haz. Ali İhsan Yitik, TTK Yay., Ankara.
- El-Hârizmî, (1342/1923), Muhammed b. Ahmed, **Mefatihul-Ulum**, Kahire.
- Eliade, M., (2003), **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, (I-III), Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Elliot, H. M. & J. Dowson, (1867-1877), ed. **The History of India**, London.
- El-Matürîdî, Ebu Mansur, (2002), **Kitabü't-Tevhid Tercümesi**, Ter: Bekir Topaloğlu, İsam yay., Ankara.
- Feuerstein, Georg (1994), **The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice**, Hohm Press, Arizona.
- Gopal, Ram, (1994), **Hindu Culture During and After Muslim Rule: Survival and Subsequent Challenges**, M.D. Publications Pvt. Ltd.
- Gölcük, Şerafettin, (1993), “Cehmiyye”, **DİA**, TDV, İstanbul, c. 7, s. 234.
- Grimes, John A., (1996), **A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English**, State University of New York Press.
- Güç, Ahmet, (2010), “Sümeniyye”, **DİA**, TDV, İstanbul, c. 38, s. 132-133.
- Güngör, Harun, (2010), “Şamanizm”, **DİA**, TDV, İstanbul, c. 38, s. 325.
- Harvey, Peter, (2013), **An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices**, (2nd ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- <http://www.kubbealtugati.com/sonuclar.aspx?km=sum&mi=0/23.03.2017>.
- https://en.wikipedia.org/wiki/Somnath_temple/23.03.2017.
- https://en.wikipedia.org/wiki/The_unanswered_questions/23.03.2017.
- https://en.wikipedia.org/wiki/The_unanswered_questions/30/03/2017.
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Somnat/23.03.2017>.
- Joshi, L. M. (1969), “Buddhist Meditation and Mysticism”, **Buddhism**, Ed. G.C. Pande ve Diğerleri, Punjabi University, Patiala, ss. 55-75.
- Keown, Damien, (2003), **A Dictionary of Buddhism**, Oxford University Press, Oxford.
- Keown, Damien, (1996), **Buddhism: A Very Short Introduction**, Oxford University Press, Oxford.
- Livingston, J. C., (1989), **Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion**, Macmillan Pub., New York.
- Majjhima-nikaya: The Collection of the Middle Length Sayings**, (2004), (I-III), Trans. by, I. B. Horner, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Mazumdar, Gayatri Sen, (2009), **Early Buddhism and Laity**, Maha Bodhi Book Agency, Kolkata.
- McArthur, Meher, (), **Reading Buddhist Art: An Illustrated Guide to Buddhist Signs and Symbols**, Thames & Hudson, 2004.
- Merçil, Erdoğan, (), **Gazneliler Devleti Tarihi**, TTK Basımevi, Ankara, 1989.
- Mizuno, Kogen, (1996), **Essentials of Buddhism: Basic Terminology and Concepts of Buddhist Philosophy and Practice**, Kosei Publications, Tokyo.
- Poussin, L. De La Vallee, (1912), “Bodhisattva”, **ERE**, Ed. James A. Hastings, Scribner, New York, Vol. 2, ss. 739-753.
- Rahula, Walpola, (1978), **What the Buddha Taught**, Gordon Fraser, London.
- Shaw, Sarah, (2009), **Introduction to Buddhist Meditation**, Routledge, London and New York.
- Singh, H. and Lal M. Joshi. (1973), **An Introduction to Indian Religions**, Parnassus Publications, New Delhi.

Smith, H. and P. Novak, (2003), **Buddhism: A Concise Introduction**, HarperCollins Publications, London.

Thapar, Romila, (2004), **Somanatha: The Many Voices of a History**, Penguin Books, India.

The Dhammapada, (), Trans. by, F. Max Müller, Sacred Books of the East, Vol. X, Ed. F. Max Müller, Clarendon Press, Oxford, 1881.

The Fo-Sho-Hing, Tsen-King, (2012), Trans. by, Samuel Beal, Sacred Books of the East, Vol. XIX, Ed. F. Max Müller, Clarendon Press, Oxford.

Tiwari, Kedar Nath, **Comparative Religion**, (2012), Motilal Banarsidass, Delhi.

Topaloğlu, Bekir, **Kitabü't-Tevhid Tercümesi**, (2002), İsam yay., Ankara.

Yagnik, Achyut & Suchitra Sheth, (2005), **The Shaping of Modern Gujarat: Plurality, Hindutva, and Beyond**, Penguin Books, India,.

Yavuz, Yusuf Şevki, (2007), "Nübüvvet", **DİA**, TDV, İstanbul, c. 33, s. 281.

Yavuz, Yusuf Şevki, (2008), "Ruh", **DİA**, TDV, İstanbul, c. 35, s. 188.

Yeşilyurt, Temel, (2008), "Rüyetullah", **DİA**, TDV, İstanbul, c. 35, s. 312.

Yitik, A. İ., (2004), "Buhara mı Vihara mı: Budizm'in İslam dönemi Türk kültürüne etkileri", **Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri**, 23-27 Eylül 2002, Mersin, Ankara, ss. 1285-1296.

Yitik, A. İ., (2003), "Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan", **DEÜİFD**, XVII, İzmir, ss. 56-62.

Yitik, A. İ., (2005), **Hint Dinleri**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir.

Yörükan, Yusuf Ziya, (Tarihsiz), **Şamanizm: Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri**, Ötüken Neş., Ankara.

**ÂHİR ZAMAN BEKLENTİLERİNİN MEZHEBÎ
AİDİYETLERE YANSIMASI: ALİ el-KÂRÎ el-HEREVÎ’NİN
“el-MEŞRABU’L-VERDÎ fî MEZHEBÎ’L-MEHDÎ” İSİMLİ
RİSALESİ IŞIĞINDA MEHDÎ’NİN VE HZ. İSA’NIN
HANEFİLİKLE İLİŞKİSİNE DAİR İDDİALAR**

The Reflection of Apocalyptic Expectations to the Sectarian
Affiliation: The Allegations about the Relation of Mahdi and Jesus
with the Hanefism Sect in the Light of Ali al-Kārī’s Risāla: “ al-
Mashrab al-Vardī fī al-Madhab al-Mahdī”

Eyüp ÖZTÜRK¹

Özet

Ali el-Kari XI. yüzyılım başlarında vefat etmiş bir İslâm âlimidir. Yaşadığı dönemde Mehdî beklentisi çok yüksektir ve bu beklenti mezhebî aidiyet ile birleştiğinde ortaya Hanefilik mezhebine göre hükmedecek bir mehdî portesi çıkarmıştır. Halk muhayyilesi bununla da yetinmemiş ve kıyamet sürecinde Hz. İsa ile Ebû Hanife’yi etkileşime sokan söylenceler de türetmiştir. Kendisi de iyi bir Hanefî olup diğer mezheplere karşı kendi mezhebini güçlü bir şekilde savunan Ali el-Kârî, bu iddiaları temelleri olmadığı gerekçesiyle reddetmiş ve söz konusu iddiaların Hanefilik mezhebine zarar verdiğini dile getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ali el-Kârî, Mehdî, Hz. İsa, Kıyamet, Hanefilik.

Abstract

Ali al-Kari is a muslim scholar who died in the beginning of the 11.th. century. In his time, the expectation of Mahdi was very high and when this expectation merged with the sectarian devotion, it has originated a Mahdi portrait who will rule according to the Hanafism. People's imagination was not satisfied with that and produced myths about that Jesus interact with Hanefism during the apocalypse period. Ali al-Kari who was a good Hanafite and defends his own sect against the other sects. He rejected these assertions on the grounds that they are foundationless rumour and stated that these allegations were harmful to the Hanafism.

Key Words: 'Ali al-Kārī, Mahdi, Jesus, Apocalypse, Hanafism.

Giriş

Ebu’l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, Herat’ta doğmuş daha sonra Mekke’ye yerleşmiş, 1014/1605 yılında da vefat etmiş önemli bir âlimdir. O, Ali el-Muttakî el-Hindî, İbn Hacer el-Heytemî ve Allame Kutbüddin el-Mekkî gibi dönemin önde gelen âlimlerinden ders almış; fıkıh, tefsir, hadis, kelam, kıraat gibi temel İslâmî ilimler alanında yaklaşık 180 civarında eser yazmıştır. Kıraat ilmine vukûfiyetinden dolayı “el-Kârî” ismiyle anılmaktadır. Fıkıhta Hanefilik mezhebine mensup ve mezhebine derinden bağlı olan Ali el-Kârî, itikadî alanda Maturidîlikle Selefilik arasında bir yaklaşım benimsemiştir.²

Ali el-Kârî’nin eserlerinden *el-Meşrabu’l-Verdî fî Mezhebi’l-Mehdî* isimli risâlesi³ bu tebliğin konusunu oluşturmaktadır. Risale adından da anlaşılacağı üzere Mehdî’nin mezhebi

¹ Yrd. Doç. Dr., KTÜ İlahiyat Fakültesi, eyupozturk@ktu.edu.tr.

² Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 403.

³ Risâle bazı kayıtlarda *Risâle fî Hakki’l-Mehdî* adıyla kaydedilmiştir. Esasında bu *el-Meşrabu’l-Verdî fî’l-Mezhebi’l-Mehdî* risâlesidir. Bkz. Nuruosmaniye: 4006. Aynı şekilde Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba: 523 numarada *Risâle fî’l-Mehdî* adıyla kayıtlı risâle de *Meşrabu’l-Verdî*’nin bir başka nüshasıdır.

konusuna odaklanmaktadır. Risale dönemin ruhu ışığında okunması gereken bir eser olup sunduğu bilgiler itibarı ile oldukça ilginç bir içeriğe sahiptir. Biz bu çalışmada Ali el-Kârî'nin bu eseri yazma sebebi ve içeriğindeki bilgiler ışığında Mehdî beklentilerinin mezhep kimliğine yansımalarına dikkat çekmeye çalışacağız.

Risalenin Yazılış Amacı ve Konu ile İlgili Rivayetlerin Tahlili

Ali el-Kârî neden Mehdî'nin mezhebi konusunu açıklığa kavuşturmak için bir risale yazma ihtiyacı hissettiğini risalenin dibacesinde dile getirmektedir. Onun bildirdiğine göre, yaşadığı dönemde eşraftan birileri kendisinden Mehdî hakkında bilgi almak istemiş ve o da meşhur âlim Abdullah el-Hindî'den Mehdî'nin zuhûrunun akabinde Hanefîlik mezhebini yayacağı şeklinde bir görüş işittiğini dile getirmiştir. Onun zikrettiği bu görüş oldukça rağbet görmüş ve doğruluğuna dair bir tahlil yapılmadan zamanın uleması arasında yaygınlık kazanmıştır. Rivayetin tahkik edilmeden yayılmasından rahatsız olan Ali el-Kârî de konuyu açıklığa kavuşturmak amacı ile çalışmamıza konu olan risalesini kaleme almıştır.⁴ Onun risalenin yazılış sürecine dair ortaya koyduğu bu zemin, cevabı aranması gereken birkaç soruyu da beraberinde getirmektedir. Ali el-Kârî'nin yaşadığı dönemde ulema/halk muhayyilesi niçin daha zuhûr etmemiş Mehdî'nin mezhebine dair bir tartışma yapmaktadır? Bu tartışmanın rivayet malzemesinde bir karşılığı var mıdır? Bu tartışma da sosyal hadiseler mi yoksa rivayet malzemesi mi daha etkin rol oynamıştır? Bu ve benzeri sorular bizim tebliğimizin çerçevesinin şekillenmesinde hareket noktaları olacaktır.

Esasında ilk olarak İslam kültüründe erken tarihlerden itibaren Mehdî'nin neye dayanarak hükmedeceği meselesinin rivayetlere yansıdığını vurgulamak gerekmektedir. Bu fikrin ilk örneklerine erken dönem hadis musanniflerinden Nuaym b. Hammad'ın (ö. 228/843) kaleme aldığı *Kitabu'l-Fiten* isimli eserde rastlanmaktadır:

“Mehdi Rumlarla savaşmak için gönderilecektir. Ona on kişiye (alime) bedel fıkıh (bilgisi) verilmiştir. O, Antakya'da bir mağaradan içinde aziz ve celil olan Allah Tela'nın Hz. Musa aleyhisselama indirdiği Tevrat ve Hz. İsa aleyhisselama indirdiği İncil bulunan Tabûtus's-Sekine'yi çıkaracak, Tevrat ehline Tevrat'la, İncil ehline de İncil'le hükmedecektir.”⁵

Bu rivayetin hemen hemen aynısına Şîî kültürde de tesadüf edilmektedir. Hicrî IV. asrın sonlarında vefat eden meşhur Şîî âlim İbn Bâbeveyh'in zikrettiği bir rivayette İmam Bakır, Mehdî hakkında şunu dile getirmiştir:

“Onu Mehdî olarak adlandıracaklar, çünkü o gizli bir işe götürendir. O, Tevrat'ı ve Allah'ın gönderdiği diğer kitapları Antakya'daki bir mağaradan çıkaracak ve Tevrat'a iman edenlere Tevrat, İncil'e iman edenlere İncil ve Zebur'a iman edenlere Zebur, Kur'an'a iman edenlere ise Kur'an ile hükmedecektir.”⁶

Bu rivayetler Mehdî'nin, zuhûrunun akabinde hangi hukûkî usûle göre hükmedeceğinin hem Sünnî hem de Şîî gelenekte erken dönemlerden itibaren düşünüldüğüne işaret etmesi bakımından önemlidir. Nuaym b. Hammad'ın rivayetinde hadisin kaynağı olarak gözüken Kab el-Ahbâr, bilindiği üzere Yahudilik'ten İslamiyet'e geçmiş ve İslâm kültüründeki israiliyyât kökenli rivayetlerin önde gelen kaynaklarından biri olarak temayüz etmiş birisidir. Ayrıca rivayetin ana çerçevesini oluşturan *Tabutu's-Sekîne*'nin Yahudi kültüründeki kayıp *Ahit Sandığı* olması hususu da rivayetin kökenini tespit sürecinde göz önünde bulundurulmalıdır.

⁴ Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Meşrabu'l-Verdî fi'l-Mezhebi'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim: 297, vr. 58b-59a.

⁵ Nuaym b. Hammad el-Mervezi, *Kitâbu'l-Fiten*, tahkik: Süheyl Zekkâr, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993, s. 220.

⁶ Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh (v.381/991), *İlelü's-Şerâî' ve'l-Ahkâm*, tahkik: Seyyid Muhammed Sadık Bahru'l-ulûm, Necef, 1966/hicrî1385, c.I, s.161. (Rivayetten beni haberdar eden Doç. Dr. Hanifi Şahin'e teşekkürlerimi sunuyorum). Ayrıca bkz. Allame Muhammed Bâkır el-Meclisi, *Bihâru'l-Envâr – el-Câmiatu li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, İhyau'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1. Baskı, Kum, 1430, c. 13, 52/351.

İslâm geleneğinde Mehdî'nin hangi kitapla/şeriatla hükmedeceği meselesi ana hatlarıyla vurgulanmakla birlikte, bunun herhangi bir fıkıh mezhebi özelinde ele alınmasını içeren rivayetlere rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla Mehdî'nin ne ile hükmedeceği meselesinin mezheplerle ilişkilendirilmesi, Ali el-Kârî'nin yaşadığı zamanın hususiyetleri ile alakalı olmalıdır.

Kanaatimize göre insanların Mehdî'nin mezhebi hususuna yoğunlaşması ancak onun zuhûr etmesinin çok yakın olduğuna dair güçlü bir beklenti var ise anlamlı olacaktır. Zira Mehdî'nin mezhebi konusu, ne zaman zuhûr edeceğine, kimlerden olacağına ve ortaya çıktığında tanınmasına yardımcı olacak alametlerinin ne olacağına dair birtakım temel problemlerin yanında daha tali bir soru olarak durmaktadır. Bu sebeple olsa gerek Mehdî hakkında tertip edilen risalelerdeki rivayetlerin çoğu Mehdî'nin zuhûr zamanı/şartları ve kişisel/fiziksel özellikleri gibi soruları cevaplamaya yönelik bilgilerle içeriklenmiş olup bizzat Ali el-Kârî dahî risalesinin büyük bir bölümünde bu tarz rivayetlere yer vermiştir.

Esasında İslam tarih kaynaklarına bakıldığında, başlangıçtan itibaren Müslüman toplumlarda Mehdî beklentisinin uzak gelecekteki bir olgu olarak değil, yakın gelecekte hatta içinde bulunulan zamanda gerçekleşecek bir vakıa olarak düşünüldüğü fark edilecektir. Özellikle yüzyıl başları bu açıdan çok hareketli zamanlar olmuştur. Kaynaklarımızda neredeyse her dönemde yüzyıl başlarını Mehdî'nin zuhûr tarihi olarak yorumlayan kişilere rastlanılmaktadır. İlk olarak hicrî 100. yıl Mehdî'nin zuhûru için öne sürülen tarih olmuş; ancak bir Mehdî zuhûr etmeyince bu sefer hicrî 200. yıl daha güçlü bir şekilde Mehdî'nin ortaya çıkacağı tarih olarak dillendirilmiş⁷ ve bu süreç neredeyse her dönemde tekrarlanmıştır. Geleneğimizde yüzyıl başları dışında da Mehdî'nin zuhûru için tarihler verilmesi söz konusudur. Ali el-Kârî'nin hocası olan el-Heytemî risâlesinde Mehdî'nin zuhûru için 1204/1789-1790 tarihini vermiştir.⁸ Söz konusu tarihi asır başına çekip hicrî 1200 olarak verenler de vardır.⁹

Yaşanan sıkıntılar ve toplumsal buhranlar da zaman zaman müellifler tarafından yakında geleceğinden emin olunan Mehdî'nin zuhûruna bir işaret olarak yorumlanabilmiştir. Örneğin VII./XIII. asır müellifi büyük mutasavvıf Sadreddin el-Konevî, kendi yaşadığı dönemde Mehdî'nin dünyaya gelmiş olduğunu ve çok kısa süre içerisinde ortaya çıkacağını söyleyerek zuhûru için tarihler vermekte¹⁰ ve *Vasiyet-nâmesi*'nde "Mehdî'ye ulaşanlar onun verdiklerini alsınlar ve selamımı kendisine ulaştırınlar ve sadece onun kendilerine vereceği bilgileri alsınlar"¹¹ şeklinde tavsiyede bulunmaktadır. Onun bu düşüncesi şüphesiz Anadolu'yu harabeye çeviren Moğolların sebep oldukları vahşeti rivayetlerde Mehdî gelmeden önce yaşanacağı dile getirilen zulümlerle ilişkilendirmesi sebebiyledir. Yine hicrî XIII./XIX. asrın ilk çeyreğinde yazdığı bir risalesinde Ahmed Berbir'i Mehdî zuhûrunun yakın olduğu sonucuna ulaştıran hadisenin bu dönemde Osmanlı'yı ciddi şekilde uğraştıran Vehhabî hareketi olduğunu görülmektedir. Risalenin bildirdiğine göre Vehhabî saldırıları sebebi ile devletin içine düştüğü durum, halkta İslâm devletinin yıkılacağı, dolayısıyla da

⁷ Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: Klasik yayınları, 2016, s. 90-101.

⁸ el-Heytemî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer, *el-Kavlu'l-Muhtasar fî 'Alâmati'l-Mehdiyyi'l-Muntazar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi: 1446, vr. 10a. Mehdî'nin zuhûru hususunda 1204 tarihini veren anonim bir başka risale için bkz. *Risâletü'l-Mehdî*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu: A 4844/5, vr. 145b-146a.

⁹ Bkz. Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Risâle fî Eşrâti's-Sâati*, Osman Ergin Yazmaları: OE 1923, vr. 2a.

¹⁰ Risâlenin ulaştığımız üç nüshasının da ferâğ kayıtlarında tarih yoktur. Hacı Mahmud Efendi ve Atatürk Kitaplığı nüshalarında Mehdî'nin doğumu çıkış zamanı gibi tarihlerden bahsedilen yerlerde cümle tam tarihlerin verildiği noktalar boş bırakılmıştır. Ancak Ayasofya nüshasında bu tarihler açıkça zikredilmekte ve söz konusu tarihler Konevî'nin yaşadığı zaman dilimine işaret etmektedir. Bkz. Ebu'l-Meâlî Sadreddin Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yusuf el-Konevî, *Risâletü'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2415, vr. 161a, 163a; OE: 1877, Vr. 2a; Ayasofya: 4849, vr. 177b, 179a. Buradan Ayasofya nüshası hariç diğer müstensihlerin söz konusu tarihlerin yanlış olduğu ortaya çıkınca bir karartma uygulamış oldukları sonucuna varılabilir.

¹¹ Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı –Konevî ve Takipçileri*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015, s. 147.

düzenin bozulacağı algısı oluşturmuş ve bu durum insanlar tarafından Mehdî gelmeden önce vukû bulacak alametlerle ilişkilendirilmiştir.¹² Kısaca örneklemeye çalıştığımız bu olaylar İslâm toplumundaki Mehdî beklentisinin dinamizmini hiçbir zaman kaybetmediğini gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.

Ali el-Kârî'nin yaşadığı dönemde ise Müslümanları Mehdî'nin yakın zamanda zuhûr edeceği düşüncesine sevk eden ana amilin ne olduğu müphemliğini koruyan bir husustur. Söz konusu zaman diliminde Anadolu bölgesinde XVI. yüzyıldan itibaren kendisini göstermeye başlayan Celâlî isyanları etkisini hâlâ sürdürmektedir. Hatta bu isyanlar Ali el-Kârî'nin risalesini kaleme aldığı zamanlarda zaman zaman Osmanlı Devleti'nin siyasi otoritesini ortadan kaldıracak boyutlara erişmiştir.¹³ Dolayısıyla mevcut siyasi ortamın Mehdî beklentilerinin yoğunlaşması için uygun bir zemin hazırlamış olması mümkündür. Hatta İslâm dünyasının başka yerlerinde yaşanan bazı siyasi hadislerin de bu algının artmasına katkı sağlamış olması göz ardı edilmemelidir. Bununla birlikte biz bu çalışmada, Mehdî beklentisinin artmasında asıl belirleyici olduğunu düşündüğümüz bazı rivayetler üzerine yoğunlaşacağız.

Ali el-Kârî risalesini 1013/1604-1605 yılında kaleme almıştır.¹⁴ Onun risalesini kaleme aldığı dönemde hicrî 1000 yılının üzerinden çok kısa bir zaman geçmişti ve hicrî 1000 yılı İslâm dünyasında Mehdî'nin zuhûru/kıyametin kopuş sürecinin başlaması gibi hususlar açısından büyük beklentilere sahne olmuştu. Bu dönemdeki beklentileri en çok etkileyen faktörün Süyûtî vasıtasıyla söz konusu zaman diliminde Müslümanlar arasında yaygın olduğunu öğrendiğimiz "Hz. Resûl'ün kabrinde 1000 sene kalmayacağını" dile getiren bir rivayet olduğunu söyleyebiliriz. Hicrî X. asrın başlarında vefat eden Süyûtî bu rivayet için bir risale kaleme almıştır. Onun risalesinin girişinde "insanların sürekli bu hadisi sorduklarını" dile getirmesi, hem Mehdî beklentisini hem de rivayetin yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir. Süyûtî ümmetin, dünyanın ömrünün 1000 yılı aşacağı, dolayısıyla Mehdî'nin hicrî 1000 yılından sonra geleceği kanaatinde olduğunu, bu sebeple de rivayetin "bâtıl" ve "aslı olmayan bir söz" niteliği taşıdığını ifade etmektedir. Onun bu konuda bir risale yazmaya karar vermesi de oldukça ilginç bir hadiseye dayanmaktadır. Süyûtî'nin bildirdiğine göre 898/1492-1493 senesinde bir adam elinde büyük ulemadan alınmış bir fetva ile yaşadıkları bölgeye gelmiştir. Söz konusu fetvada ise X. asrın başında, yani 900 yılında, Mehdî'nin zuhûr edip akabinde de diğer kıyamet alametlerinin vukû bulacağını yazıldığı belirtilmektedir. Süyûtî risalesini işte bu adamın elindeki fetvanın doğru olmadığını ispatlamak amacıyla yazmıştır.¹⁵ Ali el-Kârî'nin risalesini yazdığı dönemde muhtemelen bu rivayetin yankıları sürmektedir.

Mehdî'nin Ali el-Kârî'nin yaşadığı dönemde ortaya çıkacağını ihsas ettiren bir başka meşhur rivayet vardır. Muhtemelen bu rivayet Mehdî beklentisini artırma hususunda daha etkili olmuştur. Söz konusu rivayette dünyanın ömrü 7000 yıl olarak verilmektedir. Burada önemli olan Hz. Muhammed'e atfedilen bu rivayetin işaret ettiği zaman sayacının başlangıç noktasını tespit etmektir. Örneğin büyük tarihçi Taberî'ye göre Hz. Muhammed'in peygamberlik zamanında dünyanın ömrü 6500 yılı çoktan geçmiştir ve Hz. Muhammed'den sonra ancak 500 yıl yaşanacaktır.¹⁶ Zamanın Taberî'yi yanılsadığı muhakkaktır. Ancak Süyûtî'nin atıflarından bu rivayetin tekrar dolaşıma sokulduğu anlaşılmaktadır. Hatta X. asrın başında vefat eden Süyûtî rivayeti sahih kabul etmekte ve sayacın başlangıç zamanını revizyondan geçirmektedir. Buna göre Hz. Muhammed'in dünyaya gelişi altıncı binden sonradır, dolayısıyla Hz. Muhammed'den bin yıl sonra dünyanın ömrü hitam bulacaktır.

¹² Ahmet Berbir, *Risâle fi'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2330, vr. 39a.

¹³ Celâlî isyanları hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâlî İsyânları*, Ankara: Barış Yayınları, 1999.

¹⁴ Bkz. Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-Verdî*, Damad İbrahim: 297, vr. 72b.

¹⁵ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Keşfü an Mucavezeti'l-Ummeti'l-Elî fi Hurûci'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 594, vr. 1b

¹⁶ Bkz. Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar*, s. 94.

Ancak Süyûfî'ye göre Mehdî kendi yaşadığı dönemde zuhûr etmediği ve rivayetler ışığında yaşanması gereken süreçler olduğu için bu bin yıl kesin tarih olarak alınmamalı ve kıyametin kopma zamanının küsuratlı yıllara sarkacağı kabul edilmelidir.¹⁷ Ali el-Kârî risalesinde Süyûfî'nin ismini de zikrederek bu rivayete yer vermekte ve onun küsûrata dair yorumlarını da aynen zikrederek onaylanmaktadır.¹⁸ Buradan Ali el-Kârî'nin de Mehdî'nin zuhûrunu yakın zamanda gerçekleşecek bir hadise olarak değerlendirdiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Bunun bir işareti olarak o, risalesinin bir yerinde Allah'a, Mehdî'yi görmek ve ona tabi olup hizmetine girmek için dua etmektedir.¹⁹ Bu beyan, Mehdî'nin yakın zamanda zuhûr edeceği düşüncesinin Ali el-Kârî tarafından da paylaşıldığını gösteren bir husus olarak ayrıca vurgulanmayı hak etmektedir. Bu durum aynı zamanda Ali el-Kârî'nin yaşadığı dönemde söz konusu rivayetin dolaşımında olduğu hususunda zihinlerde hiçbir soru işareti bırakmamaktadır.

Bütün bu rivayetlerin Ali el-Kârî'nin yaşadığı dönemde revaçta olduğu dolayısıyla ulema ve halkı Mehdî'nin gelişinin yakın olduğu düşüncesine ittiği muhakkaktır. Mehdî'nin yakın zamanda geleceğine dair bu güçlü beklenti de doğal olarak insanlarda onun zuhûru akabinde neye dayanarak hükmedeceği hususunda bir merak doğurmuştur. Çünkü rivayetlere göre Mehdî ve akabinde Hz. İsa kıyametten önce uzunca sayılabilecek bir müddet insanları yönetecektir. Bu uygun zeminin bazı Hanefîlerce değerlendirildiği ve Mehdî'nin Hanefîlik mezhebi ile hükmedeceği düşüncesinin bu çevrelerde işlenerek menkıbe niteliğinde rivayetler oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Onlar bu çabaları ile Hanefîlik mezhebinin diğer mezheplere göre daha üstün bir konumda olduğu algısını zihinlere yerleştirmeye çalışmışlardır. Esasında mezhepler arası rekabetten neşet eden benzer tartışmaların tarihsel kökleri çok eski zamanlara kadar gitmektedir. Çoğunlukla Şafîîlerle Hanefîler arasında cereyan eden bu tarz mücadeleler neticesinde oldukça canlı bir literatür de ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Hanefîlik mezhebinin diğer mezheplere üstünlüğü tartışması yeni bir husus değildir. IV./X. yüzyıldan itibaren Sıbt İbnü'l-Cevzi, Kerderî ve Sindî gibi pek çok âlim tarafından Hanefîlik mezhebinin diğerlerine tercih edilmesinin sebeplerini tadât eden eserler kaleme alınmıştır.²⁰ Ali el-Kârî'nin yaşadığı döneme yakın zamanlarda bu tartışmaların yeniden alevlendiği anlaşılmaktadır. Zira Müftüpaşa Ahmed (ö. 855/1451) ve Ahmed b. Ali el-Mekkî (ö. 974/1566) gibi âlimler tarafından Ebû Hanîfe'nin ictihadının üstünlüğünü dile getirmek amacıyla bazı eserler kaleme alınmıştır.²¹ Ali el-Kârî bile bu sürece ilgisiz kalmamış ve Cüveynî'nin Şafîîleri üstün gören *Muğîsu'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk* isimli eserine bir reddiye babında *Teşyiu Fukahâi'l-Hanefîyye li-Teşnii Süfehâi's-Şafîyye* adıyla bir eser risale kaleme alarak²² Hanefîliğin diğer mezheplere üstün olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Burada iyi bir Hanefîlik savunucusu olan Ali el-Kârî'nin Mehdî'nin Hanefî mezhebine tabi olarak hüküm vereceği hususundaki görüşlerine de değinmek faydalı olacaktır. İlk olarak şunu belirtmeliyiz ki, Ali el-Kârî çalışmamıza konu olan risalesini Mehdî'nin Hanefî mezhebine göre hüküm vereceğini vurgulayan yaygın kabulü reddetmek amacıyla kaleme almıştır. Onun bu düşüncesini reddetmesi konuyu tartışmayı gereksiz buluşu ile değil,

¹⁷ es-Süyûfî, *el-Keşf*, Hacı Mahmud Efendi: 594, vr. 2a-5b. Süyûfî'ye göre bir zaman diliminin yarısına kadar olan küsurât önceki parçaya aittir. Bu açıdan 1500 yılına kadar olan zaman 1000 yılına, 1501'den sonrası ise 2000 yılına aittir. Bu şekilde düşünüldüğünde kıyametin kopuşunun küsuratlı yıllara taşması rivayetin verdiği bilgilerle tenakuz teşkil etmemektedir.

¹⁸ Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-Verdî*, Damad İbrahim: 297, vr. 72b.

¹⁹ Bkz. Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-Verdî*, Damad İbrahim: 297, vr. 58b.

²⁰ Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 162-166.

²¹ Bkz. Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, yıl: 2016, sayı: 20-2, s. 24-26.

²² İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Muğîsu'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003; Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Teşyiu Fukahâi'l-Hanefîyye li-Teşnii Süfehâi's-Şafîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim: 298.

meseleye farklı bir zaviyeden bakmasıyla alakalıdır. Zira onun zihin dünyasına göre, Mehdi mukallid değil, mutlak müctehid olacaktır.²³ Ali el-Kârî'nin bu yargısı temelde rivayet malzemesinin yorumlanmasına dayanmaktadır. Onun bu noktadaki temel dayanaklarından birisi Ebû Davud'un zikrettiği bir hadistir. Rivayet şöyledir:

“...sonra dayıları Kelbli olan Kureyş'ten bir adam çıkar. Biat edenler üzerine asker gönderir. Biat edenler onlara galip gelirler. Bu ordu, Kelb kabilesinin ordusudur. Kelb kabilesinin ganimetinde bulunmayanların eli boşdur. Mal taksim olunur. Mehdi, insanlar içinde Nebi'nin sünneti ile amel eder. İslâm tam manasıyla yeryüzüne yerleşir. Yedi yıl Müslümanların arasında kalır, sonra vefat eder. Müslümanlar onun üzerine cenaze namazı kılarlar' buyurdu.”²⁴

Ali el-Kârî'ye göre hadiste geçen “Mehdi insanlar içinde Nebi'nin sünneti ile amel eder” ifadesi onun mezhep konusunda herhangi bir imamın mukallidi olmayacağına, müctehid olarak hüküm verdiğine işarettir. Ancak yine de o, “Mehdi şayet mukallid olmayı tercih ederse muhakkak Ebû Hanîfe'nin mezhebini seçecektir, çünkü fıkhıta en efdal olan kişi odur ve buna diğer mezhep imamlarının beyanları şahittir.” diyerek²⁵ kendi mezhebî aidiyetine olan bağlılığını ortaya koymaktadır.

Ali el-Kârî'nin Mehdi'nin müctehid olacağı hususunda dayandığı bir diğer rivayet, Mehdi'nin Ehli beyt'ten olup Allah tarafından bir gecede terbiye edileceğini/eğitileceğini/ilim sahibi kılınacağını ifade etmektedir.²⁶ Ali el-Kârî rivayette geçen “Allah onu bir gecede ıslah eder” ifadesinden Mehdi'nin Hz. Muhammed'in peygamber oluş sürecinde yaşadıklarına benzer bir ilahî müdahaleye maruz kalacağı yorumunu çıkarır. O, bu düşünceden hareketle peygamberlerin yaşadığı ilahî dokunuşun bir benzerine muhatap olması beklenen Mehdi'nin derecesinin de tıpkı peygamberler gibi çok yüksek olacağı sonucuna ulaşmış ve dolayısıyla böylesi bir kişinin mukallid olmaması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre söz konusu rivayet Mehdi'nin mertebesinin yüceliğinin yanında sahip olacağı vehbî ilme işarettir. Doğal olarak bu vehbî ilim onu zamanının en mükemmel müctehidi yapacaktır.²⁷

Ali el-Kârî'nin Edirneli Ömer b. Hamza'nın 986/1578-1579 yılında tamamladığı *Enîsü'l-Celis* isimli bir ahlak/tasavvuf kitabından alıntıladığı²⁸ bir rivayetten halk muhayyilesinin sadece Mehdi'yi değil âhir zamanda gökten inzâl edeceği düşünülen Hz. İsa'yı da Hanefîlikle ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Menkıbe niteliğindeki bu rivayet, dönemin insanların Hanefîliğe mensubiyetlerini yakın zamanda geleceği düşünülen bir başka kişilik olan Hz. İsa üzerinden de yüceltmeye çalıştıklarını ortaya koymasından önem arz etmektedir. Rivayet ayrıca mezhebî aidiyet bilincinin halk zihnine nasıl yansıdığına ve üretilen folklorik malzemenin temel parametrelerine işaret etmektedir. Bu açıdan önemlidir ve üzerinde durulmayı hak etmektedir. Biraz uzunca olan bu rivayetin tercümesi şu şekildedir:

²³ Bkz. Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-Verdi*, Damad İbrahim: 297, vr. 59a-59b.

²⁴ Hadis için bkz. Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd es-Sicistani, *Sünen*, , tahkik: Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994, Kitabü'l-Mehdi, no: 4286, c. IV, s. 89.

²⁵ Bkz. Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-Verdi*, Damad İbrahim: 297, vr. 68a. Böylesi bir tutum sadece Hanefilere özgü olmamıştır. Cılız da olsa Şafîî müellifler de zaman zaman böylesi iddialarda bulunabilmiştir. Süleymaniye kütüphanesinde kayıtlı müellifi meçhul bir risalede Mehdi zuhûr ettiğinde, İslâm dini dışında bütün dinlerin yok olacağı, Şafîilik dışında da hiçbir mezhebin var olmayacağı vurgulanmaktadır. (Bkz. *Risâle-i Nüzûl-i İsa ve Hurûci'l-Mehdi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya: 4795/19, vr. 203a.) Burada doğrudan hükmetmekle ilgili bir bağ kurulmamakla birlikte Hanefilerin iddialarına karşı bir dil oluşturulduğu muhakkaktır.

²⁶ Hadisin tam metni şöyledir: “Mehdi bizden; Ehl-i Beyt'tendir, Allah onu bir gecede ıslah eder.” Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mace, *Sünenü İbn Mâce*, tahkik: Halil Memûn Şiha, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1996, Fiten: 34, Hadis no: 4085, c. IV, s. 413.

²⁷ Bkz. Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-Verdi*, Damad İbrahim: 297, vr. 62b.

²⁸ Bkz. Ömer b. Hamza, *Enîsü'l-Celis*, İstanbul Atatürk Kitaplığı, OE Yz 0596, vr. 77a-79a. Bu eserin Osmanlı yazma eser kütüphanelerinde çokça nüshası bulunmaktadır. Hatta 1306/1888-1889 yılında Matbaa-i Âmire'de basılmıştır. (Basılı nüshada menkıbe 130-133 sayfaları arasındadır). Ancak bu basım esnasında bir hata yapılmış ve eser İmam Süyûtî'ye nisbet edilmiştir. Eserin Ömer b. Hamza'ya ait olduğu ve İmam Süyûtî'ye nisbetinin bir zuhûl eseri olduğu hususunda Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, c. I, s 113-114.

“Bil ki, Allah Teala Ebû Hanife’ye şeriat ve keramette lütuf ihsan etti. Onun kerametlerinden biri şudur: Hızır (a.s.) beş yıl kadar her gün sabah vakti ona geliyor ve ondan şeriat hükümlerini öğreniyordu. Ebu Hanife vefat ettiğinde Hızır Rabbine nida etti ve “şayet katında bir değerim varsa Ebu Hanife’ye bana her zaman yaptığı dersi kabirden öğretmesi için izin ver ki, Hz. Muhammed’in (sav) şeriatını kemâl üzere öğrenebileyim ve böylece tarikat ve hakikat bende husûl etsin” dedi. Bunun üzerine ona “(Ebû Hanife’nin) kabrine git ve ondan dilediğin şeyi öğren” diye nida edildi. Hızır da onun kabrine gitti ve dilediği şekilde deliller ve kavilleri tamamıyla öğrenmek için bir yirmi beş yıl daha aynı şekilde eğitim aldı. Sonra Rabbine nida etti ve “İlahi (şimdi) ne yapayım” dedi. Ona “şimdi evine git ve bizim [filanca bölgeye git ve filancaya şeriat ilmini öğret] şeklindeki emrimiz gelinceye kadar ibadetle meşgul ol” diye nida edildi. Hızır (as) emr olunan şeyi yaptı. Bir müddet sonra Maveraünnehir’de ismi Ebu’l-Kasım el-Kuşeyrî olan bir genç çıktı. O, annesine hizmet ve ihtiramda bulunuyordu. Bir müddet sonra annesine “ey anneciğim bende ilim öğrenmek için bir istek oluştu. Hz. Ali (kv) de [kim ilmi talep etmişse cenneti talep etmiştir] demiştir. Öyleyse Buhara’ya gidip ilim öğrenmem için bana izin ver” dedi. Annesi şayet ben ona izin vermezsem hayra engel olmuş olurum, izin verirsem de onun ayrılığına dayanamam diye düşündü. Bununla birlikte izin vermekten başka bir çıkış yolu da bulamadı. Bunun üzerine Kuşeyri vedalaştı ve bir arkadaşı ile beraber ilim talebiyle yolculuğa çıktılar. Annesi üzüntülü bir şekilde ve ağlayarak kapıya oturdu ve “İlahî, şahit ol ki, nefsim yemeği, içmeyi ve eve girmeyi haram ediyorum. Oğlumu görünceye kadar bulduğum yerden kalkmayacağım. (Bu arada) Kuşeyri ve arkadaşı ise yemek için bir yerde duruncaya kadar ilerledi. Kuşeyri orada tuvalet ihtiyacını gidermeye gitti. (İhtiyacını giderirken) idrarını elbisesine bulaştırdı. Bu durum üzerine arkadaşına “sen git, ben geri dönmek istiyorum” dedi. Arkadaşı ona “neden geri dönmek istiyorsun” diye sorduğunda “çünkü bu yolculuk benim için mübarek değildir. İlk konak yerinde necaset elbiseme bulaştı, korkuyorum ki ikincisinde bedenime, üçüncüsünde ruhuma bulaşacak. Bu sebeple benim, annemin yanında bulunmam daha evla” dedi ve annesinin yanına döndü. Annesi ise oğluyla vedalaştığı yerde oturuyor idi. (Onu görünce) ayağa kalktı ve oğluyla musafaha ederek “elhamdülillah” dedi. Bunun üzerine Allah Teala Hızır aleyhisselama Kuşeyrî’ye gidip ona Ebu Hanife’den öğrendiklerini öğretmesini emretti. Çünkü o annesini hoşnut etmişti. Hızır, Ebu’l-Kasım’a gitti ve ona “sen ilim uğrunda yolculuğa çıkmaya niyetlendin ama annenin rızasını kazanmak için bundan vazgeçtin. Allah da bana, her gün sürekli sana gelmemi ve seni eğitmemi emretti” dedi. Bundan sonra Hızır (as) otuz yıl boyunca her gün ona gitti ve hakikatlerin, inceliklerin ve delillerin ilmine varıncaya kadar otuz yılda Ebu Hanife’den öğrendiği şeyleri ona öğretti. Böylece o zamanının meşhur ve eşsiz bir alimi oldu. Öyle ki, bin adet kitap yazdı. Keramet sahibi oldu. Mürid ve tilmizlerinin sayısı arttı. Onun büyük, dindar ve Şeyh’ten (Kuşeyrî’den) ayrılmayan bir müridi vardı. Şeyh musannefâtından bin tane kitap hazırlayıp bir sandığa koydu ve onu bu müride verdi. Ona, “bana bir durum zâhir oldu (bana bir emir verildi), git ve bu sandığı Ceyhun nehrine at” dedi. Bunun üzerine mürid sandığı yüklendi ve Şeyh’in yanından ayrıldı. Bu esnada kendi kendine “nasıl Şeyh’in musennafâtını suya atacağım? Gider, kitapları saklar ve Şeyh’e attım derim” diyordu. Kitapları sakladı ve gelip Şeyh’e “sandığı attım” dedi. Şeyh de ona “bu esnada alametlerden ne gördün?” diye sordu. Mürid de hiçbir şey görmediğini söyledi. Şeyh ona “git ve sandığı suya at” dedi. Bunun üzerine mürid sandığın yanına gitti ve onu atmaya niyetlendi, fakat yapamadı. İlk seferki gibi Şeyh’e döndü. Şeyh “onu attın mı” diye sorunca “evet” dedi. “Ne gördün” diye sordu. O da “hiçbir şey görmedim” dedi. Bunun üzerine şeyh “sen onu atmadın, git ve onu at. O konuda benimle Allah arasında bir sır vardır. Emrimi yerine getir”. dedi. Bunun üzerine mürid gidip sandığı attı. Akabinde sudan bir el çıktı ve sandığı aldı. Mürid ona “sen kimsin?” dedi. Bunun üzerine sudan “ben Şeyh’in emanetlerini korumak için vekil kılındım” diye nida edildi. Mürid dönüp Şeyh’in yanına geldi. Şeyh ona “attın mı” dediğinde “evet” dedi. “Ne gördün?” dediğinde de “su yarıldı ve içinden bir el çıkıp sandığı aldı. Ben de hayret içinde kaldım. Bundaki sır nedir?” diye cevap verdi. Şeyh de dedi ki: Bundaki sır şudur: “Kıyamet yaklaşıp Deccal çıktığında ve Hz. İsa

Beytül-Makdis'e nüzûl ettiğinde ve Hz. Ali ailesinden (r.a.) salih bir adam Mescid'in önüne geldiğinde, o Hz. İsa'yı tanıyacak ve ona [mihraba geç ve bize namaz kıldır] diyecektir. Bunun üzerine Hz. İsa [ben Muhammed'in (sav) şeriatına tabi olarak geldim. Bilakis sen bize namaz kıldır] deyince onlara namaz kıldıracaktır. Namazı bitirdiğinde onlara binitlerine binerek Deccal'in üzerine giderek onu öldürmeyi ve askerini mağlub etmeyi emredecek, Müslümanlar da onu öldürecekler. Onlarla savaşmayı bitirince Hz. İsa İncil'i yan tarafına koyacak ve [Muhammedî kitaplar nerede? Allah bana aranızda o kitaplarla hükmetmemi, İncil'le hükmetmeme mi emretti] diyecektir. Bunun üzerine (bütün) dünyadan bu (kitapları) talep edecekler, ülkeleri dolaşacaklar, fakat Muhammedî şeriat kitaplarından bir tane bile bulunamayacaktır.. Hz. İsa bu duruma şaşırarak ve [Ya İlahî! kulların arasında ne ile hükmedeyim? İncil dışında başka bir kitap yok] diyecektir. Bunun üzerine Cebrail (as) nüzûl edecek ve [Allah Teala Ceyhun nehrine gidipyanında iki rekât namaz kılmanı ve "Ey Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'nin Sandık Emîni! Sandığı bana teslim et. Ben İsa b. Meryem'im. Deccal'i öldürdüm" diye nida etmeni emretti] diyecektir. Bunu üzerine Hz. İsa (as) Ceyhun'a gidip iki rekât namaz kılacak ve Cebrail'in (as) emrettiği şeyleri söyleyecektir. Akabinde su yarılacak ve sandık ortaya çıkacak ve Hz. İsa sandığı alarak açtığında içinde mührünü ve bin tane kitabı bulacaktır. Şeriat işte bu kitaplarla ihya edilecektir.²⁹

Rivayet görüldüğü üzere menkıbevî niteliktedir.³⁰ Ancak bu durum onun olgusal değerini düşürmemektedir. Çünkü menkıbevî nitelikteki rivayetler tarihî hakikatler açısından sorunlu kabul edilse de üretildiği toplumun zihin yapısının düşünce kodlarını anlamak açısından bize oldukça değerli bilgiler vermektedir.³¹ Bu açıdan rivayeti halkın Mehdî konusundaki düşünce ve beklentilerini yansıtan bir folklorik bir malzeme olarak algılamak gerekir.

Ali el-Kârî, bâtil bulduğu bu rivayetin komik ve küçük düşürücü olduğunu dolayısıyla diğer mezhep mensuplarınca Hanefîlerin akıllarının ne kadar kıt olduğuna bir delil olarak değerlendirildiğini söylemektedir.³² Ali el-Kârî'nin bu rivayete itirazı içeriğinin oldukça acemice oluşturulmuş olması ile alakalıdır. Yoksa tıpkı Mehdî de olduğu gibi Hz. İsa'nın hüküm vermesi meselesinde de söylenecek bir sözü vardır. Ona göre zuhûru akabinde Hz. İsa insanlar arasında hüküm vereceği zaman ya mutlak müctehid olarak veya vahiy/ilham alarak hareket edecektir. Bu durumların hangisinin geçerli olacağı bilinmemekle birlikte Hz. İsa'nın hükümlerinin her hâlükârda zannî değil, katî olacağı hususunda bir şüphe yoktur.³³

Ali el-Kârî, Hz. İsa'nın hükmetme meselesinde onun İslâm şeriatına dayanacağını dile getirmekte ve bu konuda ümmetin bütün alimlerinin ittifak ettiğini belirtmektedir. Ali el-Kârî, Hz. İsa'nın İslam şeriatına tabi olmasını Kur'ân-ı Kerîm'e ve Hz. Muhammed'in sünnetine tabi olarak hareket etmek şeklinde açıklamaktadır. Bu noktada o, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'in sünnetini nereden öğreneceği sorusunu öne çıkarmaktadır. Ali el-Kârî, bu konuda çeşitli alimlerin görüşlerine dayanarak onun sünneti ya vasıtasız şekilde doğrudan Hz. Muhammed'den öğreneceği veya vahiy/ilham yoluyla elde edileceği şeklinde açıklamalar yapmaktadır. Ali el-Kârî, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'in sünnetine vukûfiyetini tasdik için

²⁹ Bkz. Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-Verdî*, vr. 73b-75b. Tercüme esnasında Ali el-Kârî'nin metninde okunmayan veya hatalı olarak yazılan bazı yerlerin doğru olarak okuyabilmek için ana kaynak olan *Enîsü'l-Celis*'in yazma ve matbu nüshalarından faydalanılmıştır.

³⁰ Ali el-Kârî'nin metninde dile getirilmese de *Enîsü'l-Celis*'te rivayet Menâkıb-ı Ebû Hanife başlığı ile verilmiştir. Ömer b. Hamza, *Enîsü'l-Celis*, vr. 77a. Bu rivayetin müstakil bir risale halindeki nüshalarına da rastlanmaktadır. Bunun bir örneği Kuşeyrî'ye nisbet edilerek kataloglara kaydedilmiştir. Biz Kuşeyrî'ye ait olmasa da isteyen araştırmacıların ulaşabilmesi için kitabın künyesini katalog kaydına uygun olarak vereceğiz. Bkz. Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazın el-Kuşeyrî, *Menakıbu'l-İmam Ebu Hanife*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, no: 1435/2. (Bu nüshadan beni haberdar eden kıymetli dostum Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya bu vesile ile teşekkür etmeyi bir borç bilirim.)

³¹ Menkıbelerin tarihsel değeri için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıb-nâmeler*, 2. Baskı, Ankara, 1997.

³² Bkz. Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-Verdî*, vr. 75b.

³³ Bkz. Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-Verdî*, Damad İbrahim: 297, vr. 72a.

Ebu Hüreyre'den ilginç bir rivayet zikretmektedir. Buna göre Ebu Hüreyre çok hadis zikrettiği için kendisine şiddetli eleştiriler yöneltildiği zaman “şayet Hz. İsa ben ölmeden önce nüzûl ederse ona Hz. Muhammed'in hadislerini zikredeceğim, o da beni tasdik edecek” demiştir. Ali el-Kârî buradaki “beni tasdik edecek” ibaresinin Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'in bütün sünnetini hiç kimseden almadan en ince ayrıntısına kadar bileceğine bir delil olduğunu söylemektedir.³⁴ Netice itibarı ile Ali el-Kârî Hz. İsa'nın hüküm vermesi meselesinde Hanefîliğe temayül edeceği iddialarını reddetmekte, bu konuda sadece onun İslâm şeriatını merkeze alacağı şeklinde bir düşünce beyan etmektedir.

Sonuç

Mehdî beklentisi İslâm toplumunda varlığını her dönemde hissettirmiş bir olgudur. Bu olgunun farklı zaman dilimlerinde etkili olabilmesi temelde zemini oluşturan dinî rivayetler sebebiyle olmakla birlikte, tarihsel şartlar ve bunların etrafında şekillenen sosyolojik/psikolojik saikler de bu beklentinin diri tutulmasında takviye edici bir rol üstlenmiştir. Halkın din algısının oluşmasında önemli bir köşe taşı mesabesindeki bu inancın etkileri gücüne muvazi bir şekilde toplumun düşünce dünyasına yansımış hatta çoğu zaman bu süreci şekillendirmiştir.

Ali el-Kârî Mehdî beklentisinin çok yoğun olduğu bir dönemde XI. yüzyılın başlarında risalesini kaleme almıştır. Bu zaman diliminde Mehdî beklentisini artıran unsur ilk bakışta akla geleceği gibi sosyolojik hadiseler değil, rivayet malzemesi ve onların yorumlanma biçimidir. Kanaatimizce bu husus halkın zihnini hazırlayan, onu beklenti içerisine sokan temel hareket noktasıdır.

Ali el-Kârî'nin risalesinde Mehdî'nin mezhebini konu edinmesi dönemin zihin dünyasının bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Bunun da ötesinde yoğun bir Mehdî beklentisinin halkın düşünce dünyasında nasıl inikas bulduğunun önemli bir işareti olarak düşünülmelidir. Ancak risale sadece Mehdî beklentisinin gücüne işaret etmemekte, aynı zamanda mezhebî aidiyetin vardığı noktayı da imlemektedir. Zira risaleden anlaşıldığı üzere yoğun Mehdî beklentisi halkın zihninde Hanefîlik ile yoğrulmuş ve neticesinde son derece pragmatik amaçlara/ihtiyaçlara hitap eden bir düşünce biçimi ortaya konmuştur.

Kaynakça

Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Risâle fî Eşrâti's-Sâati*, Osman Ergin Yazmaları: OE:1923.

Ahmet Berbir, *Risâle fî'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi: 2330.

Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâlî İsyânları*, Ankara: Barış Yayınları, 1999.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Muğîsu'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.

Demirli, Ekrem, *Tasavvufun Altın Çağı –Konevî ve Takipçileri*, İstanbul: Sufî Kitap, 2015.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *Sünen*, tahkik: Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994, c. IV.

³⁴ Bkz. Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-Verdî*, Damad İbrahim: 297, vr. 76a- 77b. Ebu Hüreyre'nin Hz. İsa'nın yakın zamanda nüzul edeceğine olan inancını ispatlayan başka rivayetler de mevcuttur. Ebu Hüreyre, Hz. İsa'nın iniş şartlarını belirten bir hadisi aktarırken hadis metnini bitirdikten sonra raviye yönelerek “Ey kardeşimin oğlu, sen insanlar arasında en genç olanlardansın. Bu yüzden ona yetişecek olursan benden ona selamımı ilet” diyerek bu konuda düşüncesine açığa vuran bir ziyade yapmıştır. Bkz. Muhammed Emin Eren, “Tarihsel Bağlam ve İsrâiliyyâtın Rivayetlerin Oluşumundaki Etkisi- Nüzülü İsa ile Alâkalı Bir Rivayet Bağlamında”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1 (2011), s. 263.

Eren, Muhammet Emin, “Tarihsel Bağlam ve İsrâiliyyâtın Rivayetlerin Oluşumundaki Etkisi- Nüzulü İsa ile Alâkalı Bir Rivayet Bağlamında”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1 (2011), s. 255-292.

el-Herevî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *el-Meşrabu'l-Verdî fi'l-Mezhebi'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim: 297, vr. 58b-81b.

el-Herevî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Teşyû Fukahâi'l-Hanefiyye li-Teşnû Süfehâi's-Şafîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim: 298.

el-Heytemî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer, *el-Kavlu'l-Muhtasar fi 'Alâmati'l-Mehdiyyi'l-Muntazar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi: 1446.

İbn Babeveyh, Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *İlelü's-Şerâi' ve'l-Ahkâm*, tahkik: Seyyid Muhammed Sadık Bahru'l-ulûm, Necef, 1966, c. I.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mace, *Sünenü İbn Mâce*, tahkik: Halil Memûn Şîha, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1996, c. IV.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kalaycı, Mehmet, “Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, yıl: 2016, sayı: 20-2, s. 9-72.

el-Konevî, Ebu'l-Meâlî Sadreddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf, *Risâletu'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2415; Ayasofya: 4849.

el-Meclisi, Allame Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr – el-Câmiatu li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, İhyau'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1. Baskı, Kum, 1430.

el-Mervezi, Nuaym b. Hammad, *Kitâbu'l-Fiten*, tahkik Süheyl Zekkâr, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993.

Müellifi Meçhul, *Risâletu'l-Mehdî*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu: A 4844/5.

Müellifi Meçhul *Risâle-i Nüzûl-i 'İsa ve Hurûci'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya: 4795/19.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıb-nâmeler*, 2. Baskı, Ankara, 1997.

Ömer b. Hamza, *Enîsü'l-Celis*, İstanbul Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları: OE Yz 0596; İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1306.

Özel, Ahmet, “Ali el-Kârî”, *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 403-405.

es-Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Keşfü an Mucavezeti'l-Ummeti'l-Elfi fi Hurûci'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi: 594.

Yücesoy, Hayrettin, *Ortacağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

THE POTENTIAL IMPORTANCE AND RELEVANCE OF ABU MANSUR AL-MATURIDI'S THOUGHT FOR MUSLIMS IN THE WEST

(Abu Mansur El-Maturidi'nin Fikirleri, Batı'daki Müslümanlar ile Potansiyel İlişkisi ve Önemi)

Kemal Enz ARGON¹

ABSTRACT

Although Imam Maturidi is held in high esteem in Turkey and scholarship about him has been increasing, especially in Turkish, many Muslims beyond Turkey do not see adequately the potential of aspects of his thought to be highly relevant and important for Western Muslims. While many only know of historical Islamic thinkers as names and descriptions and as superficial caricatures, a closer and deeper examination of Maturidi's thought shows ethnic and cultural elements that will be of particular interest to Western Muslims insofar as they are concerned with the future representation, outreach, and growth of their minority communities. Such questions as the Qur'an, Arabic and indigenous Muslim languages, and the relationship between Arab and non-Arab Muslims are of interest in this respect and Imam Maturidi presents credible and authoritative thinking and opinion that can make a contribution to the resolution of Western Muslims' problems. This thought may also be relevant and useful for other Muslims for their relations with Western Muslims and for the process of formation of the Western Muslim communities.

Özet

İmâm Mâturîdî Türkiye'de büyük bir saygı görmesine ve onun hakkında özellikle Türkçede çalışmalar artış göstermesine rağmen, Türkiye dışındaki Müslümanlar onun düşüncesinin kimi yönlerinin potansiyelinin Batılı Müslümanlar için oldukça uygun ve önemli olduğunun yeterince farkında değildir. Pek çok kimse tarihteki İslam düşünürleri ile ilgili olarak isim, tasvir ve genel çizgiler nispetinde bilgi sahibi iken, Mâturîdî'nin düşüncesi daha yakından ve derinden incelendiğinde, onun düşüncesinin Batılı Müslümanlar için, kendi azınlık cemaatlerinin gelecekteki temsili, el uzatması ve gelişimi itibarıyla, dikkat çekici birtakım etnik ve kültürel unsurlar içerdiği görülecektir. Kur'ân, Arapça ve yerli Müslüman diller, Arap ve Arap olmayan Müslümanlar arasındaki ilişki (Arap-Acem ilişkisi) gibi konular bu bakımdan oldukça ilginçtir ve İmâm Mâturîdî Batılı Müslümanların problemlerinin çözümüne katkıda bulunabilecek güvenilir ve muteber düşünce ve görüşler sunmaktadır. Genel mânâda Mâturîdî düşüncesi Batılı Müslümanlarla ilişkileri ve Batılı Müslüman cemaatlerin oluşum süreci sebebiyle diğer Müslümanlar için de uygun ve yararlı olabilir

My intention in this paper is to suggest directing attention to the importance and relevance of work with Imam Maturidi's material for Muslims in the West and also for Turks representing Islam with Muslims and others in the West. Although Imam Maturidi (Abu Mansur Muhammad b. Muhammad b. Mahmud Maturidi d. 944) is held in high esteem in Turkey and scholarship about him has been increasing, especially in Turkish, many Muslims beyond Turkey do not see adequately the potential of aspects of his thought to be highly relevant and important for Western Muslims. A closer and deeper examination of Maturidi's

¹ Dr. Kemal Enz Argon is an Assistant Professor of the History of Religions in the Ahmet Keleşoğlu Divinity Faculty of Necmettin Erbakan University, Konya, Turkey. Keargon@konya.edu.tr or keargon@gmail.com
Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Meram Yeniyol Caddesi, 136/A, 42090 Meram-Konya, Turkey

thought shows ethnic and cultural elements that will be of particular interest to Western Muslims insofar as they are concerned with the future representation, outreach, and growth of their minority communities. Such questions as the Qur'an, Arabic and indigenous Muslim languages, and the relationship between Arab and non-Arab Muslims are of interest in this respect. Imam Maturidi presents credible and authoritative thinking and opinion that can make a certain contribution to the resolution of Western Muslims' problems in reaching the mainstream. This thought may also be relevant and useful for Turkish Muslims for their relations with Western Muslims and for the process of formation of the Western Muslim communities. If the thinking of Maturidi can be relied upon authoritatively by Muslims making representation of Islam in the West, certain aspects of Maturidi's thought can be highly relevant for overcoming barriers and limitations that have kept Islam in the West marginalized and obscure.

A major barrier and limitation for representation of Islam in the West is the issue of language. Anwar G. Chejne noted that,

"...to the Muslims in general and to the Arabs in particular, Arabic had been for long regarded as a God-given language, unique in beauty and majesty, the best equipped and the most eloquent of all languages for expressing thought and emotions. Such beliefs have prevailed up to the present time, particularly, in the Arab world where the pietists and the nationalistically-minded consider it the mainstay of the faith, the pillar of nationality and nationalism, and the determining factor of differentiation among people who otherwise have much in common."²

The problem here is not the use of Arabic but a tendency that can be observed by non-Arab Western Muslims of a superiority of Arabic over indigenous languages such as English. Arabic is seen throughout many Western Muslim communities as superior over other languages as the "Islamic lingua franca" or "language par excellence of Islam." Westerners going into mosques are regularly told that they must learn Arabic or that their knowledge is inferior: in short, they are second-class Muslims because they don't speak Arabic.

Possibly providing a solution to this problem of Arabic language as a barrier to reaching many more Westerners with the message and meaning of Islam would be certain aspects of Maturidi's thought. As Turkish scholar Tahir Uluç describes,

"Maturidi, İblis'in Allah'ın Adem'e secde etme emrine karşı çıkması ile alakalı konuyu farklı kelimeler ve cümleler ile anlatan ayetleri zikrettikten sonra şu sonuca varır: "Allah bu olayı farklı lafızlarla zikretmiştir. Bilinmektedir ki bu O'nun İblis'e hitabı birden fazla değil, tek bir kez gerçekleşmiştir... Bunda lafızların farklı olmasının ve değişmesinin hükmü farklılaştırmadığına ve anlamı değiştirmediğine delalet vardır. Bu da haberin lafzının farklı olmasına rağmen anlamı ifade ettiği takdirde caiz olduğuna delalet eder. **Benzer şekilde eğer indirildiği dil dışında okunursa, anlamını ifade ettiği takdirde caiz olur.**"³

Translated to English, this statement by Tahir Uluç can be read as, "Maturidi gives the conclusion after evaluating the different verses of the Qur'an about Allah's command to İblis to prostrate himself to Adam : "Allah mentioned about this incident by using different words. It is known that His address in this matter to İblis was done only one time, not more than once...There is also evidence that different words or changing the way of saying the same incident does not change the last decree and the meaning. This gives the conclusion that even if the ways of describing are different, as long as the meaning is the same, it is permissible. In

² Anwar G. Chejne, Arabic: Its Significance and Place in Arab-Muslim Society, Middle East Journal, Vol. 19, No. 4 (Autumn, 1965), p.449.

³ Tahir Uluç (2016) *İmam Maturidi Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar* in "Günümüz İslam Dünyası'nda Meseleler ve Çözüm Yolları", Uluslararası Sempozyum Bidiriler," 10-12 Ekim 2016, Şen Yıldız Yayıncılık, İstanbul, page 386: Tahir Uluç references (footnote number 57) Maturidi, Te'vilat, Hicr Süresi, 15/31-33, c. 3, s. 49, Ayrıca bkz. İsrâ Süresi 17/61, c.3, s. 172.

a similar way if the Qur'an can be read with different languages other than the language that it came with, if the meaning is the same it is permissible also. “

This quote above means that the meaning and truth of Islam can be explained in foreign languages, not necessarily in Arabic. This point alone can make the authoritative scholarship of Maturidi and studies about Maturidi potentially highly important and relevant for Muslims in the West and for Turkish scholars of Maturidi making representation to those Western Muslims.

What can be said of Maturidism is that it has had a historical representation widely and in relation to or coexistence with Asharism.⁴ There has been a utilization of Maturidi's thought in various Muslim contexts, setting precedents for use of Maturidi in a contemporary setting. This is described somewhat by Rudolph who states,

“And thus a new tradition was established, which henceforth set the tone for posterity. It still bore the name of aṣḥāb Abī Ḥanīfa, but really referred back to the man from Samarqand, such that it could truthfully be called Māturīdiya. Our last considerations then, end up back at the Ash'arites, since they were the ones who provoked al-Nasafi to place al-Māturīdī's legacy in the foreground. However, this was not undertaken in the spirit of harmony with al-Ash'arī, but actually on the basis of a standing rivalry in the context of unmistakable disputation. Thus, one can maintain as the final facet of our study that Ḥanafite theology in Transoxania was shaken up twice, changing qualitatively both times as a result: first, at the beginning of the fourth/tenth century through the rise of the Mu'tazila, against whom al-Māturīdī formulated his own kalām; and second, in the fifth/eleventh century through the Ash'arite challenge, which contributed to the formation of the Māturīdites as a distinct theological school.”⁵

Although there is historical precedent for the widespread reach and influence of the Maturidi school, in the West, the Maturidi school appears to have been mainly obscured by Ashari thought or other thought such as Salafist thought and culture, which is the more extreme example that effectively places more emphasis on Arabic language over and at the expense of the use of indigenous languages.

In describing Salafism and its relationship to indigenous culture, it is useful to consider the words of Henri Lauziere,

“The idea of a single set of beliefs was of particular interest to Islamic nationalists who had purist Salafi inclinations. To varying degrees, they hoped to strengthen all Muslims worldwide and bring them together against colonial rule on the basis of their conformity to the one true Islam of the pious ancestors. Put differently, they sought to achieve national unity and political power through the standardization of Islam according to their criteria of religious purity.”⁶

“Standardization of Islam” appears to be imposition of a certain Arabic culture and Arabic language and rejection of indigenous language and culture. While culture is hardly a simple matter to analyze, the preference for and emphasis on Arabic in Salafi-dominated mosques and other mosques in the West is clear for any observer.

It is difficult to point to or clearly identify one cause and effect but this emphasis on Arabic language and rejection of indigenous culture would be consistent with a number of phenomena that have been happening in the North American community. One result is the

⁴ For more on the spread of Maturidi thought historically, see Phillip Bruckmayr (2009) “The Spread and Persistence of Māturīdī Kalām and Underlying Dynamics,” *Iran & the Caucasus*, Vol. 13, No. 1, pp. 59-92

⁵ Ulrich Rudolph (2015) *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, Translated by Rodrigo Adem, Brill Publishers, Leiden, Netherlands, page 323.

⁶ Henri Lauziere (2016) *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Columbia University Press, New York, New York, Page 101

divided nature of the North American Muslim community.⁷ African Americans overwhelmingly are part of a different grouping of African American-controlled mosques.⁸ These mosques and the movements that preceded them have their own history which is differentiated from that of immigrant Muslims from South Asia, Europe and the Arab world.⁹ Curtis describes an African-American “particularism” vis a vis Islamic claims to universalism.¹⁰ The American Black Muslim communities are differentiated in organization, ethnic makeup and ideology from those mosques and Muslim organizations started by immigrant Muslims from South Asia, Europe and the Arab world. Rejecting their culture and devaluing their language does not help to establish solidarity and cooperation with the members of these African American Muslim organizations and movements.

Another example of the indigenous Muslims affected by the emphasis on Arabic over indigenous languages and also the rejection of indigenous culture would be the Western members of Sufi movements in the West. These are often White Americans and had been largely overlooked by the few sociological studies of American Muslim communities and, in many cases, adherents do not attend mosques.¹¹ These previously overlooked or ignored Sufi movements should be one of the ultimate subjects of interest for scholars of Maturidi as Hermansen opines that, “These Sufi movements are worthy of attention and their impact in terms of both the Muslim community and American culture is significant and increasing.”¹²

Scholars and students of Maturidi who rely more on Maturidi’s opinion that indigenous language can be used should find interesting potential with Afro-American Muslims and other American followers of Sufi movements. With African American Muslims, a main point of interest is as Curtis opines hopefully that, “Wallace Muhammad’s methodology suggests that the tension between universalism and particularism might become a source for a dynamic interpretation of Islam that consciously balances views of the human community as one and many.”¹³ The potential is one of a dynamic renewal. Alternatively, Hermansen opines that, “we can describe a trend amongst American Sufi orders of approaching “authenticity Sufism,” where these Sufi movements are integrated in broader Muslim and non-Muslim American outreach.¹⁴ The character of Sufism in North America is becoming more Islamic; ties with major Islamic organizations are more “comfortable” so a transition has happened in American Sufism towards orthodoxy.¹⁵ In the case of African

⁷ The differentiation of North American mosques is described by Ihsan Bagby’s “The American Mosque 2011: Report Number 1 from the US Mosque Study 2011: Basic Characteristics of the American Mosque: Attitudes of Mosque Leaders, published by the Council on American Islamic Relations, January 2012.

⁸This point about African American Muslims being primarily located in African American mosques is my own observation. However it must be noted that the picture is not so clear-cut. The publication, “The American Mosque 2011: Report Number 1 from the US Mosques Study 2011: Basic Characteristics of the American Mosque,” describes a “diversity” in American mosques (see page 14). According to this mosque report the African American mosques draw the most new converts to Islam (see page 12) but “the majority of African American converts (52%) chose Islam in non-African American mosques” (see page 12). The percentage of all participants in all mosques that are African American has diminished between 2000 and 2011. Nonetheless, the African America Muslims as a block of indigenous Muslims are still significant (24%) according to the study findings (see page 13).

⁹ For more on this history of African American Islam, in addition to the work of Edward E. Curtis IV (2002) see Jane I. Smith (2000) *Islam in America*, Columbia University Press, New York, New York and also Robert Dannin (2002) *Black Pilgrimage to Islam*, Oxford University Press, New York, New York.

¹⁰ Edward E. Curtis IV(2002) “Islam in Black America: Identity, Liberation, and Difference in African-American Islamic Thought,” State University of New York, Press, Albany, New York, Pages 12-20.

¹¹ Marcia Hermansen (2002) “Hybrid Identity Formations In Muslim America: The Case of American Sufi Movements,” *The Muslim World* Volume 90 , Spring 2000, DOI: 10.1111/j.1478-1913.2000.tb03686.x page 158

¹² Hermansen (2000), page 158

¹³ Curtis (2002) Page 20.

¹⁴ Marcia Hermansen (2014) “American Islamic Movements” in *The Oxford Handbook of American Islam*, Yvonne Y. Haddad and Jane I. Smith, editors, Oxford, UK, Oxford University Press, page 132-133.

¹⁵ Ibid.

American Muslims and American Muslims in Sufi movements, there is potential for more cooperation with non-American Muslims such as Turkish Muslims and scholars. Unnecessary emphasis of Arabic at the expense of indigenous language and unnecessary rejection of indigenous culture can prove to be a barrier to cooperation. Scholars of Maturidi can draw attention to and remind a wider population of Muslims of the non-necessity of this language and culture barrier, emphasizing increased cooperation with indigenous North American Muslims.

As a special emphasis for Turkish scholars and Muslims who might take an interest in the successful representation of Turkish Islam, this utilization of Maturidi's opinion can be of particular interest. Turks and Turkey have been the target of anti-Turkish sentiment and propaganda for more than a century.¹⁶ This is an old Turcophobia. Together or merging with this pre-existing Turcophobia, a new Islamophobia has also been emerging in a planned and calculated way on the part of a warren of Islamophobic groups and networks.¹⁷ The danger for Turks is that the old Turcophobic sentiments will be made much worse by newer Islamophobia in North America. This gives good reasons for Turkish Muslim scholars to take an interest in cooperating with Western and American Muslims, to remove unnecessary barriers to cooperation and work towards a true representation that will achieve peace-building and peaceful coexistence.

Bibliography

Ihsan Bagby, "The American Mosque 2011: Report Number 1 from the US Mosque Study 2011: Basic Characteristics of the American Mosque: Attitudes of Mosque Leaders," Council on American Islamic Relations, Plainville, Indiana, January 2012.

Phillip Bruckmayr, "The Spread and Persistence of Māturīdi Kalām and Underlying Dynamics," *Iran & the Caucasus*, Vol. 13, No. 1 (2009), pp. 59-92 published by Brill Publishers, Leiden, Netherlands.

Anwar G. Chejne, "Arabic: Its Significance and Place in Arab-Muslim Society," *Middle East Journal*, Vol. 19, No. 4 (Autumn, 1965), pp. 447-470

"Confronting FEAR: Islamophobia and Its Impact on the United States," Council on American Islamic Relations/ UC Berkeley Center for Race and Gender, Washington DC and Berkeley CA, 2016

Wajahat Ali, Eli Clifton, Matthew Duss, Lee Fang, Scott Keyes, and Faiz Shakir. "Fear, Inc. The Roots of the Islamophobia Network in America," Center for American Progress, Washington, DC, August 2011

Edward E. Curtis IV, "Islam in Black America: Identity, Liberation, and Difference in African-American Islamic Thought," State University of New York, Press, Albany, New York, 2002.

Robert Dannin, *Black Pilgrimage to Islam*, Oxford University Press, New York, New York, 2002.

Marcia Hermansen, "Hybrid Identity Formations In Muslim America: The Case of American Sufi Movements," *The Muslim World* Volume 90 , Spring 2000, page 158, DOI: 10.1111/j.1478-1913.2000.tb03686.x

Marcia Hermansen, "American Islamic Movements" in *The Oxford Handbook of American Islam*, Yvonne Y. Haddad and Jane I. Smith, editors, Oxford, UK, Oxford University Press, 2014,

¹⁶ This is described by Justin McCarthy (2010) "The Turk in America: Creation of an Enduring Prejudice", The University of Utah Press, Salt Lake City, Utah.

¹⁷ See Wajahat Ali, Eli Clifton, Matthew Duss, Lee Fang, Scott Keyes, and Faiz Shakir (2011) "Fear, Inc. The Roots of the Islamophobia Network in America," Center for American Progress, Washington, DC, August 2011; See also "Confronting FEAR: Islamophobia and Its Impact on the United States," Council on American Islamic Relations/ UC Berkeley Center for Race and Gender, Washington DC and Berkeley CA, 2016.

Muammer Iskenderoğlu, "Maturidi", in Oliver Leaman, editor, *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Bloomsbury Publishing, London, UK, New York, NY, 2006, 2015.

Henri Lauziere, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Columbia University Press, New York, New York, 2016

Justin McCarthy, *The Turk in America: Creation of an Enduring Prejudice*, The University of Utah Press, Salt Lake City, Utah, 2010.

Ulrich Rudolph, *Al-Mâturîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarqand*, Translated by Rodrigo Adem, Brill Publishers, Leiden, Netherlands, 2015

Jane I. Smith, *Islam in America*, Columbia University Press, New York, New York, 1999.

Tahir Uluç, İmam Maturidi Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar in "Günümüz İslam Dünyası'nda Meseleler ve Çözüm Yolları", Uluslararası Sempozyum Bidiriler," 10-12 Ekim 2016, Şen Yıldız Yayıncılık, İstanbul, pages 368-398.

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN TE'VİLATÜ'L-KUR'AN ADLI ESERİNDE MÜŞKİL AYETLERİ TELİFİ

The Ta'lif Of So-Called Contradictory Ayats in al- Mâturîdî's
Book Entitled Ta'wilat al-Qur'an

Süleyman PAK¹

Özet

Ebû Mansur el-Mâturîdî ehl-i sünnet ekolünün temel düşünce sistemine çok önemli katkılar yapmış büyük bir âlimdir. O bıraktığı eserler yanında oluşturduğu düşünce sistemiyle günümüze kadar gelen süreçte büyük kitleleri etkilemiş ve etkilemeye de devam etmektedir. Bu büyük âlimin bize bıraktığı düşünce sisteminin yapısal özelliğini kavramaya yarayan Te'vilatü'l-Kur'an adlı tefsiri bu açıdan hiç şüphesiz çok önemli bir kaynaktır.

Müşkilü'l-Kur'an, ayetler arasında zahirde var gibi görülen çelişki vehmini ortadan kaldırmada başvurulan yöntemler üzerinde duran bir usul ilmidir. Ayetler arasında var gibi görülen bu arızı durumun ortadan kaldırılması için gerekli açıklamalara ihtiyaç duyulmaktadır. İslam âlimleri problemin çözümünde nesh, cem' ve telif yöntemini kullanmışlar ancak, bazıları Kur'an'ın bütünlüğü açısından bu konuda neshin uygun olmadığını, sadece cem' ve telif yönteminin doğru olacağını söylemişlerdir. İmam Mâturîdî'nin kullandığı yöntemler, çözüm önerileri ve ileri sürdüğü akli yorumlar incelendiğinde onun konuya dair görüşleri de tespit edilmiş olacaktır. Buradan hareketle bu çalışmada Mâturîdî'nin, zahirde görülen ayetler arası ihtilaflı durumları gidermede nasıl bir usul takip ettiği ve ayetlerin bütünlüğünü ispata yarayan yaklaşımları ele alınacak ve kullandığı akli yöntemler tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, Te'vilatü'l-Kur'an, tearuz, telif, müşkil.

Abstract

Abu Mansur al Mâturîdî is an important scholar who significantly contributed to sunni thinking system by using the method of reasoning. His works and his established thought system has been affecting the people interested in islamic sciences. Ta'wilat al-Qur'an is one of his valuable books which contribute to our understanding of his thinking system. It is necessary that we determine Mâturîdî's contributions to Qur'anic interpretation by examining his tafsir to understand his views about Qur'an and tafsir.

Mushkil al-Qur'an is a science which examine the problems about so-called contradictory ayats. We need the explanations regarding to solve the problems about so-called contradictory ayats. By doing this, we apply to evidences related to aql (reasoning) and naql (evidences). Islamic scholars applied to the method of naskh, ta'lif and collection to solve the problems but some scholars preferred to use only ta'lif and collection. We can determine the views of al Mâturîdî about any topic by collecting his remarks and interpretations under the same title. In this article, we will analyze the method of al Mâturîdî to solve the problems about so-called contradictory ayats, his views on the integrity of ayats and his rational methods.

Keywords: Mâturîdî, Ta'wilat al-Qur'an, contradiction, compilation, difficult.

¹ Yrd.Doç.Dr.,Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, suleyman.pak@gop.edu.tr

Giriş

Müşkilü'l- Kur'an², muhataptan kaynaklanan bazı nedenlerden dolayı lafzın zahirinden hareketle ayetler arasındaki anlam bütünlüğünün kavranamaması sebebiyle oluşan çelişki vehmini gidermek için gerekli olan yöntem ve açıklamaları konu alan bir Kur'an ilmidir.

Kur'an'ın ilahi bir kelim olması hasebiyle içerisinde anlatılan hususların gerçekliği hakkında en küçük bir bilgi yanlışlığının bulunması doğası gereği mümkün değildir. Allah sonsuz ilme sahip, zatı ve sıfatlarıyla bütün olumsuz nitelermelerden uzak bir Malik olması dolayısıyla onun kelamı bilgiye, yoruma, akli kapasiteye dayalı ve kişiden kişiye değişen, bu nedenle de gelişmelere göre yeniden şekillenen beşer sözü ile kıyas edilemez. Çünkü eşyanın hakikati insana bilgi ve birikimi kadar görünmekte, bu da zamanın getirdiği yeni durumlara göre değişim geçirmektedir. Bu nedenle herhangi bir sınırlama taşımayan ilahi kelamın doğası muhatabı göz ardı etmeyecek şekilde mutlak hakikatleri içinde barındırmaktadır. Bu gerçekler, bazen muhkem ve mufassal bazen de edebi incelikleri içinde barındıran ifadelerle mücmel, mübhem ve müşkil şekilde anlatılmaktadır. Nitekim ilahi kelamın kendine özgü bir anlatım biçimi bulunmaktadır. Kelamın muhatabı insan bu özgünlüğü hesaba katmalı, anlama sürecinde kendisine gerekli olan donanıma sahip olmalıdır.

İslam'ın ilk dönemlerinden bu yana sözü edilen anlama çabası doğrultusunda âlimler ayetler arasında anlaşılma gücünü çekilen hususları incelemişler ve bu alanda kıymetli eserler telif etmişlerdir. Bu çalışmalar bir taraftan Müslümanların müşkil ayetleri anlama çabasına katkı sağlamış, bir taraftan da Kur'an'a yöneltilen art niyetli eleştirilere cevaplar vermiştir.

İmam Mâturîdî telif ettiği Te'vilâtü'l-Kur'an³ adlı tefsire dair eserinde yeri geldikçe bu tür ayetleri tevil ederek Kur'an'ın anlam bütünlüğü içerisinde izah etmiştir. Bu açıklamaları yaparken de büyük oranda Taberi'den yararlanmış olduğu görülmektedir. Bu çalışmada müellifin yaklaşımı ve çözüm yöntemleri örnekler yardımıyla incelenecektir.

Müşkil ayetleri telifte iki yöntem takip edilmektedir. İlki cem ve telif, ikincisi de nesh yöntemidir. Âlimler ayetler arasında telif imkânı bulunduğunda nesh gidilemeyeceğini söylemektedir. Mâturîdî, hakkında nesh vaki olduğu ileri sürülen ayetlerle ilgili telif imkânı varsa tercihini bu yönde kullanarak açıklamalar yapmış, ancak yine bu konuda klasik nesh yaklaşımını benimsemiş ve bu tür ayetleri genelde nesh yöntemiyle açıklamıştır.

1- Mâturîdî'nin Cem' ve Telif Yöntemiyle Müşkil Ayetleri Açıklaması:

Ayetlerin arasında zahirde var gibi görünen tearuz ve tenakuz durumunu ortadan kaldırmada başvurulan yöntemlerden biri cem' ve telifdir⁴. Cem' ve telif bu durumda olan ayetleri anlam bakımından ele alıp onların arasında herhangi bir zıtlığın bulunmadığını göstermektedir. Kur'an'da tutarsızlık bulunmadığını gösteren ayetler bulunmaktadır (Nisa, 4/82; Bakara, 2/1; Kehf, 18/1). Nitekim insan elinden çıkan eserlerde görülebilecek bu tür olumsuzlukların ilahi kelamda bulunması düşünülemez.

İmam Mâturîdî tefsire dair eserinde ayetleri tevil ederken parçacı bir yapı ile değil bütüncül bakışla onları değerlendirmekte (Kırca,127), ayrıca üzerinde durduğu konu ile ilgili

² Konu ile ilgili geniş bilgi için bakınız: Süleyman Pak, Müşkilü'l-Kur'an, (basılmamış doktora tezi) Konya,2000; Abdurrahman Çetin, Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi, Dergah Yay., İstanbul 2012, s.285 vd.; Muhsin Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, İFAV, İstanbul,1998,s.166-173;Yusuf Işıcık, Kur'anı Anlamada temel İlkeler, Esra Yay.,Konya 1997,s.53 vd.

³ Te'vilâtü'l-Kur'an'ın özellikleri hakkında yapılmış iki çalışma için bkz. Süfyan Musa İbrahim Halil, Tefsîru Ebi Mansûr el- Mâturîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sünne), Dirâse, Menhecîyye, Tahlîliyye, Camiatü Yermûk, 2009; İmam Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el- Mâturîdî, Te'vilâ'tü'l-Kur'an, (Tah. Mecdî Bâsellûm) Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, 3- 343(Mukaddime kısmı).

⁴ Bu yöntemlerle ilgi geniş bilgi için bkz: Süleyman Pak, "Ayetlerde Çelişki Bulunduğu Vehmini Gidermede Kullanılan Yöntemler ve Bunların Değerlendirilmesi" Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, Tokat, 2013, 2. Sayı, s. 112-128; İsmail Lütfi Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul,1996, s.163.

diğer ayetleri de delil olarak vermektedir. Bu yaklaşım müşkil ayetler arasındaki anlam bütünlüğünü gösterme açısından son derece önemlidir. Tefsire dair eserlerde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri şeklinde tasnif edilen hususun bu eserde açık ve zengin bir şekilde işlendiği görülmektedir. Anlama güçlüğü çekilen ayetlerin kendi içinde veya başka ayetlerle arasındaki tearuz vehmini gidermede kullanılan bu yöntem ise ayetler arasında anlam bütünlüğü bulunduğunu gösterecek açıklamalar sunmaktadır. Müellifin eserinde bu bütünlüğün mevcudiyeti bariz bir şekilde görülmektedir. Şimdi bu konuyu ayetlere getirdiği açıklamalarla örneklendirelim:

a- Hesap Anında Nesep Bağının Kaldırılması:

Müminun 101 “*Sûra üflendiği zaman artık aralarında akrabalık bağları kalmamıştır; birbirlerini de arayıp sormazlar.*”⁵

Saffat 27 “*(İşte bu duruma düştükleri vakit) onlardan bir kısmı, diğerlerine yönelir, birbirlerini sorumlu tutmaya çalışırlar.*”

İlk ayette kıyametin kopmasının ardından insanlar arasında hiç bir akrabalık bağının kalmayacağı beyan edilirken, ikinci ayette dünyada iken yaptıkları işlerle ilgili tartışma içerisinde olacakları yani daha önce tanışan insanların akıbetleri ile ilgili karşılıklı birbirlerini suçlamaya kalkışacakları haber verilmektedir. Zahirde iki ayet arasında bir çelişkinin varlığı sezilmektedir. Bu durumda ayetlerin ne kastettiği ve nasıl bir anlam ifade ettiği açıklamaya muhtaç görünmektedir. Bu da insan kaynaklı bir anlama meselesidir ve dolayısıyla konu ile ilgili bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaktadır.

İmam Mâtürîdî bu iki ayetle ilgili yaptığı açıklamalarla sonuçta ayetlerin bir çelişki barındırmadığını göstermektedir. Ona göre, ayetlerde anlatılan konu bütün insanlar hakkındadır ve bu da uzun bir dönemi kapsayan ahiret hallerinin farklı yerlerinde ve dönemlerinde meydana gelecektir. İbn Abbas (Taberi, 2000, 19/71) ve diğerlerinin dediği gibi ayetlerde geçen olayların aralarında zaman farklılığı bulunması sebebiyle insanlar ahirette bir yer ve zamanda sorgulanmazken, başka bir yer ve zamanda ise sorguya çekileceklerdir. Bazıları bu çekişmenin insanlarla cin ve şeytanlar arasında olacağını söylemişlerdir. İnsanların, cin ve şeytanlara yönelik olarak ileri sürdükleri kendilerini onların yoldan çıkardığı iddiası karşısında onlar da imanı asıl kendi arzu ve istekleriyle terk ettiklerini, bu konuda herhangi bir zorlamaya maruz kalmadıklarını söyleyeceklerdir. Bu durum tıpkı insanın şeytanla aralarındaki münazara ve mücadeleye benzemektedir ki (İbrahim, 14/22; A'raf, 7/39) bunun anlamı ‘biz sizi delilsiz ve nedensiz çağırdık siz de uydunuz’ demektir (Mâtürîdî, 2005, 8/556-557).

Eğer ayet kâfirler hakkında olup özel bir durumu ifade ederse, o zaman burada iki husus ortaya çıkmaktadır: Birincisi “felâ ensâbe” den, şayet nesep kaldırılmayacak olsaydı o zaman bir kısmının başka bir kısımla kendileri dışındaki kimselere karşı yardımlaşmaya kalkışabileceği anlaşılırdı. Nitekim onlar dünyada birbirlerine destek ve yardıma aracı oluyordu. Ayet ahirette nesep bağı kesilerek onların bu yardımlaşmasının ortadan kaldırılacağına işaret etmektedir. Araplar soy ve akrabalık bağları bakımından birbirlerine karşı övünürlerdi ve bu sebeple akrabalar birbirlerine yardım eder, dayanışma içinde olurlardı. Ayet bu durumun ahirette kendilerine bir fayda vermeyeceğini ve bu bağın ortadan kalkacağını bildirmektedir.

İkincisi, kıyamette aralarındaki nesep bağının kalkacağı bildirilmektedir. Çünkü o günün dehşeti ve korkunçluğu sebebiyle insanlar kendi halleri ile meşgul olacaklar, başkalarını unutacaklar bu sebeple de kendi dışındakilere bakacak durumları kalmayacak, diğerlerine sahip çıkmaya kalkışamayacaklar, hatta onlardan kaçacaklardır. Bütün bu durumlar kıyametin korkunçluğu ve zorluğu sebebiyledir, o esnada herkes kendi başının çaresine düşmüştür. Yakını bile olsa kendi işleri ile meşgul olması sebebiyle onlarla ilgilenemeyecektir.

⁵ Ayet mealleri TDV. ve DİB. yayılarından alınmıştır.

Bu açıklamaların ardından Mâturîdî konu ile ilgili tercihini bütün insanların kastedilmiş olmasından yana kullanmakta, ayette farklı yerler ve zamanlar kastedildiğini beyan etmektedir. Yani bir yer, zaman ve konuda soruşurlar başka bir mekân, an ve hususta soruşmazlar⁶.

Müellif ayetin açıklaması bağlamında Resulullah'tan gelen bir hadise de yer vermektedir: O, 'bütün nesepler ortadan kalkacak benimki hariç' (Ahmed b. Hanbel, 1991, 4/323) buyurmuştur. Haberde geçen neseplere hakkında farklı yorumlar ileri sürülmüştür:

a- Kendi gerçek nesebi ki o zaman anlamı şefaati bunlara olur başkasına olmaz, demektir.

b- Nesepten maksat bütün inananlardır, yani kendisine tabi olan herkes ona intisap etmiş demektir. Bu durumda anlam 'benim şefaatin dışındaki bütün şefaathler kaldırılmıştır' demek olur. Bu da şefaatin getirdiği dini kabul etmek suretiyle ona uyan ve intisap eden herkes hakkında olacağı anlamına gelir (Mâturîdî, 2005, 7/495-496).

c-Ahirette İnsanların Sorguya Çekilmesi İle İlgili Hususlar:

Saffat 24: "(Allah, meleklerine emreder:) Zalimleri, onların aynı yoldaki arkadaşlarını ve Allah'tan başka tapmış oldukları putlarını toplayın. Onlara cehennemin yolunu gösterin. Onları tutuklayın, çünkü onlar sorguya çekilecekler!"

Hicr 92-93: "Rabbin hakkı için, mutlaka onların hepsini yaptıklarından dolayı sorguya çekeceğiz."

Araf 6: "Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz!"

Enbiya 23: "Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir."

Bakara 174: "... Kıyamet günü Allah ne kendileriyle konuşur ve ne de onları temiz çıkarır. Orada onlar için can yakıcı bir azap vardır."

Rahman 39: "İşte o gün insana da cine de günahı sorulmaz."

Yukarıdaki ayetlerin bir kısmında insanların hesaba çekileceği beyan edilirken bir kısmında da sorguya çekilmeyecekleri ifade edilmektedir. Görünürde ayetler arasında bir tearuz bulunduğu düşüncesi akla gelmektedir. Mâturîdî bu ayetlerle ilgili yaptığı açıklamalarda ayetlerin anlam yönüyle aralarında çelişki vehmine yol açacak bir durum olmadığını göstermektedir. Örneğin, ilk ayetteki durdurma emri hesap görme içindir. Mes'ûlûne, muhâsebûne anlamına gelmektedir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayette kıyamet günü hesabın dışında farklı durakların bulunduğu, insanların her bir durakta şu kadar yıl bekletilecekleri aktarılmakta ve ardından bu ayeti okuduğu haber verilmektedir. Bu da insanlar arasında belli bir zamanda hesaplaşmanın yapılacağını göstermektedir. Nitekim A'raf suresi 38-39. ayetlerde hesaplaşma sırasında aralarında husumet, tartışma ve uzlaşma gibi durumların olacağı haber verilmektedir (Mâturîdî, 2005, 8/555).

Rahman suresi 39. ayetin tevili ile ilgili farklı yaklaşımları nakletmekle yetinen Mâturîdî, konunun anlaşılması hususunda bunları yeterli bulmuş olmalı ki daha fazla bir açıklamaya ihtiyaç duymamıştır. Nitekim yapılan yorumlardan da anlaşılacağı üzere ayetler arasında herhangi bir uyumsuzluk bulunmamaktadır. Aksine mana bakımından birbirlerini desteklemektedir. Ayetle ilgili şu görüşler ileri sürülmüştür:

1-İnsan ve cinler başkalarının yaptıklarından değil, sadece kendi işledikleri amellerden sorguya çekilecektir. Tıpkı birinin dalâletinden başkalarının sorgulanmayacağı gibi. Ancak birinin dalâlete düşmesinde etkili olmuşsa o zaman dâlile yaptıklarından, mudille de onu dalâlete sürüklemesinden sorulacaktır (Fussilet, 41/29).

2-Ne cinlere insanlardan ne de insanlara cinlerden işledikleri günahlarla ilgili sorulacaktır. Her topluluk kendi yaptıklarından sorgulanacaktır.

3-Buradaki kendilerine yöneltilen soru haber alma veya neler yaptığını öğrenme amaçlı bir soru değildir. Aksine onlara 'bunu yapan sen değil miydin?', denilerek, niçin yaptığı ile ilgili kendilerinden deliller talep edilecektir. Yani işlerin türünü değil, bunları niçin

⁶ Mâturîdî, Saffat 27. ayeti de bu açıklamalarına delil getirmektedir.

yaptığının gerekçesi sorulacaktır. Çünkü her inanış ve tutulan yolun bir gerekçesi bulunur ve yapılanlar bu amaç doğrultusunda gerçekleşir.

4-Onlara günahlarından sorulmayacak, çünkü yüzlerinin kararmış ve gözlerinin mavileşmiş olması gibi alametlerden halleri fark edilecektir. Nitekim Kur'an'da kâfirlerin vasıfları (Abase, 80/40; Âl-i imran 3/106) bu şekilde anlatılmaktadır. Buna karşılık müminlerin sahip olduğu üstün özellikler de yine ayetlerde zikredilmektedir (Kıyame, 75/22-23; Âl-i imran, 3/107).

5-Meleklerle mücrimlerden sorulmaz. Çünkü onlar simalarından tanınacaktır (Naziat, 8-9; Nisa, 4/47; Mâturîdî, 2005, 9/477; Taberi, 2000, 23/52).

Hicr 92-93. ayette geçen 'Lenes'elennehüm ecmain' ifadesinin açıklaması ile ilgili olarak farklı görüşlere yer veren Mâturîdî, burada kastedilenlerin yaratılmış olanların tamamı olduğunu nakletmekte ve aşağıda tevili verilen A'raf 6. Ayete, yani insanların hepsinin sorgulanacağına gönderme yapmaktadır. Nitekim Peygamberlere risaletin tebliğinden, gönderilen toplumlara da bu çağrıya icabet edip-etmediklerinden sorulacaktır.

Bazıları, onların Kur'an'ı alaya alanlar, Resulullah ve ashabı ile istihza edenler olduğunu, kendilerine yaptıklarının delilleri sorulacağını, resulü ve getirdiği kitabı inkâr ederek ona sihir demeleri, yalanlamaları, kehanetle itham etmeleri, Allaha iftira atmaları sebebiyle kötü muamelelerinin sonucunu yüklenmiş olacaklarını söylemektedir. Bu yüzden onlara ne yaptıkları, hangi işi işledikleri sorulmayacak, çünkü bunların hepsi zaten kitapta yazılı olacak ve onları okuyacaklardır (İsra, 17/14; Taberi, 2000, 17/150). Nitekim ayette geçtiği gibi, vaidle yemin birlikte kullanılırsa, cezada en son noktayı ifade etmektedir (Mâturîdî, 2005, 6/466).

A'raf 6'da resullere ve kendilerine gönderilene karşı yaptıklarından sorulacağı beyan edilmektedir. Rahman 39 ve Enbiya 23. ayetlerini birlikte değerlendiren Mâturîdî konu ile ilgili farklı ifadelerin ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Ona göre kişilere yaptığı işin çeşidi ve mahiyeti değil de (Mü'min, 40/84) hangi gerekçe ile günahı işlediği sorulacaktır. Ya da ahiret sürecinin bir merhalesinde sorulacak, başka bir yerinde ise soru sorulmayacaktır. Başka bir ifadeyle günahı işleyene sorulacak bir kişiye başkasının işlediği günahtan sorulmayacaktır. Ahirette işler dünya hayatındakinden farklı olacaktır. Dünyada bazen birinin işlediği suçtan başkaları da hesaba çekilmektedir. Ahirette ise her kişi kendi yaptıklarından sorumlu olacaktır. Ayetteki "sorulmaz" ifadesi her şey açığa çıktıktan sonra şeklinde de anlaşılabilir. Bu durumda tekrar kendisine sorulmasının bir anlamı kalmamış olacaktır. Öyleyse kendisi gizli kalan hususlardan hesaba çekilecektir. Nitekim melekler açıktan yaptıklarını kayıt altına almışlardı (Kaf, 50/18). Zaten soru da itiraf etme amacıyladır. Bundan sonra daha da soru sorulmaz (Mâturîdî, 2005, 4/359).

Ayette resullere sorulması hususu kendilerine tebliğ vazifesi ile ilgili görevlerini tebliğ edip-etmedikleri ile ilgili olacaktır. Onların ümmetlerine de tebliğin kendilerine ulaştırılıp-ulaştırılmadığı hakkında sorulacaktır. Bu da elçilere bir şahitlik anlamı taşımaktadır (Bakara, 2/143). Bu arada başka bir yorum da şudur: meleklerle ve elçilere karşılıklı olarak risalet görevlerini yerine getirip getirmediği ile ilgili soru sorulacaktır. Elçilere davet ettikleri dine ümmetlerinin icabet edip-etmedikleri de ayrıca sorulacaktır (Maide, 5/109; Kasas, 28/65. Mâturîdî, 2005, 4/360).

Bakara 174. Ayetle ilgili olarak İmam Mâturîdî şöyle bir yoruma yer vermektedir: İsrailoğullarının kendi kitaplarında mevcut olan Resulullah'ın risâleti ve onun özelliklerine dair bilgilerle birlikte, üzerlerine uygulanması emredilen cezalarla ilgili hadleri gizlemeleri sebebiyle onlarla Allah ahirette hayır kelamı ile yani güzel bir sözle konuşmayacak, başka bir kelamla yani azarlamayla konuşacaktır (Müminun, 23/108). Ya da onlara gazap etmesi sebebiyle kendileriyle konuşmayacaktır (Mâturîdî, 2005, 1/632).

Enbiya 23 ayetle ilgili olarak da şunları söylemektedir: Mâturîdî Allah'ın yaptıklarından sorumlu olmadığını yani herhangi bir hesap verme durumunun bulunmadığını işlerken ayette geçen ifadede üç ihtimal bulunduğunu söylemektedir: 1- O ne yaparsa kendi mülkünde ve saltanatında yapar, ancak başkasının mülkünde ve saltanatında bir şey yaparsa o

zaman yapan kimseye soru sorulur. 2- O her işinde hikmet sahibidir ve bu yüzden hiçbir işi hikmet dışında meydana gelmez. Fiilinde sefihlik görülen birine yaptığı ile ilgili sorulur. Bu sebeple hikmet sahibi birine 'niçin böyle yaptın' diye sorulmaz. 3- Eğer yaptıklarından dolayı sual ihtimali bulunursa o zaman emir-nehiy olasılığı söz konusu olur, 'Şöyle yap! Böyle yapma!' diye ki bu da muhaldir. Çünkü bir konuda emir sabit olsa o zaman bu emir ihtiyaç talebi anlamına gelirdi. Kendinden üstün olan birine emir, ihtiyaç talebi demek iken, aşağısında birine ise yerine getirmesi gereken bir görev olur (Mâturîdî, 2005, 7/335).

c- Taaddüd-ü zevcât ve Tek Eşlilikle ilgili Ayetlerin Telifi:

Nisa 3: "Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur."

Nisa 129: "Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocası hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir."

Mâturîdî'ye göre ayetteki haksızlık yapmaktan korkulması durumunda tek kadınla evli kalma⁷ hususu bir emir olmayıp bu konuda çözüm hedefli bir yol gösterme ve müminleri terbiye etme amaçlıdır. Bir kişi adaletsizlikten korksa bile birden fazla kadınla evlenmesinin caiz olduğunu söyleyen Mâturîdî, bu durumun boşadığı kadına adil davranması emredilen bir kişinin tekrar onu nikâhlaması gibi olduğunu ve eğer bu kişi eşine karşı adil davranmadığı takdirde günahkâr olmakla birlikte evliliğinin geçerli olduğunu beyan etmektedir.

Ayette adaletsizlikten korkma, kişinin eşine ayırması gereken özel zaman, görüşme ve buluşma sırası, nafaka gibi hususlarda haksızlıktan endişe etme anlamında olup bu durumda tek eşle yetinme tavsiye edilmiştir. Nitekim eşler için adalet ilkesi çerçevesinde yerine getirilmesi gereken sorumluluklarla, cariyelerine karşı efendisinin mükellef tutulma şartı bulunmamaktadır. Ayrıca cariyelerde sayısal bir sınırlama da yoktur.

Mâturîdî, haksızlık yapmaktan korkulması durumunda tek kadınla evlenme ile ilgili yukarıda beyan edilen konularda âlimlerin adaletin sağlanmaması halinde de kişinin tek kadınla evli kalmasının gerekli olmadığı kanaatine sahip olduklarını nakletmektedir. Buna gerekçe olarak da cevaza sebep olan şeyin zikredilen korkuda belli bir sınırın olmamasını ve bundaki ölçünün bilinmemesini göstermektedir. O, tam olarak tecelli edip etmediği hususunda adalette bile az olsa bir korku bulunduğunu, dinin, korku ve ümit arasında bir konumda durduğunu söylemektedir. Nitekim Allah bir şeyi helal kılmak için insanların mahiyetini bilemediği bir şartla onları sorumlu tutmaz (Mâturîdî, 2005, 3/7- 13).

Nisa 129. ayet ile ilgili olarak Mâturîdî, burada sözü edilen adil olma konusunda ne kadar hassas davranılsa da eşler arasında adaletin sağlanamayacağını düşünmektedir. Buna göre ayetler arasında çelişki vehmini Mâturîdî şu açıklamalarla gidermiştir: İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre kalpteki sevgiyi eşit olarak paylaşırma hususunda eşler arasında adil olmaya ne kadar çabalanırsa çabalansın yine de bu başarılamayacaktır. Tamamen birine kapılıp diğer eşlerin geçimini sağlama ve günleri aralarında adil bir şekilde taksim etme hususunda birine karşı meyli diğerlerine haksızlık yapmaya yol açmamalıdır. Buradaki adaletten maksat eşler arasında her birinin hakları ile ilgili eşit muamelede bulunmaktır. Ancak insanın sevgi hususunda eşitliği sağlaması imkânsızdır. Nitekim insan sevginin paylaşımı gibi zorda kaldığı durumlardan sorumlu değildir. Sevgi insanın kalbinde var olan ve kontrolü imkânsız bir duygudur. İnsan ancak tercih imkânı olduğu hususlardan sorumlu tutulmaktadır. Bu durumda insan sevgi gibi kalpte var olan ve iradesi dışındaki hallerde eşit davranma gücüne sahip olmadığı için bununla mükellef değildir. Ayette işaret edilen, günlerin

⁷ Konu ile ilgili farklı bir yaklaşım için bkz. Mustafa Öztürk, Kur'an-ı Kerim Meali, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s.112, 3 numaralı dipnot.

paylaşımı ve nafakanın temininde adaletten ayrılınılmaması, birine karşı duyulan sevginin diğerlerinin haklarını ihmale yol açmaması gibi durumlarda dikkatli olunması hususudur. Ayrıca bazılarının evli olup-olmadığı belli olmayacak şekilde ortada bırakılmaması, onların hukukunun korunması, maddi hususlarda adil ve eşit davranılması ancak kişinin sevgi gibi elinde olmayan hususlarda eşit davranmakla mükellef tutulmaması gibi hususlar da beyan edilmiştir (Mâtûrîdî, 2005, 4/67-69).

d-İnsanların Sarhoş Görünmesi:

Hac 2 “...İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değildirler. Ne var ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir.”

Bu ayetin öncesinde kıyamet esnasında yaşanacak olan korkunç hallerin tasviri yapılmakta ve ardından da insanların içki içmedikleri halde sarhoş gibi görünmesinden bahsedilmektedir. Bakanın onları sarhoş görmesi ile sarhoş olmamaları arasındaki anlam bütünlüğü nasıl sağlanacaktır? Mâtûrîdî bu ayetin kendi içindeki müşkili şu açıklamalarla gidermektedir: Bu ayette insanlar sanki sarhoşmuş gibi görünmektedir. Hâlbuki sarhoş olmadıkları halde onları sarhoş gibi görmek mümkün değildir. Çünkü onlar hakikatte sarhoş değildirler. Burada anlatılan şey görenin konumunu kuvvetlendirmektedir. Çünkü onların tamamı sarhoş olsaydı görenin de aynı durumda olması gerekirdi. Kendisi sarhoş olan aynı durumdaki başka insanların sarhoşluk halini göremezdi. Bu ayette Allah elçisine hitap etmektedir. Çünkü başkalarında olan korku onda bulunmaz. Nitekim bu hal temsil kabilinden olup onunla gerçeklik amaçlanmamıştır (Mâtûrîdî,2005, 7/388). Bu durumda ayet insanların kıyametin dehşeti karşısında büyük bir korkuya kapılacaklarını ve sarhoşun hali gibi ne yaptığını bilmez bir vaziyette sağa sola düşe kalka kaçışacaklarını haber vermektedir.

e-Bir Fiilin Allah'a veya İnsanlara İzafesi:

Enfal 17: “(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Mü'minleri, tarafından güzel bir imtihanladanemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”

Mâtûrîdî bu ayeti, kulun bir işi yapmayı irade etmesi ve ona yönelmesinin ardından Allah'ın fiili yaratması şeklindeki ehl-i sünnet yorumuna göre açıklamaktadır. Ona göre ayette fiillerin gerçek sahibinin Allah olduğu, O dilemedikçe hiçbir işin gerçekleşmeyeceği, görünürde her ne kadar davranışlar insandan çıksa da onları iradesiyle yaratanın Allah olduğu sonuçta öldürme ve atmanın Onun iradesi doğrultusunda gerçekleştiği murat edilmektedir. Yani ayette silahın isabet etmesiyle meydana gelen yaralama ve ardından o kişinin ruhunun alınması işinde silahın isabetini ve canın çıkmasını hakikatte gerçekleştiren aslında Allah'ın olduğu beyan edilmektedir.

Mâtûrîdî konu ile ilgili farklı izahlar yapmaktadır:

1- Bir insanın ölümü yani canının alınması ile ilgili fiil yapana değil, gerçekte Allah'a ittir. Aslında bu iş sonuçta O'na dönmektedir. Çünkü buna malik olan O'dur. Mesela her vurma ve yaralama ölümle sonuçlanmaz. Atma da böyledir. İnsanın elinden çıkıp giden her şey atma(remy) değildir.

2- Onlar Allah'ın yardımı ile düşmanlarını öldürdüler. Nitekim bu birinin yardımı ile yapılan işin yardım edene nispet edilmesi gibidir.

Ayette geçen atma fiili ile ilgili olarak anlaşılması gereken şudur: İnsan düşmana karşı silahını çevirip nişan aldığı anda onu karşı tarafa isabet ettiren kişinin bu işi yapması değildir. Nitekim çok iyi nişan alındığı halde karşı tarafa isabet ettirilmeyen atışlar olmaktadır. Ayet işte bu isabet ve sonrasında gerçekleşen yaralama veya ölüm durumuna gerçekte karar verenin Allah olduğuna işaret etmektedir.

3-Müslümanlar düşmanla karşılaşmaya çok fazla istekli olmadıkları halde Allah düşmanlarının kalplerine korku ve zayıflık salmış, sanki onlar ölüme gönderilmişlerdi. Böylece onlara Allah'ın verdiği korku ve zayıflık hissi ile Müslümanları galip getirmiştir. Nitekim Allah hicret sırasında müşriklerin üzerine bir avuç toprak atılarak elçisini onlardan korumuştur.

Ayette Allah'ın her türlü işi kendisine izafe ettiği görülmektedir. Nitekim başka ayetlerde de her türlü hayrı ve güzel işi kendisine nispet etmiştir (Hucurat, 49/17; Bakara, 2/272; Fatiha, 1/6). Burada kullara önemli bir uyarı da bulunmaktadır. Şöyle ki, kul yaptığı her işi ihlasla ve Allah'ın yardımıyla yaptığının bilinciyle hareket etmeli, başarıyı kendine mal ederek kibre düşmemelidir (Mâtûrîdî, 2005, 5/169-171).

f- Kalplerin Ürpermesi veya Sükûnete Ermesi:

Enfal 2: “Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.”

Rad 28: “Onlar, inananlar ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.”

İlk ayette Allah'ın zikriyle kalplerin ürpermesinden haber verilirken, aksine ikincisinde anmakla sükûnete ermesinden söz edilmektedir. Görünürde ayetler arasında bir müşkil bulunmaktadır.

İmam Mâtûrîdî ilk ayetle ilgili yaptığı değerlendirmede, burada söz edilen ürpermenin imanlarının bir gereği olduğunu, müminlerden bu tür bir imana sahip olmaları istendiğini, imanını içinde ve dışında gerçekleştiren müminlerde bu tür bir halin tezahür ettiğini, buna mukabil küfür ve karşı gelme halinin ortadan kalktığını beyan etmekte ve buna Nur suresi 62. ayeti delil getirmektedir (Mâtûrîdî, 2005 5/154).

İmanlarının artması, ayetler kendilerine okunduğunda onların kullukla ilgili işlerinde dayanma güç ve kuvvetlerini artırmakta, münafıklarda ise kin ve kötülüğü ziyadeleştirmektedir. İmanda her saat ve anda bir yenilenme mevcuttur (Mâtûrîdî, 2005 5/154).

İkinci ayette ise kalplerin zikirle sükûnete ermesinden bahsedilmektedir. Burada zikir Kur'an olup müminler onun üzerinde düşünürler, böylece ayetlerin gösterdiği hidayet doğrultusunda hareket ettiklerinde nail olacakları sevapları ümit ederek kalpleri sükûna erer ve mutmain olur. İnkârcılar dünya nimetlerini elde etmedeki tamah ve hırslarının ardından elde ettikleri nimetlerle sevinirken (Yunus, 10/7; Zümer, 39/45) müminler Allah'ı anma sebebiyle kalpleri sevinçle dolar, onlardaki müjdelere umarak mutlu olurlar. Yani müminler Allah'ı zikrederken, kâfirler de ondan başkasını anarken mutlu olurlar.

Müminlerin kalplerinin itminana ermesi, Allah'ın onlara yardım ve koruma vadetmesi, kendilerine nimet, lütuf, azamet ve celalini haber vermesiyle gerçekleşir. Bazıları da mümin Allah'a yemin ettiği esnada onun adını anmakla sükûn bulurken, başkasının üzerine yemin etmekten hoşlanmaz ve rahatsız olur, demişlerdir (Mâtûrîdî, 2005, 6/338).

g-İnsanların Allah'ın Huzurunda Davalaşmaları:

Mürselat 35-36: “Bu, konuşamayacakları gündür. Onlara izin de verilmez ki, özür dilesinler.”

Zümer 31: “Sonra şüphesiz siz kıyamet günü Rabbinizin huzurunda muhakeme edileceksiniz.”

Ayetlere zahiren bakıldığında Mürselat 35-36. ayetlerde insanların hesap sırasında özür beyan etmelerine imkân veren bir konuşmaya kadir olamayacakları, Zümer 31. ayette ise kıyamette muhakeme edilecekleri bildirilmektedir. Muhakeme konuşmadan olamayacağına göre bu ayetlerde anlatılmak istenen durum ne olmalıdır?

İlk ayette geçen konuşamama durumunu Mâtûrîdî, kendilerine faydası olabilecek bir konuşmaya kadir olamama olarak değerlendirmekte, tıpkı dünyada kendilerini Allah'a yaklaştıracak konuşmalara muktedir olmadıkları gibi, ahirette de hayrı söyleyemeyeceklerini beyan etmektedir. Böylece onlar hesap sırasında dünyada iken Allah'a karşı tavırlarına benzer bir muamele ile karşılaşacaklardır (Haşr, 59/19; Taha, 20/125).

Bir kısım alim de bu durumu, bazı konularda konuşacak, bazı konularda konuşamayacaklar veya delille konuşamayacaklar, yalan söyleyecekler, şeklinde yorumlamıştır. Buna Enam suresi 23. ayet delil olarak gösterilmektedir.

Mâtûrîdî, buradaki hususun, ahirette onlardan özür kabul edilmeyeceği ile ilgili olmadığını ifade etmekte, aksine ileri sürecekleri kabul edilecek bir özürlerinin bulunmadığını, yani özür bile bulamayacaklarını söylemektedir (Müddesir, 74/48). Tıpkı şefaathane edebilecek kimseleri olmayıp, onlar için şefaathane edemeyeceği gibi. Mücrimlerin işledikleri günahlar için ileri sürebilecekleri bir özürü olmayınca, özür beyan etmeye imkânları da olmayacaktır (Mâtûrîdî, 2005, 10/386).

Zümer 31. ayette geçen husumetleşmenin iki şekilde anlaşılması gerektiğini söyleyen Mâtûrîdî, bunların ya zulüm ve karşılıklı haklar hakkında ya da kıyamette azabı görünce dünyadaki işlerden dolayı tartışmaya tutuşacakları, fakat gerçek ortaya çıkınca sonuca teslim olacakları ancak bunun kendilerine bir fayda vermediğini göreceklere hususunda olduğunu söylemektedir.

Konu ile ilgili olarak Mâtûrîdî İbn Ömer'den bir haber nakletmektedir: “Biz bu ayetin tefsirini anlamamıştık. Kim kiminle husumetleşiyor? derdik. Ne zaman ki fitneler resulün ashâbı arasında zuhur etti ve yüz yüze vuruşmaya başladılar, işte o vakit bu ayetin bizim hakkımızda nazil olduğunu anladım”.

Yine nakledildiğine göre bu ayet nazil olunca bazı sahabe kendilerinin kardeş olduğu halde nasıl husumetleşeceğini hayretle sormuş, daha sonra Hz. Osman zulüm ve düşmanlıkla öldürülünce bunun onlar hakkında olduğunu o zaman daha iyi anlamışlardı (Mâtûrîdî, 2005, 8/680).

h-Meryem'in Abisi Harun:

Meryem 28: “*Ey Hârûn'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir kimse değildi. Annen de iffetsiz değildi.*”

Ayette Meryem ile Hz. Harun arasında zaman farkı olmasına karşılık onun nasıl kız kardeşi olarak ifade edildiği hususu müşkildir. Mâtûrîdî bu hususta ileri sürülen yorumları sıralamaktadır. Buna göre;

a-Bazıları Musa'nın kardeşi İmran oğlu Harun'un kız kardeşi olduğunu söylemekte ve bunu da Resulullah'tan gelen bir habere dayandırmaktadırlar (Müslim, “Adab”, 9). Mâtûrîdî, bu rivayet sahihse eğer o zaman ayette bahsi geçen kişinin o olduğunu bildirmektedir (Taberi, 2000, 18/86). Ona göre bir konuda nakil varsa teville gerek yoktur.

b-Bir başka görüşe göre Meryem'in babadan bir kardeşi vardı, adı Harun b. Matan'dı ve bunun için ona isnat ederek Harun'un kardeşi dediler.

c-Harun içlerinde yaşayan salih ve ibadete düşkün birisi idi. Meryem'in de ibadetini ve salihane oluşunu ona benzettiler ve ona nispet ettiler (Taberi, 2000, 18/86).

d-İsrailoğulları sevgilerinden dolayı her salih kimseye Harun derdi. Bu sebeple Meryem'i de salihane ve ibadeti sebebiyle bu şekilde çağırıldılar ve ona nispet ettiler (Mâtûrîdî, 2005, 7/233; Taberi, 2000, 18/186- 187). Bu görüşlerden anlaşıldığı üzere ayette geçen Harun'un Hz. Musa'nın kardeşi değil de Meryem'in döneminde yaşayan birisi olma ihtimali daha güçlü görülmektedir.

1- Meleklerin Adem'e Secde Etmesi Meselesi:

Mâtûrîdî, meleklerin Adem'e secde etmelerinin emredilmesi hususunu geniş bir şekilde incelemiş bu konuda ileri sürülen görüşleri değerlendirmiş ve açıklamalar yapmıştır. Ayetlerde secde yalnız Allah'a yapılacağı beyan edilirken buradaki secdenin ne anlama geldiği ile ilgili açıklamaya ihtiyaç duyulmaktadır. Zira ayetler arasında anlam bütünlüğünün bulunması için bu ayetlerin telifi zorunluluk arz etmektedir. Ona göre secde tek başına ibadet anlamı taşımamaktadır. Çünkü yaratıklardan birine yani Adem'e secde edilmesi emredilmekle beraber eğer bu tek başına ibadet anlamı taşıyorsa o zaman her hangi birine ibadet edilmesi de mümkün hale gelirdi. Ayetlerde ibadet edilmeye layık olarak yalnız Allah zikredilmesine karşılık bu durumda Allah'ın dışındaki varlıklar da secde emrinden dolayı mabud olacaktı. Bu aşamada Mâtûrîdî secde kelimesinin ne anlama geldiği hakkındaki açıklamalara yer vermektedir. Buna göre;

a- Ayette geçen secde boyun eğmek anlamına da gelebilmektedir. Bu görüşü desteklemek üzere diğer açıklamalarda da olduğu gibi ayetlerden delilleri sıralamaktadır (Hac

22/18; Rahman, 55/6). O zaman bu boyun eğme de iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi Allah Adem'i bazı özel bilgilerle donatmış, meleklerle de onun bu vasfı sebebiyle kendisine boyun eğmeleri emredilmiştir. Çünkü fazileti ve üstünlüğü bilinen kimseye boyun eğmek tabii bir durumdur. İkincisi, meleklerin kendilerince derece bakımından denk ya da daha aşağı bir konumda olan birine secde ile emredilmeleri kendilerinden daha üstün birine göre ciddi bir imtihandır. Sonuçta emri yerine getirenlerle getirmeyenler ayrılmış olacaktır. İblis gibi emre itaatsizlik edenlere elbette bunun bir yaptırımını olacaktır. Nitekim elçilerin davetine uyanlarla karşı çıkanlar arasında da aynı durum söz konusudur.

b- Ayette geçen secdenin gerçek anlamda olması: Bu durumda da iki farklı seçenekten söz edilebilir: Birincisi, secdenin sadece selamlama mahiyeti taşımasıdır. Başka ayetlerde beyan edildiği üzere cennette melekler bütün müminleri selamlayacaktır (Ra'd, 13/23-24). Adem'i selamlama ise insan adına bir ilki teşkil etmektedir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi bu bir ibadet secdesi değildir. Nihayet selamlama anlamında secde insanlara yapılabildiği halde, ibadet anlamındaki secde Allah'tan başkasına caiz değildir. Bu durumda görünürde insanlara karşı yapılan secde fiili, aslında ibadet yönüyle de Allah için olur. Tıpkı Allah'a yaklaşma niyetiyle onun yarattıklarına iyilikte bulunma gibi. Ailesinin Yusuf'a karşı secdesi de bu anlama gelmektedir (Yusuf, 12/100). İkinci olarak, meleklerin Hz.Adem'e secde etmesi, insanların kabeyi karşısına alarak Allah'a secde etmesi gibidir ki bu durumda gerçekte secde Allah'a yapılmaktadır. Bu şekilde bir secde Hz.Adem'in ilk insan olarak yaratılışındaki üstünlüğünü ve farklılığını gösterme amaçlıdır.

Nitekim yaratılmışlara secde edilmesinin İslam'da yasaklanması hükmü sünnete dayanmaktadır. Zira müşriklerin putlara ibadet kapsamında secde etmesi hususu, sadece Allah'a karşı gösterilmesi gereken bir teslimiyet durumudur. Bu secde ibadet amacı taşımasa bile İslam'da yasaklanmıştır. Mesela bizzat kendisi kötü olmasa bile yapıldığında kötü sonuçlar doğurması ihtimaline karşılık bazı fillerin yasaklanması da böyledir. Putperest birine onur kırıcı bir şekilde davranılmamasının sebebi onun Allah'a karşı edep dışı bir davranışta bulunmasından endişe edilmesi nedeniyledir (Enam, 6/108; Mâturîdî, 2005, 1/419).

i- Meleklerin Adem'in Yaratılışına İtirazı Nasıl Anlaşılmalıdır?

Mâturîdî Hz.Adem ve yaratılışı meselesini işlerken meleklerin olumsuz davranışlardan uzak oldukları yönündeki kanaatin oluşmasında, meleklerin özelliklerinden bahseden ayetlerin (Tahrim, 66/6; Enbiya, 21/26-27; Nahl, 16/50) ve hadislerin belirleyici olduğunu söylemektedir. Ayrıca meleklerin günah işlediğine dair hiçbir elçiden nakledilmiş bir haber de bulunmamaktadır.

Müellif, Bakara suresi 30. ayette bahsedilen meleklerin yeryüzünde bir halife yaratılması hakkındaki itirazları ile ilgili görüşleri sıralamakta ve bu hususta açıklamalara yer vermektedir. Konu ile ilgili ileri sürülen görüşler kısaca şöyledir:

a-Bu meleklerin hatası kabilinden bir durumdur. Çünkü Allah'ın beyanını müteakip onun muradını sorgulama anlamına gelebilecek bir karşılık verme yaratıcıya karşı uygun bir hitap şekli değildir. Ayetin devamında bunun meleklerin bilgisizliğinden kaynaklanan bir durum olduğuna işaret edilmektedir. Nitekim Allah meleklerin bilmediği pek çok şeyi bildiğini beyan etmesinin ardından onları uyarma sadedinde iddialarında ısrarcı iseler o zaman eşyanın adlarını söylemelerini istemiştir. Neticede 32. ayette ifade edildiği gibi meleklerin bu konuda hatalarını anladıkları görülmektedir. Aksi halde meleklerin halife yaratma muradına karşı itirazlarının sonrasında onların eşyanın isimlerini söyleme hususunda imtihana tabi tutulmalarının bir açıklaması olmazdı.

b- Bazı alimler ayette geçen itirazın meleklerle değil İblise ait olduğunu bildirmektedir. Kelimenin 'melekler' şeklinde çoğul olarak gelmesinin hitabet açısından bir olumsuz durumu bulunmamaktadır. Yani tek kişiyi kastederek topluluğa hitap etmede dilsel yönden bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak Mâturîdî İblisin sorusu yüzünden meleklerin uyarılmasının mümkün olmadığını, fakat isyan derecesine ulaşmamış hususlarda ise kınanmanın olabileceğini bildirmektedir.

Mâturîdî bu yaklaşımları zikrettikten sonra kendi değerlendirmesini de şu şekilde yapmaktadır: Meleklerin konu ile ilgili bilgilerinin olmadığı Allah tarafından bilinmekle beraber, bilmedikleri şeyleri onlardan söylemesini istemenin de ilahi hikmete uygun düşmeyeceği noktasından hareketle buradaki durumun meleklerin yaptıkları bir hataya karşılık onların uyarılmasından ibarettir. Nitekim meleklerin hatalarına karşılık bir özür beyanı kabilinden kendilerine öğretilenden başka bir şey bilmediklerini söylemeleri bu kanaati desteklemektedir. Nitekim onların daha önce de bu tür bir yanlış içerisine girmiş olmaları da mümkün gözükmektedir. Mesela, Bakara 33'te Allah göklerin ve yerin gizli durumlarını en iyi bildiğini beyan etmektedir. Bu ifade sadece meleklerin değil, en düşük seviyedeki kâfirlerin bile bildiği bir durum olmasına rağmen onların itirazındaki hikmet, yanlış ve hataya karşı bir uyarı, dikkatli olmalarını istemektir. Nitekim Allah'ın elçileri de tıpkı melekler gibi günah işlemekten korunmuş olmalarına rağmen, zaman zaman zelle türünden hatalar yapmış ve bu hususlarda uyarıya muhatap olmuşlardır. Çünkü melekler ve elçiler kusursuz varlıklar değildir. Sadece Allah her türlü kusur ve hatadan münezzehtir (Âl-i imran, 3/131, İsrâ, 17/74-75; Enbiya, 21/29; Mâturîdî, 2005, 1/413 vd.).

Meleklerin itirazına sebep olan saiklerle ilgili şu ihtimaller ileri sürülmüştür:

a-Melekler Allah katında en değerli olduklarını bu yüzden de hiç kimseyi kendilerinden üstün tutmayacağını zannetmişlerdi.

b-Ateş ve topraktan yaratılanlardan daha bilgili olduklarını düşünmüşlerdi.

c-Kendi ibadetlerinin büyüklüğü yanında cin ve insanlardan asilerin de bulunduğunu bilmişlerdi. Bundan dolayı Allah onları önce ilimle sonra da secde ile imtihana tabi tuttu.

d-Melekler Allah'a ibadet edip onu överken başkasına gerek olmadığı kanaatine sahip olmuşlardı.

e- Allah melekleri koruduğu için onların itirazlarını zelle olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü itirazları soru veya olumsuz değil ispat ifade etmektedir. Soru şeklinde oluşuna göre, ' insanlara bu kadar nimet verilmişken nasıl olur da sana isyan içeren davranışlara meyleder ve sana isyan ederler?' anlamındadır. Bir nevi kendileri verilen nimetlere karşı itaat ve ibadeti tercih etmişken, onların yaptığının şaşılacak bir durum olduğu anlamı taşımaktadır. İspat sadedinde olmasının anlamı, Allah'ın dilediğini yaratması bir zarar veya yarar aranmaksızın tamamen onun iradesi ile gerçekleşir, zatı ve fiilleri bu amaca yönelik değildir. Nitekim başka bir ayette Allah ve resulünün haksızlık edeceğinden endişe ettikleri sorusu da bu mahiyette olup şüphenin varlığına dikkat çekmektedir. Ayrıca fiilin başındaki soru edatının zaid olduğu da söylenmektedir (Mâturîdî, 2005, 1/415-416).

Meleklerin imtihana tabi olup olmadığı ve bu çerçevede günah işlemlerinin caizliği hususunda âlimlerin görüşlerini değerlendiren Mâturîdî, bir kısım âlimin meleklerin de günah işlemesinin caiz olduğunu söylediğini nakleder, buna delil olarak da korku ve ümit içerisinde olmaları, yaptıkları iyi davranışlar sebebiyle övülmeleri, bazen de ulûhiyyet iddiasında bulunma ihtimali gibi durumlarda uyarıya maruz kalabileceklerini zikretmektedir (Mâturîdî, 2005, 1/414-415). Melekler işledikleri fiilleri zorunluluk altında yapsalardı, o zaman bu fiiller övgü ve yergi kapsamında değerlendirilmezdi. Nitekim itaat günah işlemekten uzak durmak anlamına gelir. Günah işleme ihtimali olmayan biri için ayette (Tahrim, 66/6) meleklerin Allaha asi olmadığı gibi bir ifadeyi kullanmaya gerek kalmazdı. Günah işleme ihtimalinin varlığı sebebiyle meleklerin itaat ve ibadeti bir değer ifade etmektedir. Allah'ın koruması olmadıkça yaratıklarından hata ve kusurların zuhur etmesi ciddi bir durumdur. Melek veya resul gibi Allah katında değeri üstün olan varlıklar bile onun yardımını olmaksızın daima günah tehlikesi ile karşı karşıyadır. Zaten Allah bu kullarının küçük hatalar yapma ihtimalini bilmekte ve onlar da her fırsatta bu tür hatalar sebebiyle Allah'a sığınmaktadırlar. Nitekim meleklerde olduğu gibi, mertebesi yüksek olan bazı kulların bu tür fiilleri yapması bir yana onu zihninden geçirmesi bile uyarıya neden olmuştur (Tahrim; 66/1; Mâturîdî, 2005, 1/414-415).

“ İddianızda sadık iseniz...” ifadesinden, meleklerin fikir beyan etmekle mükellef olmadığı bir konuda bilgisizce söz söylemekten sakındırıldıkları anlaşılabilir. Seçkin kullar

bile bazen imtihana tabi tutulmaktadır (Hac, 22/52). Nitekim melekler imtihan gereği iradeleri dışında zihinlerine kendiliğinden gelebilecek düşünceleri Allah'ı tenzih ederek uzaklaştırmaya çalışmaktadır (Mâtûrîdî, 2005, 1/418).

2- Mâtûrîdî'nin Nesh Anlayışı ve Ayetlerin Telifinde Bu Yöntemi Kullanması:

İmam Mâtûrîdî ayetler arasında neshin varlığını⁸ kabul etmekte ve hatta neshin sahih hadisle de gerçekleştiğini söylemektedir (Mâtûrîdî, 2005, 1/421). Ancak O, nesh yöntemini benimseyenlerin bu kapsama dâhil ettikleri bazı ayetleri bu çerçevede görmemiş ve onları cem ve telif yöntemiyle açıklamıştır. Ona göre neshi inkâr edenler konunun içeriğini bilmediklerinden böyle bir yola girmektedir. Ayetlerin tamamen kaldırılması caiz olduğu gibi, bazı sebeplere dayalı olarak hükmünün ilga edilip tilavetinin bırakılması da mümkündür. Nesh fiilen gerçekleşmiş olup, sadece ayetin hükmüyle değil okunmasıyla da sevap elde edilmektedir. Ayrıca ilk hüküm zaruret haline, diğeri ise normal zamanlardaki duruma aittir.

Mâtûrîdî neshin hikmeti bağlamında ise, bu olayda müminleri imtihan etme amacı bulunduğunu, Allah'ın bir yerde emrettiğini başka bir yerde kaldırdığını ve bunun da hikmet dairesinde olduğunu, bedâ ile bir ilgisinin bulunmadığını beyan etmektedir (Mâtûrîdî, 2005, 1/531-532).

Konu ile ilgili verilen örneklerden biri içki hakkındaki ayetlerdir. Şimdi bunları inceleyelim:

a- İçkinin Yasaklanması ile İlgili Ayetler:

Kuranda içkinin yasaklanması ile ilgi dört aşama bulunduğu ve bunlardan Maide 90 ve 91. ayetlerle kesin bir şekilde yasaklandığı ve yine bu ayetin diğerlerini nesh ettiği ileri sürülmektedir. Bu ayetler şunlardır: Nahl 67: *“Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki hem de güzel gıdalar edirsiniz. İşte bunlarda da aklını kullanan kimseler için büyük bir ibret vardır.”* Bakara 219: *“Sana, şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bir takım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür.”* Nisa suresi 43: *“Ey iman edenler! Siz sarhoş iken -ne söylediğinizi bilinceye kadar- ...namaza yaklaşmayın”* ve son olarak Maide suresi 90 ve 91. ayetler: *“Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?”*

Şimdi bu ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili Mâtûrîdî'nin yorumlarına bir bakalım: Mâtûrîdî İlk ayetle ilgili olarak öncelikle konu hakkında ileri sürülen görüşleri zikretmektedir. Bu görüşler arasında bazen kendi kanaatini belirtirken, bazen de eleştirmektedir. Buna göre, ayette geçen sekr, yani sarhoşluk veren içecek olan içki ile güzel rızık nasıl bir arada zikredilmektedir? sorusuna *“Sizler hurma ve üzümlerden haram olan içki elde ediyor veya helal ve güzel rızık olan bu meyvelerden faydalaniyorsunuz”* şeklinde getirdiği açıklamaya göre sekr, içecek elde edilen şey, güzel rızık ise yenilen hurma ve kuru üzüm olmaktadır. Bazıları sekri acemlerin içkisi olarak tanımlamıştır. Rızık ise şıra, sirke yaptıkları ve yedikleridir. Bazı haberlerde bu ayetin içkinin haram olduğuna işaret ettiği bildirilmektedir.

Mâtûrîdî de bu ayeti *‘hurma ve üzümünden yenmesi haram olan şeyleri üretiyorsunuz’* ve rızıkı haseneyi de *‘onlardan helal olanları yapıyorsunuz’*, şeklinde açıklamaktadır. Bunun da Yunus 59. ayetteki gibi olduğunu söylemektedir. Veya bu, içkinin yasaklanmasından önceki dönemdeki nimetleri hatırlatmaktadır. Yani siz ondan içmek için şarap üretiyorsunuz

⁸ Nesh hakkında geniş bilgi için bakınız: Süleyman Ateş, Kur'an'da Nesh Meselesi, Yeni Ufuklar Neşr., ist., 1996; M.Sait Şimşek, Kur'an'da İki Mesele, Selam Yay., Konya 1987, s.83 vd. Ayrıca nesh ve müşkil arasındaki ilişki ile ilgili açıklamalar için bkz. Pak, Müşkil, s.324 vd.; Muhsin Demirci, Tefsirde Metodolojik Sorunlar, İFAV yay., İstanbul. 2011, s.140- 142.

ve içkinin dışında güzel rızık elde ediyorsunuz, demektir. Buradan hareketle bu ayetin de içkinin yasaklanması hususunda olduğu anlaşılmaktadır (Mâturîdî, 2005, 6/527 vd.).

İkinci ayetle ilgili yaptığı açıklamalar ise şöyledir: İçkinin haram kılınmazdan önceki bazı faydaları haram kılındıktan sonraki günahından çok daha küçüktür. İçki ve kumarın büyük günah olması meselesine gelince bunlarla meşgul olmaktan dolayı Allah'ı zikrin ve ibadetlerin terkedilmesi, haram ve çirkin işlerin yapılması durumu vardır. Fayda olarak görülen şeyler ise ticaret, kazanç elde etme ve lezzetinden tatma gibi şeylerdir.

Ayetle ilgili iki görüş bulunmaktadır: İlki bu ayetle içkinin haram kılınmasıdır. Büyük günah olarak sayılan içkinin haramlığına da Araf 33. ayeti delil getirilmektedir. Bu ayet günah işlemeyi haram kılmıştır. Bu durumda ayette geçen içki ve kumarın her ikisinde de büyük günah bulunduğu ifadesi, bunların haram olduğunu ispat etmektedir. Bu durumda ayet, her ne kadar haram kılınmadan önce bazı faydaları olsa da, her ikisi de haram kılındığı için içki ve kumarda büyük günah bulunduğu anlamına gelmektedir.

Bazıları ise ayette faydadan söz edilmesini haram kılınmadığına delil saymışlar ve bunun daha sonra nazil olan Maide 90. ayetle haram kılındığını söylemişlerdir. Mâturîdî bu konuda daha genel bir çerçevede meseleye yaklaşmaktadır ve ona göre bu ayette her ne kadar muhtaç kimselere bazı yararlar sağlasa da kumar kesin olarak yasaklanmıştır. Bu ayette kumarla birlikte zikredilen içkinin de öncelikle yasaklandığı görülecektir. İçki de de birçok zararlar bulunduğu ortadadır.

Mâturîdî sonuç sadedinde bize düşenin ister bu ayetle isterse de diğer ayetlerle haram kılınmış olsun, içki ve kumarın haram olduğunu bilmektir, der. Bunlardan uzak durmalı, onlardan faydalanılmamalıdır. Bu gün içki faydalanmanın dışında eğlence için içilmektedir. Bu tür davranışlar da yasaklanan işlerdendir. Daha sonra içkinin zararlarını sıralayan Mâturîdî son olarak da yasaklanmasının sebebini olumsuz sonuçlarından dolayı bizzat içkinin kendisi olduğunu söylemektedir (Mâturîdî, 2005, 2/117).

Nisa suresi 43. ayete gelince buradan sarhoşken namaz kılınan mekâna yaklaşmayın ya da namaz kılmaya yaklaşmayın, anlamı çıkmaktadır. Bu ayet sarhoşken namaz kılınmasını yasaklamaktadır. Yani namazda yerine getirilmesi gereken farzların terkedilme korkusuyla namaza yaklaşmak yasaklanmıştır. Okunurken sözlerin karıştırılması meselesinden dolayı Allah namazı değil, sarhoşken namaz kılmayı yasaklamıştır. Yani yasaklamanın illeti sarhoşluktur. Bu ayette namaz kılınan yerin saygınlığı sebebiyle sarhoş kimselerin bu mekânlara yaklaşması yasaklanmışsa eğer, onun bu halde namaz kılması daha kuvvetli bir şekilde yasaklanmış olmaktadır. Ne söylediğinin bilinmesi, farzın eksiltilmemesi veya ona haram bir şeyin ilavede bulunulmaması şeklinde olmaktadır. Bu namazı bozar. Sarhoşun sarhoşluğu sırasında hata yapması küfrü gerektirmez, çünkü onun bunu kusur olarak söylemiş olduğunu göstermektedir (Mâturîdî, 2005, 3/187).

Son olarak Maide 90-91. ayetlerde içkinin haram kılınmasına dair delil bulunmaktadır. Rics haram demektir ve şeytanın davet ettiği şey de haramdır. Nitekim Bakara 219'da beyan edildiği üzere helal ve mübah olan şeyde günah bulunmaz. İçkinin haram olduğunu gösteren bir husus da onun Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymasındır (Mâturîdî, 2005, 3/602 vd.).

b-Vasiyet Meselesi ve Nesh

Bakara 180: *“Birimize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarına uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.”*

Bakara 181: *“Her kim bunu işittikten ve kabullendikten sonra vasiyeti değiştirirse, günahı onu değiştirenleredir. Şüphesiz Allah (her şeyi) işitir ve (her şeyi) bilir.”*

Maturidi bazı âlimlerin bu ayetin miras paylarını açıklayan ayetle (Nisa 3/11) nesh edildiği, bir kısmı da nesh edilmediği görüşüne sahip olduklarını nakletmektedir. Bu da iki şekilde izah edilmiştir. Buna göre, ilki insanların İslam'a yeni girmeleri sebebiyle vasiyet öngörülmüştür. Vasiyetin öngörülmesi ise miras alamayacak olanlara has bir durumdur. Varise vasiyet yapılabileceğini diğer ayette sayılanlardan başkalarına vasiyet etmeleri gerektiğini söylerler. Buradaki emir ayette sayılmayanlarla ilgilidir. Ancak “kütibe” farz olmayı gerektirdiği için dost edinilmesi yasaklanan kimselere (Tevbe, 9/23, Mücadele, 58/22)

vasiyet emri de mümkün gözükmemektedir. Farzîyet dostluğu da zorunlu kılacaktır. Bu durumda vasiyet de dostluk da yasaklandığına göre bu ayetin nesh edilmiş olduğu görülmektedir.

Bir kısım âlimler ise bu ayetin hem varis olacakları hem de olmayacakları kapsadığını söylemiştir. Nitekim vasiyetin gerekli kılınması onun farz olduğunu beyan etmektedir.

Bu ayetin neshe konu olması hususunda görüşleri sıralayan Mâturîdî, burada ayetin ayeti nesh etmediğini şu şekilde açıklamaktadır: Neshin var olduğuna delil olarak Nisa 11. ayete göre miras vermeyi emreden ayeti ileri sürenler, burada emredilen hususu yerine getirmeme hakkının olmadığını söylemektedir. Mâturîdî bu noktada neshten söz edilemeyeceği hususunu iki delile dayandırarak ayetlerin arasını telif etmektedir. Buna göre ayette geçen emir bir tavsiye niteliği taşımaktadır. Burada hak başkalarına verilmiş bağımsız bir hak gibi düzenlenmiştir. Yani mirasla kararlaştırılıp daha sonra mirasla birlikte ortadan kaldırılan bir vasiyet bulunmamaktadır. İkncisi de Nisa 12'de "vasiyet ve borçtan sonra" ifadesi, mirasa vasiyetten sonra sahip olmayı şart koşturmuştur. Yani mirasın hükmü vasiyet şartıyla karara bağlanmıştır. Netice olarak vasiyet hükmü devam etmiş olmaktadır.

Neshin olmadığı hususunda bir başka delil ise Nisa 11. ayetteki emir, mirastan pay alamayan ve mirasçılardan olmayanlar hakkındadır.

Mâturîdî ayetle değil de varise vasiyetin gerekmediğini beyan eden hadis ile hükmün ortadan kaldırılmış olduğunu söylemektedir. Ona göre sünnet kitabın hükmünü nesh edebilir. Bu hadis her ne kadar haber-i vahid ise de asırlar boyu hiçbir tenkide uğramadan geldiği için fiili tevatür vasfı kazanmıştır (Mâturîdî, 2005, 2/17- 19).

181. ayette vasiyeti kişisel arzularına göre işittikten sonra düzenleyen veya değiştirenlerin günaha girdikleri beyan edilmektedir (Mâturîdî, 2005, 2/21).

c- İnsanların İçlerinden Geçen Duygu ve Düşüncelerden Hesaba Çekilmeleri:

Bakara 284: *"Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allah'ındır. İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir, sonra dilediğini affeder, dilediğine de azap eder. Allah her şeye kadirdir."*

Bakara 286: *"Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir..."*

284. ayette insanın içerisinden geçirdiği duygu ve düşüncelerden hesaba çekileceği bildirilmektedir. 286. ayette ise Allah'ın insana kaldıramayacağı şeylerden sorumlu tutmayacağı beyan edilmektedir. Mâturîdî ayetleri şöyle telif etmiştir: İlk ayetle ilgili olarak bazı âlimlerin ayetin devamında gelen "dilediğini affeder" kısmının yukarısını nesh ettiğini söylemesine karşılık o, burada bir neshin bulunmadığını zira böyle olsa o zaman bir şeyi sonradan fark edip vazgeçme durumunda kalınacağını ve bunun da işin sonuçlarını bilemeyen bir kişi için söylenebileceğini ifade etmektedir. Ayette hem cezalandırma hem de bağışlamanın birlikte gelmesi mümkün değildir. O zaman ayeti nasıl anlamamız gerekir? Mâturîdî önce bu konudaki görüşleri sıralamaktadır. Bu görüşlerden birisi Hasan Basri'ye aittir ve o, ayette ifade edilen durumu zihne kendiliğinden gelen değil de kalbin karar verip azmettiği şey, olarak izah etmektedir.

Bir başka yaklaşım ise burada takdim- tehir bulunduğu yönündedir. "Ev" edatı "vav" yerine kullanılmış olabilir. Buna göre anlam, içinizde gizlediğiniz duygu ve düşünceleri daha sonra açıklarsanız, o zaman Allah bunlardan sizi hesaba çekecektir, şeklinde olmaktadır.

Bir başka ihtimal de, içinize gelen bu düşünceler, düşünce olarak kalmayıp onları yapmak için bir kararlılık içine girerseniz ve yapmaya karara verirseniz, demektir. Yusuf kıssasında geçtiği gibi (Yusuf 10/24) Züleyha ona karşı hislerini içinde tutmamış, davranışa yönelmiş ve buna karşılık Yusuf ise iradesiz bir şekilde nefesine doğan düşüncelerine meyletmemişti. Mâturîdî netice olarak ayette geçen duygu ve düşüncelerle ilgili olarak insan içine doğan, kalbine gelen duygu ve düşüncelerden değil, kesin ve kararlı bir şekilde yapmaya azmettiklerinden sorumlu tutulacaktır. Nitekim ayetin devamındaki affetme ve cezalandırma

da buna delil olmaktadır. Buna göre ayette nesih durumu yoktur ve bir bütün olarak birbirini desteklemektedir (Mâturîdî, 2005, 2/289-290).

286. ayette ‘Allah’ın hiç kimseyi gücünün yettiğinden fazlasıyla sorumlu tutmayacağı’ ile ilgili olarak, orada geçen “vüs’at”ı Hasan Basri’nin ‘helal ve meşru olan’ şeklinde açıklamasına karşılık, âlimlerin bu yorumu uygun bulmadığını, çünkü Allah bir kimseyi bir şeyle sorumlu tutarsa onun zaten helal ve meşru olacağını aktaran Mâturîdî, buna ilave olarak tenkit sadedinde şunu söylemektedir: Bu yorum Maide suresi 4. ayette geçen ‘tayyibât’ kelimesine helal şeyler demeye benzer. Nitekim bir şey helal kılınmışsa tayyib, tayyibse helal olur. Ayetteki vüs’at da aynı şekilde olup bu kapsama girerse mükellef tutulur, yoksa olmaz.

Ayette geçen vüs’at ile ilgili olarak istitâatın fiilden önce mi yoksa sonra mı olduğu ile ilgili açıklamalara yer veren Mâturîdî, Mutezilenin aksine bu durumun fiille birlikte olduğunu söyler. Mâturîdî istitâatı iki şekilde ele alır: Biri durum ve oluş sebepleri, diğeri de fiile ait olan istitâat (güç yetirme) . Bunları detaylı bir şekilde örneklerle açıklayan Mâturîdî, sonrasında insanın gücünün yetmediği durumlarda da sorumlu tutulmasının mümkün olup olmadığı konusuna açıklama getirir. Ona göre bir işi yapma imkânlarından mahrum bırakılan bir kişinin sorumlu tutulması mümkün olmazken, tıpkı kâfirin inanma imkânına sahip kılındığı halde başka şeylerle oyalanıp bunu gerçekleştirmemesi gibi imkân verildiği halde o işi yapmayı verilen imkânları başka yerlerde harcadığında bundan sorumlu olacaktır. (Mâturîdî, 2005, 2/293).

Her iki ayet birlikte değerlendirildiğinde aralarında herhangi bir tutarsızlık olmadığı görülmektedir. İlkinde kişi kalbe gelen düşünceleri yapmayı kararlaştırdığı zaman sorumlu olurken, ikincisinde insanın gücü dâhilinde olan şeylerden sorumlu olacağı beyan edilmiştir. İnsan gücünü aşan ve kendisine imkân verilmeyen alanlarda sorumlu tutulmadığı anlaşılmaktadır.

d-Savaşa Müminlerle İnkarcıların Güç Oranları ile ilgili Ayetler:

Enfal 65: *“Ey nebi! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler. Eğer sizden yüz kişi olursa, kâfir olanlardan bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur.”*

Enfal 66: *“Şimdi Allah, yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) ikiyüz kişiye galip gelir. Ve eğer sizden bin kişi olursa, Allah’ın izniyle (onlardan) ikibin kişiye galip gelirler. Allah sabredenlerle beraberdir.”*

Ayetlerin ilkinde sabırlı yirmi kişinin iki yüz kâfire karşı gelebileceği veya yüz kişinin bin kişiye galip geleceği bildirilirken, ardından gelen ayette ise yükün hafifletildiği böylece yüz kişinin iki yüz kişiye bin kişinin iki bin kişiye galip geleceği beyan edilmektedir.

Mâturîdî bu ayetlerle ilgili olarak herhangi bir nesh olayından açıkça söz etmemekte ve konu ile ilgili görüşlere yer vererek açıklamalar yapmaktadır. Buna göre ayette emir manası bulunmaktadır. Yani ayet sizden iki yüz kâfire karşı galip gelecek yirmi sabırlı Müslüman bulunsun, demektir. Delil olarak da bir sonraki ayette geçen hafifletme ifadesi gösterilmektedir. Nitekim bu ifade olayın bir emir ve azimet olduğu sonucuna götürmektedir, aksi halde hafifletme eyleminin bir anlamı kalmaz.

Bazıları bunun bir vaad olduğunu söylemektedir. Buna göre, eğer onlar düşmanlarına karşı sabır ve sebat gösterirlerse düşmanlarına galip geleceklerdir. Bakara 249. ayet de bu anlama gelmektedir. Burada bir emir söz konusu değildir. Müslümanların sabır gösterirlerse eğer galip gelecekleri haber verilmektedir. Ayet vaad ve haber içermektedir. Bu noktada Mâturîdî, bunun haber değil, emir manası taşıdığını, nitekim ayette geçen hafifletilme beyanın da bunu gösterdiğini söylemektedir.

Ayette geçen “Allah sizde zayıflık olduğunu bildi ” ifadesi, Allah onda bir oranındaki müminin kâfirlere karşı savaşması hususunda onlardaki zayıflığı biliyordu. Yirmide bir oranına gelince Allah onlardaki zayıflığı bilerek savaşı emretti. Çünkü nefisler O’na ait olduğu için dilerse ölümle, dilerse de savaşta öldürülmekle canlarını alması onun adaletinin bir icabıdır. Ayetteki hafifletme ise onun rahmeti ve lütfunun bir gereğidir. Bu şekilde bir

emir imtihanının varlığına işaret etmektedir. Allah kullarını bazen kolaylıklarla, bazen de çetin zorluklarla imtihan etmektedir. Bundaki hikmet ise bütün varlıkların onun olması ve onların dilediği şekilde hayatlarına son vermesidir (Nisa, 3/66). Eğer bunda bir hikmet bulunmasa, o zaman emretmenin bir anlamı olmazdı.

İkincisi, Allah onların zayıflığı ile ilgili durumu ezelde bildiği gibi, meydana geldiğinde de ona şahit olmaktadır (Muhammed, 47/35).

Ayetlerde sayıların tahdid (sınırlama) içerdiği söylenmektedir. Buna göre farklı sayıların zikredilmesi bir sınırlama olduğuna işaret etmektedir. Aksi halde bir kişi ile iki kişinin savaşması gerekirdi. Tahdid anlamı ayette zikredilen sayıya ulaştıklarında kaçma olamayacağına ve savaşmaları gerektiğine işaret etmektedir. Şayet sayının altında kalırlarsa o zaman savaşmaları zorunlu değildir (Mâturîdî, 2005, 5/255-256).

e-Eşi Ölen Kadının İddet Süresi:

Bakara 240: *“İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”*.

Bakara 234: *“İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler. Sürelerini bitirince artık kendileri için meşru olanı yapmalarında size bir günah yoktur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır”*

Bu ayetlerde eşi vefat eden kadının beklemesi gereken süre ile ilgili zahirde iki farklı durumun olduğu görülmektedir. İlk ayette bir yıl gibi bir süre zikredilirken, ikinci ayette bu dört ay on gün olarak ifade edilmektedir. Ayrıca vasiyetin gerekliliği ile ilgili farklı yaklaşımlar da bulunmaktadır.

Mâturîdî her iki ayetle ilgili olarak ileri sürülen yorumları zikrederek konuyu değerlendirmiş ve sonuca bağlamıştır. Ona göre 40. ayetle ilgili iki durum bulunmaktadır. İlk 234. ayetle hükmü ortadan kaldırılmıştır. İkincisi de ayette eşi vefat eden kadının beklemesi gereken iddet değil, sadece vasiyet kısmı ayet (Nisa, 3/11,12, 176) ve hadislerle⁹ nesh edilmiştir. Fakat her iki ayete göre bu durumda olan kadının iddet müddeti dört ay on gündür.

Bakara suresi 234. ayetin 240. ayeti nesh ettiği konusunda görüşlere yer veren Mâturîdî, bir kısım âlimin ayetin tamamının nesh edildiği kanaatini aktarmakta, bunu da kocası ölen kadının bir yıl evde oturması ile ilgili Resulullah'tan gelen habere (Buhari, “Talak” 46-50; Müslim, “Talak” 124-125) dayandırmaktadır. Nitekim bu hadisten yola çıkarak gelenekte bu durumda olan kadınların bir bekleme âdetinin 234. ayetle nesh edildiği kanaatine varmıştır. Hâlbuki 240. ayet eşi ölen kadının bir yıllık nafakası ve buna dayalı vasiyetten söz etmektedir. Yukarıda beyan edildiği gibi vasiyet de hadislerle nesh edilmiştir. Böylece kocası ölen kadınların beklemesi gereken süre dört ay on gün olarak kalmıştır.

Ayette yasaklanan kadınların zorla evden çıkarılmasıdır. Yoksa kendiliklerinden çıkıp giderlerse bu durumda hiçbir vebal söz konusu olmayacaktır. Bu durumda izlenecek yol vasiyetin yerine getirilmesi ve bunu kabul edip-etmeme hususunda yararlanacak kişinin özgür bırakılmasıdır. Ayette miras yoluyla mesken hakkının düşmesi sonucu bu haktan yararlanma adına vasiyet yapılabileceğine işaret bulunmaktadır. Bu da hakkında vasiyetin yapılamadığı kişiler için geçerlidir (Mâturîdî, 2005, 2/185- 190). Eğer kadın evden çıkarsa vasiyeti reddetmiş olacaktır (Mâturîdî, 2005, 2/216).

Ayette belirlenen iddet sürenin hamile olup dört ay on gün dolmadan doğum yapanları kapsamadığı görülmektedir. Bu durumda hamile kadının çocuğunu dünyaya getirmesiyle iddet süresi bitmiş olmaktadır. İmam Mâturîdî de bu kanaattedir (Mâturîdî, 2005, 2/189).

⁹ “ Varise vasiyet yoktur” Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 186-187.

Sonuç

İmam Mâturîdî Te'vîlâtü'l-Kur'an adlı tefsirinde ayetleri ehl-i sünnetin inanç sistemi içerisinde bir bütün halinde incelemekte ve değerlendirmelerini bu doğrultuda yapmaktadır. Bu yöntem Kur'an'ın anlam bütünlüğü açısından hayati bir öneme sahiptir. Ayetlere parçacı yaklaşım detaylar içerisinde genel anlamın gölgede kalmasına yol açtığı kadar, bazen de anlam kaymalarına ve iç bütünlüğü bozan açıklamalara sahne olmaktadır. İmam Mâturîdî bunu iyi görmüş ve bir ayetin açıklamasını yaparken pek çok ayeti de referans olarak zikretmiş bir âlimdir. Ayetleri tevil konusunda son derece dikkatli ve ihtiyatlı davranan Mâturîdî, bazen sadece ayetlerle ilgili yapılan yorumları vermekle yetinirken, bazen de uygun bulmadıklarını eleştirmekte, kendi yorumunu ve tercihini eklemektedir. Tam olarak ne kastedildiği sadece nakille bilinebilecek konularda yorum yapmaktan kaçınan müellif, söz konusu meselenin ancak bir delille bilinebileceğini söylemekle yetinmektedir. Ayetlerle ilgili yaptığı tevilin sonuna mutlaka en doğrusunu Allah'ın bileceğine dair bir notu eklemeyi ihmal etmeyen Mâturîdî, bununla tevilin kesinlik taşımadığını ve kişisel bir yorum olduğunu ifade etmektedir. Bu onun tefsir ve tevil tanımlamasına ve ayırımına dayanmaktadır.

İmam Mâturîdî ayetler arasında zahirde var gibi görülen çelişki vehmini gidermede titiz davranmaktadır. O, ayetler arasındaki anlam bütünlüğüne olan hassasiyeti çerçevesinde çelişki vehmini gideren açıklamalara yer vermiş, müşkil durumu bulunan ayetlerin bir birini anlamca desteklediğini gösteren açıklamalar yapmış, anlama zorluğu çekilen yerleri nakli ve akli delillerle izah etmiştir. Bu çalışmada iki ana başlık altında incelenen tearuzun telifi konusunda onun metodunu anlamaya yarayacak kadar örnek verilmiştir. Bu alanda ilk başvuru olan yöntemin ayetleri anlam bakımından telif etme yani cem' ve telif olduğu bilinmektedir. Mâturîdî de bu tür ayetleri birlikte inceleyerek onlardan ne murat edildiğini açıklamakta ve aralarında birbirini nakzeden bir durumun bulunmadığını göstermektedir. Bunu bazen ayetlerde geçen kelime ve kavramları açıklayarak, bazen de ayette geçen ifadeleri tevil ederek yapmaktadır. Bu arada konu ile ilgili farklı görüşleri de yorumlarına katmaktadır.

Mâturîdî'nin aralarında tearuz durumu bulunan ayetleri uzlaştırmada başvurduğu yöntemlerden biri de neshdir. Nesh şartları arasında ileri sürülen hakiki çelişkinin varlığı Mâturîdî tarafından da kabul görmektedir. O, ayetin ayeti neshinden öte sahih hadislerin de ayeti nesh edebileceğini kabul etmektedir. Hatta neshi kabul etmeyenlerin meseleyi anlamadıklarını söyleyerek konu ile ilgili yeri geldikçe açıklamalar yapmaktadır. Mâturîdî ayetler arasında neshin vuku bulduğunu söylemekte ancak, âlimler tarafından neshin gerçekleştiği ileri sürülen bazı ayetlerde bunun olmadığını söyleyerek ayetleri telif yoluna gitmektedir. Bu da göstermektedir ki İmam Mâturîdî bu tür nesh vuku bulduğu söylenen ayetleri kendi içerisinde değerlendirmekte ve ona göre açıklamalar yapmaktadır. Ayrıca o bu konuda farklı görüşler varsa onları da değerlendirmektedir.

Mâturîdî ayetleri tevil ederken kendisinin sistemleştirdiği ilkeler doğrultusunda hareket etmeye özen göstermekte, buna ters düşen görüşleri eleştirel bir gözle inceleyip onları akli ve nakli delillerle tenkit etmektedir. Özellikle Mutezilenin görüşlerini isim vererek eleştirmektedir.

Mâturîdî'nin tefsiri ayetlerin bir bütün olarak ele alınıp açıklanması, nakli ve akli delillere yer vermesi, ehl-i sünnet düşüncesinin oluşmasında önemli katkıları olan ilkelerin en sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve dayanaklarının bilinmesi açısından kıymetli bir eserdir. İslam coğrafyasının büyük bir kesimini etkilemiş bu âlimin, bu günlerde Türkçeye çevirisi yapılmaya devam edilen tefsirinin ülkemizde yeteri kadar bilinmemesi üzücü olmakla beraber, bu tür çalışmalarla önümüzdeki dönemde daha iyi tanınır hale geleceği beklentisi bir o kadar da sevindiricidir. Bu tür çalışmalar aynı zamanda bu büyük imama bir vefa borcu olarak da değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1991.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşr., ist., 1996;
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul 1979.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul, 1996.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 2012.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İFAV Yay., İstanbul, 1998.
- *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İFAV Yay., İstanbul. 2011.
- el- Mâturîdî, İmam Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâ'tü'l-Kur'an*, (Tah. Mecdî Bâsellûm) Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- İşıcı, Yusuf, *Kur'anı Anlamada temel İlkeler*, Esra Yay., Konya 1997.
- İbrahim Halil, Süfyan Musa, *Tefsîru Ebi Mansûr el- Mâturîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sünne)*, Dirâse, Menhecîyye, Tahlîliyye, Camiatü Yermûk, 2009.
- Kırca, Celal, *Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşr., İstanbul.
- Müslim, Ebu'l- Huseyin Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-Sahih*, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- Pak, Süleyman, "Ayetlerde Çelişki Bulunduğu Vehmini Gidermede Kullanılan Yöntemler ve Bunların Değerlendirilmesi" Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, Tokat, 2013, sayı 2.
- , *Müşkilü'l-Kur'an*, (basılmamış doktora tezi) Konya, 2000.
- Şimşek, M.Sait, *Kur'an'da İki Mesele*, Selam Yay., Konya 1987.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib, *Camiu'l- Beyan fi Te'vili'l- Kur'an*, Müessesetü Risale, 2000.

VI. OTURUM
06 MAYIS 2017 CUMARTESİ
AHMED YESEVİ SALONU
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Sönmez KUTLU

16:00-16:15 **Yrd. Doç. Dr. ŞABAN ERDİÇ**
Ebu Hanife'nin Siyaset Anlayışına Sosyolojik Bir Yaklaşım

16:15-16:30 **Prof. Dr. Adem TUTAR**
Ebu Hanife'nin Din-Siyaset İlişkisi Açısından Konumu

16:30-16:45 **Dr. İhsan TİMÜR**
Selefi Çevrelerin el-Akidetu't-Tahaviyye Üzerinden Hanefi Akaidine Sızma Girişimleri

16:45-17:00 **Prof. Dr. Mehmet EVKURAN**
Din Niçin Gönderildi?-Hanefî-Mâtürîdi Düşüncede Hayatın Anlamı ve Dinin Amacı Üzerine-

17:00-17:15 **Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN**
Ebû Hanife'nin iman-amel ilişkisi problemine Yaklaşımı ve Güncel dini-toplumsal Sorunlarımızın Çözümüne Katkısı Açısından Tahlili

EBU HANİFE'NİN SİYASET ANLAYIŞINA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM

A Sociological Approach To The Political Implementation of Ebu Hanife

Şaban ERDİÇ¹

Özet

Bu tebliğde Ebu Hanife'nin siyaset anlayışı din sosyolojik bir çözümlemeye tabi tutulmuştur. Konu, tarihi ve fenomenolojik bir perspektifte ele alınmış ve bu bağlamda geleneğin modern dönemdeki izdüşümleri ile bağlantısı kurulmaya çalışılmıştır. Ebu Hanife'nin siyaset anlayışı, sahip olduğu referans grupları ile yakından ilişkili görülmüştür. Siyasal toplumsallaşmasını gerçekleştirdiği bu çevre aynı zamanda onun siyasal katılımını da tayin eden bir çerçeve ortaya koymuştur. O, birbiriyle ilişkili; fakat ayrı düzlemlere koyduğu din ve siyasetin karşılıklı ilişkisini evrensel bir bakış açısı içinde kozmik düzen - beşeri âlem diyalektiğinde bir yere oturtmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ebu Hanife, siyaset, din ve siyaset, sünni paradigma ve siyaset, hilafet.

Abstract

In this article, we have been mentioned to a religion sociological analysis political understanding of Abu Hanifa. The subject was discussed in a historical and phenomological perspective and in this context, It was tried to be connected with the projection of the tradition in the modern period. Ebu Hanife's understanding of politics was closely related to the reference groups he had. This environment, in which political socialization is realized, has also provided a framework for a political participation. It is related to each other; However, he has placed the mutual relation of religion and politics in separate planes in a universal view once in the dialectic of cosmic situation - human world.

Keywords: Abu Hanifa, Politics, religion and politics, sunni paradigm and politics, caliphate.

GİRİŞ

Din ve siyaset insan toplumunun evrensel iki kurumudur. Doğal olarak ilişkileri de insanlık tarihi kadar eskidir. Din ve siyaset arasındaki bu özel yakınlık her ikisinde de *gücün* kullanımından kaynaklı korku, büyülenme ve kendini fedaya hazır olma özelliği yanı sıra insanın *düzen* içinde yaşama gibi köklü ve ontolojik arzusundan ortaya çıkmış olmalıdır. Din insanı içine alan ve aynı zamanda aşan, mutlak anlamlar ve değerlere göre bütün varlık alemiyle ilgili düzenleyici prensiplere sahip bir sistemdir (Berger, 1995: 430-439). Siyaset ise insanlar arasındaki çatışmaların giderilmesi ve aynı zamanda toplumdaki kaynak ve değerlerin dağıtılması süreci etrafında yapılaşmış bir kurumdur (Delibaş, Yiğit, 2005: 143). O halde siyaset kurumu insanın bir düzen ve istikrar içinde yaşama ihtiyacının toplumsal bir çıktısı ise din de bunu birtakım değerler üzerinden sağlama iddiasında olan bir dünya tasarımıdır. Böylece diğer sosyal kurumlarda görüldüğü gibi siyasal otorite için de din bir istikrar, doğruluk ve meşruiyet kaynağı olarak düzenleyici, kontrol edici ve yapılandırıcı bir rol üstlenmiş olmaktadır (Berger, 1995: 431-436).

Bilindiği gibi din ve siyasetin yaygın şekilde birbirinden ayrı bir kurum olarak düşünülmesi ve egemenliğin ulusal bir temele dayandırılması XVIII. yy sonu itibariyle

¹ Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (serdic07@hotmail.com)

görülmeye başlayan burjuva devrimlerinin bir sonucudur. Eski Türklerde (bk. Başer, 1999), antik Yunan'da, Roma'da (Wach, 1995: 356- 364), Müslüman Arap (bk. Hasan, 1991) ve Türk devletlerinde (bk. Kafesoğlu, 1980) bu iki kurum birbiriyle hep yakın ilişki içinde olmuştur. Bu tarihi tecrübelerde siyasal otorite makrokozmetik bir düzenin mikrokosmostaki izdüşümü olarak ya gücü paylaşmak veya bizzat yerini almak ya da en azından kozmik alemle aynı sembolik düzlemde buluşmak suretiyle kutsallaştırılmıştır.

Ebu Hanife'nin siyasetle ilişkili düşüncelerinin inşası din ve siyasetin bu ontolojik ve epistemolojik köklü ilişkileri yanı sıra içinde yaşadığı dönem ve toplumun sosyal ve politik şartlarından bağımsız ortaya çıkmış değildir (Arabacı, 2005: 347-355). Bu bağlamda Ebu Hanife'de siyasal düşüncenin *din, şeriat, ümmet, hilafet, imamet, nass, rey* gibi aslında çok daha geniş bir sosyokültürel, ekonomik, dini, tarihi ve siyasi birikime işaret eden tartışma alanlarının eşgüdümlediği bir çevrede ve temel haklar etrafında şekillendiği ifade edilmelidir. Her şeyden önce Ebu Hanife bir mezhebin oluşumunu etkileyecek şekilde karizmatik dini bir kişiliğe sahiptir. Yaşadığı dönem, çoğu siyasi sorunun aynı zamanda dinsel bir sorun olarak görülüp tartışıldığı bir dönemdir. Dolayısıyla onun diğer sosyal alanlarda olduğu gibi siyaset düşüncesinin inşasında da *kitap ve sünnet* başta olmak üzere *icma, kıyas, istihsan, sahabe kavli* ve *örfe* müteallik bilgi gövdesinin farklı ağırlıklarda bir yeri olduğu yadsınmaz bir gerçektir (bk. Zehra, 1962: 224-318; Günay, 2013; 2014).

Türkiye'de Ebu Hanife konusunun son yıllarda belli bir ilgiye ulaştığı görülmektedir. Özellikle bugün Müslüman coğrafyada, dinin de merkezde bulunduğu yaygın çatışma ortamı ve Türkiye'nin de kaçınılmaz bir şekilde bu durumdan etkilenmesiyle muhtemeldir ki önümüzdeki günlerde konu farklı bilim dalları ve farklı perspektiflerden hareketle ilgi odağı olmaya devam edecektir. Ancak Ebu Hanife bugüne kadar neredeyse tamamen temel İslam bilimleri çerçevesinde ele alınmış olup bunların içinde de onun siyaset kurumuna bakışını doğrudan değerlendiren çalışma sayısı yok denecek kadar azdır. Bu bağlamda Yaman (bk. 2005) ve Doğan (bk. 2006) tarihi birtakım olaylar ve menkıbelerden hareketle Ebu Hanife'nin baskıcı yönetimlere karşı siyasal duruşunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Uyanık (bk. 2005) Ebu Hanife'nin siyasal duruşunun, felsefi temelleri bağlamında bir sivil itaatsizlik olarak değerlendirilebileceğini ifade etmiş ve bunu pasif ve aktif direniş çerçevesinde incelemiştir. Öztürk (bk. 2009) ve Sinanoğlu (bk. 2012) ise eserleri içinde bir başlık olarak konuya yer vermişler ve bazı tarihi olaylara değinmişlerdir. Görebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de bugüne kadar Ebu Hanife hakkında Kur'an Araştırmaları Vakfı tarafından 16-19 Ekim 2003 (Bursa) tarihlerinde *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* adında bir sempozyum tertip edilmiş, 2002 yılında İslami Araştırmalar Dergisi (c. 15, sy. 1-2) ve 2012 yılında da İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi tarafından özel birer sayı çıkarılmıştır.

Bu tebliğ, Ebu Hanife'nin siyaset anlayışının din sosyolojisi açısından çözümlenmesine odaklanmıştır. İslam fıkıh geleneğinin yukarıda değindiğimiz, *aslî* ve *fer'î* olarak isimlendirdiği (bk. Atar, 1996) bilgi kaynakları ile o günkü toplumsal şartlar ve siyasal kültürün Ebu Hanife'nin siyaset düşüncesini hangi ağırlıkta ve nasıl etkileyip biçimlendirdiği bu tebliğin temel problematiğini oluşturmaktadır. Dolayısıyla tebliğ, Ebu Hanife'nin teolojik ve toplumsal birikim ve sermayesi ile siyasal perspektifi arasındaki ilişkileri anlamaya dönük hipotezlerden hareketle onun siyaset anlayışını değerlendirmeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede araştırma bir *belge incelemesi* şeklinde planlanmış ve elde edilen veriler *yazıya dökme* tekniğiyle sosyal bilimin objektif, nesnel, bütüncü karakteri içinde tarihi ve fenomenolojik bir çözümlemeye (bk. Mayring, 2000: 36, 76) tabi tutulmuştur.

1. EBU HANİFE'NİN HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Genel bir kabul ile 80 (m. 699) yılında Kufe'de doğduğu kabul edilen, künye değil; fakat bir sıfat olarak Ebu Hanife lakabıyla meşhur ve aynı zamanda Irak fıkıh ekolünün önemli bir temsilcisi olan Numan bin Sabit'in soy bakımından aidiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür (bk. Uzunpostalcı, 1994: 131; Hamidullah, 2014: 26). Bu bağlamda onun baba tarafından Fars (Hacı Şerif Ahmet Reşid Paşa, 2002; 260; Zehra, 1962: 14;

Heytemî, 2009: 84), yine yaşadığı bölgede Türkler olması sebebiyle de aslen Türk (Yörükân, 1961: 165; Akseki, 1983: 42) olduğu ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır.

Ebu Hanife küçük yaşta hafız olmuş ve kendi dönemi ve sonrasında gittikçe teşekkül edecek olan kıraat, kelam, tefsir, hadis, fıkıh ilimlerinde temayüz etmiştir. Hocası Hammad bin Süleyman ve onun ilim çevresi yanı sıra katıldığı ders halkaları yoluyla hem sahabenin önde gelen fakihleri hem de döneminin ehl-i rey ve Şia alimlerini içine alacak geniş bir çevrede ilmi birikimini oluşturmuştur (bk. Ebu Hanife, 1978; Sinanoğlu, 2012: 37-40).

Ebu Hanife 70 yıllık ömrünün elli iki yılını Emeviler, on sekiz yılını da Abbasiler gibi İslam tarihine damgasını vuran iki hanedan döneminde geçirmiştir. O, Emevi hanedanının en güçlü olduğu, ardından zayıflayıp yıkıldıktan sonra Abbasi sülalesinin iktidarı ele geçirip belli bir güce ulaştığı dönemlere tanıklık etmiştir. Böylece Ebu Hanife bu dönemde yaşanan dini, siyasi ve toplumsal pek çok olaya doğrudan şahit olmuştur. Bu basit bir tanıklık olayı olmayıp gerçekte dini düşünce dünyasıyla eşgüdümlemiş siyasi mücadele tarihi olarak da kabul edilebilecek bir durumdur.

Ehl-i beyte duyduğu yakınlık ve bağlılık nedeniyle (bk. Atalan, 2006: 157-168) Ebu Hanife, Emevi Halifesi Hişam bin Abdülmelik'e karşı Zeyd bin Ali'nin ayaklanmasını bizzat katılarak değilse de maddi ve manevi olarak desteklemiştir. Emevi hilafetine karşı açıkça eleştiriler giderek yaygınlaşınca son halife II. Mervan pek çok alime memuriyet teklifi götürmüştür. Bu arada Ebu Hanife'ye de Kufe kadılığı veya beytülmal eminliği teklif edilmiş; ancak o, baskılara rağmen bu tasarrufun sembolik olarak mevcut siyasi yapıyı onaylama anlamı taşıyacağından dolayı (bk. Hacı Şerif Ahmet Reşid Paşa, 2002; 270-271) bu teklifi reddetmiş, sonuçta hapis ve dayakla cezalandırılmıştır. Hapiste durumu fenalaşan Ebu Hanife yine halifenin izniyle hapisten çıkarılmıştır. Bu olaydan sonra Ebu Hanife Mekke'ye gitmiş ve hilafet Abbasilere geçene kadar orada kalmıştır. Ebu Hanife farklı bir politika konusunda ümitvar olduğu için Abbasi hanedanı yönetimi ele geçirinca tekrar Kufe'ye dönmüş, ancak; karışıklığın devam ettiğini görünce Mekke'ye yeniden dönüş yapmıştır. Nihayet Halife Mansur döneminde ortalığın yatışmasıyla Kufe'ye son kez dönüş yapmış ve ders vermeye devam etmiştir. Fakat çok geçmeden Ebu Hanife, Ehl-i beytin merkezde olduğu birtakım siyasi olaylar nedeniyle ömrünün son yıllarında bu kez Mansur'un hilafetine karşı açık tavır almıştır. Halife, Ebu Hanife'nin bağlılığını denemek için kendisine Bağdat kadılığını teklif etmiştir. Ancak rivayetlerde farklılık olmakla birlikte o, bu teklifi de reddetmiş, bunun üzerine hapse atılıp işkenceye maruz kalmıştır. Yine hapiste mi yoksa hapisten çıktıktan kısa süre sonra mı öldüğü konusunda ihtilaflar bulunmakla birlikte genel bir görüş olarak 150 yılında vefat ettiği kabul edilmiştir (Uzunpostalcı, 1994: 133; Yaman, 2005: 31-37).

Ebu Hanife kumaş ticaretiyle uğraşan zengin bir aile içinde sosyalleşmiş ve kendisi de ilmi faaliyetleri yanında bir şekilde bu ticareti sürdürmüştür. Kaynaklarda Ebu Hanife'nin dini bakımdan zahit, iktisadi ilişkileri bakımından güvenilir, kanaatkar ve cömert, siyaset bakımından adil ve mücadeleci bir kişiliğe sahip olduğu vurgulanmıştır (Uzunpostalcı, 1994: 131-133, Zehra, 1962: 28-33). Anlaşılmaktadır ki Ebu Hanife'nin ticari yönü onun halkı tanınması, topluma katılması, beşeri münasebetlerde kendine güvenmesi, sağlam ve empatik bir kişiliğe sahip olması, insanlara durumlarına göre muamele etmesi, giyim ve kuşamına özen göstermesi konusunda ona önemli katkılar sağlamıştır. Fakat bütün bunlarla birlikte Ebu Hanife zamanla mezhep taassubu ve diğer pek çok amilin etkisiyle dini, menkıbevi (bk. Sivasi, 2015; Heytemi, 2009: 188-196) bir kişiliğe de büründürülmüştür.

2. EBU HANİFE DÖNEMİ TOPLUM, DİN VE SİYASET İLİŞKİLERİ

Ebu Hanife Hulefa-i Raşidin dönemi ve onun hemen ardından yaşanan dini, siyasi ve toplumsal pek çok olayın hala daha toplumsal muhayyilede tazeliğini koruduğu bir dönemde dünyaya gelmiştir. Bu dönem Hz. Muhammed'in (as) vefatını müteakip ortaya çıkan hilafet/imamet tartışmaları, Hz. Osman'ın katledilmesi, ardından Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Hz. Aişe'nin ayaklanmaları, Cemal Vakası, Hz. Osman ve Hz. Ali taraftarları arasındaki

mücadeleler, Sıffin Savaşı ve Hakem Olayı'nın neden olduğu derin kırılmaların toplumda iyice hissedildiği tarihsel bir süreci tanımlamaktadır. Hatta bu olaylar üzerinden Haricilik, Şia, Mürcie, Mutezile gibi gruplar toplumsal alanda kendilerine bir alan açıp belli bir teşkilatlı yapıya ulaşmışlardır. Öte yandan devlet idaresi Hulefa-i Raşidin dönemindeki eski Arap kabile reislerinin seçimindeki yaş ve fazilete dayalı seçim usulünü de hatırlatan; fakat bununla birlikte dine dayalı bir şûra prensibini öngören hilafet düzeninden, ilk planda siyaseti gözeten ve ardından dine dayandırılan saltanat sistemine dönüşmüştür (bk. Hasan, 1991: 13-133; Lapidus, 2011: 161-184; Öz, 2013: 1-28).

Emevilerle birlikte Şam devletin başşehri olmuş, siyasi ve idari teşkilatlar yanında maliye, askeriye, adliye, kültür ve sanat alanlarında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Bununla birlikte bu dönemde dini, siyasi gruplar toplumda etkinliklerini daha da artırmış, Emevi hanedanı arasında rekabet ve çekişmeler ortaya çıkmış, yürütülen kabileci politikalar vilayetler ve orduda önemli sorunlara neden olmuş ve nihayet hilafet Hz. Ali soyundan olan Abbasilere geçmiştir. Ne var ki Ebu Hanife vefat ettiğinde saltanatı elinde bulunduran Mansur dönemine gelene kadar Abbasiler idaresinde de dini, siyasi, sosyal çalkantılar hız kesmeden devam etmiştir (bk. Hasan, 1991: 140-331).

Emeviler zamanında ve Abbasilerin ilk dönemlerinde Irak şehirleri genel olarak Arap, Fars, Rum, Hind farklı etnik unsurların bir arada yaşadıkları yerler olmuştur. Bu durum elbette dinsel ve fikri bir çeşitlilik de ortaya çıkarmıştır. Bu toplumsal gerçeklik yanında Irak, İslam öncesinin oldukça zengin din ve kültür çevrelerinin etkisinde şekillenen Gulat-ı Şia, Mutezile, Cehmiyye, Kaderiyye, Mürcie gibi farklı dini fırkalar ve fikri hareketler için de önemli bir yer olmuştur (Zehra, 1962: 89-90). Böylece bu toplumsal ve dini unsurların zaman zaman işbirliği, uyarlanma, karşıtlık, çatışma, rekabet gibi farklı sosyal süreçlerle karşı karşıya gelmeleri ve etkileşmeleri de kaçınılmaz olmuştur.

Ebu Hanife'nin doğup büyüdüğü Kufe ve aynı bölgede büyük öneme sahip Basra da farklı kültür ve medeniyetlerin etkileştiği ilim merkezi olması yanı sıra ciddi dini ve siyasi tartışmaların yaşandığı merkezler olmuştur (Uzunpostalcı, 1994: 131). Kufe Hz Ömer zamanında kurulmuştur. İslam öncesi dönemden husumetleri olan ve büyük oranda bedevi kökenli kabileler şehrin ilk meskunları olmuştur. Kısa sürede şehre Mezopotamya'nın yerlileri olan Hristiyan Ârâmîler, Yahudiler başta olmak üzere Fars, Bizans ve Necranlı farklı etnik gruplar yanı sıra mevâli olarak isimlendirilen gayr-ı Arap unsurlar da yerleşmiştir. Ebu Hanife'nin ailesinin de içinde olduğu mevali kesim, şehrin demografik yapısı içinde giderek artmış ve Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemde neredeyse Arap nüfusa yetmiştir. Ancak mevali kabul edilen bu çevrenin tıpkı gayrimüslimler gibi cizye vergisi ile mükellef tutulması (Söylemez, 2005: 35-38) onların düşük bir sosyal statü içinde sosyal ilişkilerini yürütmek durumunda olduklarını da göstermiştir. Arazisinin verimli, gelirinin bol olması, diğer İslam beldeleriyle ilişkisinde kavşak bir yerde bulunması ve stratejik öneminden dolayı Kufe, Hz Ali döneminde hilafet merkezi olmuştur (bk. Hasan, 1991: 236). Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemde Kufe ve Basra'da Şia, Ehl-i sünnet, Hariciler ve diğer fırkalar arasında önemli fikri tartışmalar yaşanmış, ulema zaman zaman münazaralara katılmak için bu şehirler arasında seyahatler yapmıştır. Genellikle kelim ve fıkıh etrafında yoğunlaşan tartışmalar rey ve hadis meselesi, sahabe ve tabiin fetvalarının değeri gibi konular üzerinden usul sorunlarını da içine alacak bir genişlikte yapılmıştır (Zehra, 1962: 95-98).

Ehl-i rey ve ehl-i hadis tartışmaları İslam'da Hz. Muhammed (as) in vefatıyla her alanda ortaya çıkan olaylara bir çözüm getirme düşüncesiyle kendini göstermeye başlayan köklü bir temele sahiptir. Bu tartışmalar tarafların birbirlerini küfür, fiske ve sapıklıkla itham edecekleri bir ortam yaratacak hatta toplumsal ve dini birliği parçalayarak birtakım fırkaların oluşmasını sağlayacak kadar hararetli olmuştur. Bu ortam aynı zamanda Ehl-i sünnet, Şia ve Haricilik içinde öteki kültürel unsurların da etkisiyle yeni bazı oluşumlara fırsat vermiş ve böylece etnosantrik ve tekelci bir din söylemi ortaya çıkarmıştır. Bu gelişmeler yanı sıra hadis konusundaki birtakım endişeler ve coğrafi faktörlerin yarattığı kültürel farklılıklar, anlaşılabilir zamanla tarafların fikri sınırlarını daha muhkem hale getirmiştir. Sonuçta ehl-i hadisin önemli

bir merkezi sayılan Hicaz'a karşılık Kufe, hadis rivayeti konusunda titizliği ile bilinen Abdullah İbn-i Mes'ud'un etkisi ve bölgenin fikri ve felsefî yapısıyla da ilişkili olarak ehl-i rey'in kalesi haline gelmiştir (Zehra, 1962: 99-105).

3. EBU HANİFE'NİN SİYASET ANLAYIŞI

Şüphesiz Ebu Hanife'nin siyaset anlayışı başta K. Kerim ve sünnet olmak üzere ilk dönem İslam toplumunun devlet ve yönetim tecrübesi, karizmatik dini lider olarak peygamberin vefatını mütakip yaşanan sosyal ve siyasi çalkantılar, her alandaki dini teşkilatlanma sürecinde yaşanan dini protestolar, itizali hareketler (bk. Günay, 1998: 257-285), hilafet ve imamet etrafında yapılan daha çok fihhi ve kelami boyuta sahip tartışmalardan (bk. Evkuran, 2012: 124-157) bağımsız şekillenmiş değildir. Bu sebeple onun genel olarak siyasete bakışı bu tarihsel şartlar ve sosyalleşme süreci etrafında kısmen doğrudan; ama çoğunlukla dolaylı bir şekilde ele alınmak durumundadır. Zira ne Ebu Hanife'nin kendisine nispet edilen eserlerinde ne de talebelerinin kitaplarında doğrudan onun hilafet ya da genel olarak siyaset kurumuyla ilgili görüşleri doyurucu olarak ortaya konmuş değildir (Doğan, 2006: 43-44). Fakat bununla birlikte din ve topluma yaklaşımı, hayatı, içinde yaşadığı dönem, maruz kaldığı takipler, Ehl-i beytle ilgili tavrı, yönetim karşısındaki tutumu onun belli bir siyasi duruşu olduğunu da göstermiştir (Zehra, 1962: 11-12).

Ebu Hanife'nin siyasal kişiliğinin oluşmasında şüphesiz içinde yetiştiği ailenin sosyopolitik durumu yanı sıra Hulefa-i Raşidin döneminden Abbasiler dönemine kadar geçen uzun bir zaman diliminde şekillenen yerel siyasetin özel bir yeri vardır. Özellikle ailesi hakkındaki kölelik tartışmaları bir tarafa (bk. Öztürk, 2009: 46-47) en azından Emevilerin güttüğü mevali politikası dolayısıyla karşı karşıya kaldığı genel siyaset (bk. Demircan, 1996: 71-139; Doğan, 2006: 39-40) ve şiddetin, onun siyasal toplumsallaşmasında önemli yere sahip olduğu anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim uyguladığı sert politikalarla tanınmış olan Haccac bin Yusuf Sekafi öldüğünde Numan bin Sabit henüz on beş yaşında bir gençti (Zehra, 1962: 89; Sinanoğlu, 2012: 29). İlerleyen yaşlarda o, bir taraftan henüz tedvin dönemindeki kelim, hadis ve fıkıh alanındaki ilmi faaliyetleri ile meşgul olurken diğer taraftan siyasi olanın aynı zamanda dini bir olay olarak anlam kazandığı bir süreçte doğal olarak siyasi bir rol ve duruş içinde de görülmüştür. Hicri 121 yılında Emevi iktidarına karşı ayaklanan Zeyd bin Ali'yi, 125 yılında Yahya bin Zeyd'i, 130 yılında da yine aynı tutum içinde Abdullah bin Yahya'yi, Abbasiler zamanında Nefsüzzekiyye'yi, kardeşi İbrahim'i açıkça desteklemesi onun söz konusu siyasal duruş ve kişiliğinin açık birer göstergesidir. Benzer gerekçelerle olgunluk döneminde de Abbasilere karşı siyaseten açık bir fikri duruş sergilemesi onun bu siyasal kişiliğinin dönemsel değil; epistemolojik bir birikimle süreklilik ortaya koyduğunu göstermiştir.

Ebu Hanife, ilerleyen satırlarda değineceğimiz gibi sahip olduğu din, şeriat ve toplum paradigmaları etrafında kaçınılmaz bir şekilde siyasetle iç içe olmuştur. Yönetimlerin karizmatik bir dini otorite (bk. Özbolat, 2015: 1-24) olarak onunla şu ya da bu şekilde ilgileri onu her zaman sıcak siyasetin içinde tutmuştur. Halifeler dinin meşrulaştırıcı gücünden (bk. Okumuş, 2005: 63-65) istifade etmek isterken ya da kendi yerel şartlarının kutsallaştırdığı çerçeveden topluma bakarken Ebu Hanife, *nass* merkezli din algısı üzerinden kozmikleştirildiği, insan ve toplum odaklı evrensel bir yaklaşım ortaya koymuş ve nihayet farklı paradigmaların yarattığı bu çatışma durumu onun siyasetle ilişkilerinin genel anlamda gergin olmasına yol açan önemli faktörlerden biri olmuştur.

Genel olarak Ebu Hanife'nin siyasal kişiliğinin adalet ve maslahat temelli olduğu ifade edilmelidir. Kuşkusuz Ebu Hanife'nin Ehl-i beyte karşı sevgi ve muhabbet beslemesinde bunun etkisinin olduğu açıktır. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetlerini doğru bulmuş, onların faziletlerini *nass* (Kur'an-ı Kerim, Vakıa: 10; bk. Ebu Hanife, 2014d: 67) ve bazı tarihi olayları referansla halifelik sıralarına göre belirlemiş, hiçbirisi hakkında incitici olmamış hatta Hz. Ali ehlinin de onlara karşı mülayemetle

yaklaşmalarını arzulamıştır (Ebu Hanife, 2014c: 55). Ebu Hanife Hz Ali'yi muhalifleriyle mücadelede haklılaştırıcı bir tavır takınmış (Beyazîzâde, 1996: 140-143) olup bu tutumunu Emevi ve Abbasi dönemlerinde Ehl-i beyt için de sürdürmüştür. Dolayısıyla Ebu Hanife'nin bu genel tavrının, siyasi kişiliği yanı sıra ilim ve ahlakla ilgili olduğu da belirtilmelidir. Öte yandan Ebu Hanife halifelik için *nassla* tayin edilmediği görüşünü benimsemiştir. Bu bağlamda onun, halifelik makamına geçtikten sonra biat etme yaklaşımını uygun bulmayarak halifelik için seçim ve istişare ile tayinini savunduğu ifade edilmiştir (Zehra, 1962: 155-160). Aslına bakılırsa bütün bunların Ebu Hanife'nin düşünce dünyasındaki *din* ve *şeriat* farklılaşmasında bir yere oturduğu görülebilir. Nitekim Ebu Hanife'ye göre *din*, bütün peygamberlerin ortaklaşa tebliğ ettikleri esaslardır. *Şeriat* ise her peygamberin dinindeki helaller ve haramlardan teşekkül etmiş ahkâmdır. Kur'an-ı Kerim'i referans alan (bk. Kur'an-ı Kerim, Mâide: 48; Şûra: 13; Enbiya: 25; Rum: 30) bu yaklaşım çerçevesinde Ebu Hanife bütün peygamberlerin dinlerini bir; fakat şeriatlarını farklı görmüştür (Ebu Hanife, 2014a: 10-11). Buna göre o; düzen, adalet, güven ve emniyet mekanizmaları içinde *dine* evrensel ve kozmik bir anlam yüklerken *şeriatı* kültürel şartlar etrafında insan ve toplum odaklı, değişken, *neshe* açık ve dinamik bir yapı olarak değerlendirmiştir. Yani bir bakıma bu, tanrısal olanla beşeri olan arasındaki diyalektik bir ilişkiyi de ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda Ebu Hanife'nin din, aile, ekonomi, hukuk, siyaset gibi toplumsal kurumlara yaklaşımı her zaman yerel toplumsal şartların olgunlaştırdığı yapı içinde onların kozmik düzene uygunluğu çerçevesinde olmuştur.

Bu noktada Ebu Hanife'nin metodolojik yaklaşımını ifade eden şu pasajlar onun sadece din konusunda değil; fakat aynı zamanda siyaset kurumuna bakışı bağlamında da fikir verici olmuştur:

Biz önce Allah'ın kitabında olanı alırız. Onda bulamazsak Hz. Peygamberin sünnetine bakarız. Orada da bir şey bulamazsak ashabin ittifak ettiğini benimseriz, ihtilaf etmişlerse dilediğimizin görüşünü alırız. Başkalarının görüşlerini onlara tercih etmeyiz. Ancak Hasan-ı Basri, İbrahim en- Nehai, Said bin Müseyyeb gibi tabiin alimlerine gelince onların içtihatlarına bağlı kalmayız. Onlar gibi biz de içtihatla bulunuruz. Aralarında müşterek illet bulununca bir hükmü diğerine kıyas ederiz (Uzunpostalcı, 1994: 135; Zehra, 1962: 110).

Bir takım kimseler gördüm. Onlar "Bu meselelere asla girme, zira Hz. Peygamber'in ashabı bu konulara girmediler, onlar için kâfi olan şey senin için de kâfidir," diyorlardı... "evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu"... Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız birbirinin aynı değildir. Biz bize ta'n eden, kanımızın dökülmesini helal sayan kimselerle karşı karşıyayız... Hz. Peygamber'in ashabının hâli, kendileriyle vuruşanı olmayan, silah taşımaya ihtiyaç duymayan bir kavmin hâli gibidir. Halbuki biz, bizi vuran ve kanımızı helâl sayanlarla karşı karşıyayız. Öyle ki kişi insanların ihtilaf ettikleri konuda dilini tutsa bile, işittiği hususlarda kalbindeki hisleri men edemeyecektir... Kalp zulme meylettği zaman, zâlimleri sever, zalimleri sevdiğinde de onlardan olur. Hakk'a ve hak ehline meylettği zaman, onlarla dost olur...(Ebu Hanife, 2014a: 8)

Ebu Hanife'nin, dinin öteki toplumsal alanlarla ilişkisinde olduğu gibi din-siyaset ilişkilerinde de açıkça bu metodu takip ettiğini düşünmek zor değildir. Siyasi ve toplumsal şartlara dinsel bir kılıf bulmak ve her şeye rağmen eklektik olmak yerine yukarıdaki yöntemle göre –genellikle bilinenin aksine- *nassın* evrensel belirleyiciliğinde (bk. Apaydın, 2002: 143-147) bir siyaset retoriği ortaya koymuştur. Burada belirtilmelidir ki İslam teşriinin insan ve toplumla kurduğu evrensel ve dinamik ilişki gözden kaçırılmak suretiyle zaman zaman Ebu Hanife'nin *nassa kıyası* tercih ettiği şeklindeki eleştirileri gündeme getirmiştir. Aslında onun yaptığı, gündelik hayatta ortaya çıkan devasa sorunları yine İslam'ın bütüncü ve dinamik karakteri ile kozmik bir düzene yerleştirme çabasıdır. Burada Ebu Hanife'nin kişisel bir tasarrufu gibi görülen bu düzenlemeler gerçekte bizzat *nassın icma, rey, içtihat, örf, sahabe kavli* gibi yeni bir metodolojik açılıma imkan tanıyan içeriği ve onun toplumun sorunlarına zengin bir dini miras içinden, geniş bir perspektifle bakma üslubuyla ilgili bir durum

olmalıdır. Örneğin Muaz hadisi olarak bilinen hadis (bk. Canan, 1992: 96-97) ve benzer şekilde Hz Ömer'in Musa el- Eş'ari'ye yazdığı mektup (bk. Zehra, 1962: 99) bu çerçevede bir anlama sahiptir. Ancak Ebu Hanife'nin din, toplum ve siyasetle ilgili görüşlerini genel sünni paradigma (bk. Evkuran, 2012: 100-118) veya sonraki dönemlerde sosyokültürel şartların şekillendirdiği bir değişim üzerinden okuma ısrarı, onun din ve siyaset ilişkisini anlamada önemli sorunlar ortaya çıkaracağını da burada belirtmeliyiz.

Eserlerinin kendi tarafından kaleme alınmamasıyla ilgili tartışmalar bir tarafa (bk. Kutlu, 2000: 7-18; Demir, 2005: 261-316) Ebu Hanife *el- Fıkhu'l- Ebsat*'da, genel siyaset kurumunun önemli bir unsuru olan siyasal otorite için şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

Mütecaviz kimselerle, küfürlerinden dolayı değil, haddi tecavüzlerinden dolayı savaş et. Adil zümre ve zalim sultanla beraber ol. Fakat mütecavizlerle beraber olma. Cemaat ehlinde fasit ve zalimler mevcut olsa bile, onların içinde sana yardımcı olacak salih insanlar da vardır. Eğer cemaat zalimler ve mütecavizlerden teşekkül ediyorsa, onlardan ayrıl. Çünkü Allah 'Allah'ın arzı geniş değil miydi? Hicret edeydiniz (Kur'an-ı Kerim, Nisa: 97).', 'Ey mü'min kullarım, benim arzım geniştir. Ancak bana kulluk edin (Kur'an-ı Kerim, Ankebut: 56)' buyurmaktadır... Bize Hammad'ın İbrahim'den, onun da İbnu Mes'ud'dan rivayet ettiğine göre (Allah hepsinden razı olsun) Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Bir yerde ma'siyetler zuhur edip onu değiştirmeye gücün yetmezse, oradan başka yere git, orada Rabbine kulluk et." Ebu Hanife şöyle devam etti: Bana ilim ehlinde birinin Hz. Peygamber'in ahabından birisinden verdiği habere göre, Hz. Peygamber "fitneden korktuğu yeri bırakıp, fitneden korkmadığı bir yere giden kimse için Allah yetmiş siddik ecri yazar (Buhari, iman: 12)" buyurdu (Ebu Hanife, 2014b: 43).

Yine anlatıldığına göre Halife Mansur, Musul halkının kendisine isyan etmeleri durumunda kanlarının ve mallarının helal sayılması konusunda onlarla bir anlaşmaya varmıştır. Musul halkı isyan edince halife anlaşma gereği onları cezalandırmak istemiş ve bu konuda alimlerin görüşüne başvurmuştur. Alimlerden bir kısmı halifeye "eğer onları affedersen af ehlinde olursun, eğer cezalandırırsan onlar bunu hak etmişlerdir" cevabını vermiş; Ebu Hanife de kanaatini şu şekilde bildirmiştir:

Onlar malik olmadıkları bir şeyi sana şart koşmuşlar, sen de yetkin olmayan bir şeyi kabul etmişin. Zira Müslümanın kanı ancak üç şeyden biriyle helal olur. Sen onlara karşı kılıç kullanırsan bu üç şeyin dışında helal olmayan bir şeyi yapmış olursun. Şüphe yok ki riayet edilmesi gereken şartlar Allah'ın koştuğu şartlardır (Uzunpostacı, 1994:134).

Bütün bu örnekler göstermektedir ki Ebu Hanife, ontolojik bir statü verilmiş olan *nass* ya da ezeli ve ebedi kutsallıklar etrafında açıkça öteki toplumsal alanlardan farklı olmayan bir siyaset teorisi ve pratiğine sahip gözükmektedir. Onun –ihtilalcilere verdiği destek sebebiyle– bir sürekliliğe sahip olduğu görülen ihtilalci ruhu ile zalim yöneticiye itaatı salık veren ve sanki birbiriyle çelişkiliymiş gibi duran yaklaşımları hep bu siyaset ve toplum paradigmasının bir ürünü olmuştur. İşaret edildiği gibi söz konusu paradigma Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere *sünnet*, *sahabe kavli* ve uygulaması, toplumsal muhayyile ve birikimin dışlanmadığı bir akıl yürütme, *istihsan* ve *örfün* sınırlarını belirlediği bir epistemolojiden beslenmiştir. Nitekim Ebu Hanife'nin genel siyaset kurumu ile ilgili bakış açısını ortaya koyan az sayıdaki fenomenal örnekler bunun açık bir tezahürü olmuştur. Nitekim bu örneklerde görülmektedir ki o, dinamik toplum hayatını dışlayan katı, ritüalist ve her zaman için geçerli donuk bir *nass* anlayışı içinde de olmamıştır. Bu sebeple onun, yine *nassın* genel muhtevası içinde zamana bağlı ıslah, yenilenme, ümit ve arınma gibi temel prensiplerden (bk. Ebu Hanife, 2014c: 56; Kur'an-ı Kerim, Nisa: 17, 26; Maide: 34, 39; Tevbe: 114; İsrâ: 25; Tâhâ: 82) hareketle adil bir zümrenin huzur ve barışı ile zalim sultanın mukayyet kötü uygulamaları arasında toplum maslahatı lehine tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak kaos, yaygın bir düzensizlik ve adaletsizliğin baş göstermesi durumunda Ebu Hanife yine *nassdan* hareketle mücadeleyi (bk. Kur'an-ı Kerim, Hucurat: 9) ve *hicret* etmeyi siyasal ve toplumsal bir çıkış yolu olarak değerlendirmiştir.

Ebu Hanife'nin siyasal perspektifini, tarihsel süreçte açıkça bir rutinizasyonla karşı karşıya kalmış genel bir sünni paradigma özelinden salt birey ve toplum çıkarlarını önceleyen bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkün değildir. Daha ilk dönemlerde "hükümün Allah'a ait olduğu (Kur'an-ı Kerim, Yusuf: 40)" bilgisi uygulamada "hakimiyet Allah'ındır" pratiğine evrilmiş ve hilafet kadim arketipler etrafında tanrısal bir temsil olarak işlev görmüştür. Dolayısıyla burada Ebu Hanife'nin siyasal rolü siyasal otorite karşısında *nassı* veya numenal olanı makrokozmetik bir düzen ve evrensellik algısı içinde toplum için elverişli hale getirmek olmuştur.

Ebu Hanife devlet başkanının istişare yoluyla seçilmesini kabul etmiştir. O, Hz. Ali'yi muhalifleriyle mücadelede haklı görmüş hatta kendi döneminde muhaliflere destek olmuş ve hilafetin idareyi zorla ellerine geçiren Emevi ve Abbasiler yerine Ehl-i beyte layık olduğunu savunmuştur. Öte yandan Ebu Hanife imametini *nassla* Ehl-i beyte verilmiş olduğunu da kabul etmemiştir (Uzunpostalcı, 1994: 141). Aslında bu, İslam özelinden din-siyaset ilişkileri ile ilgili köklü bir tartışmayı da gündeme getirmektedir. Gerçekten İslam'da din-siyaset ve dolayısıyla din-devlet ilişkileri bakımından çok önemli bağlar kurulmuştur. Bu bağlamda adalet ve düzen başta olmak üzere istişare, emniyetin sağlanması, hakların teminat altına alınması, emr-i bi'l- ma'ruf nehy-i ani'l-münker devletin dini görevleri olarak görülmüştür. Ancak Kur'an- Kerim'de bugün kullanılan anlamda bir devlet kavramı ve hükümet şekli de yoktur. Dolayısıyla din ile devlet arasında bir ayniyet söz konusu olmadığı gibi devlet, ilahi niteliği olan bir yapı da değildir. Her ne kadar İslam tarihi içinde siyasal güç zaman zaman halifeliği manevi veya ruhani bir otorite olarak pratize etmişse de teorik olarak halifenin Allah ve hatta Hz. Muhammed'in temsilcisi olduğu konusunda bir karine de olmamıştır (Aydın, 2002: 17-18). Nitekim Kur'an'da Hz. Muhammed'in bir peygamber ve bir beşer olduğu (Kur'an-ı Kerim, Fussilet: 6) vurgulanmış; fakat ona, özel bir halifelik vurgusu yapılmış değildir.

Ebu Hanife'nin genel anlamda siyaset kurumuna ve yönetimle ilgili görev, rol ve statülere bakışının bu çerçeveden bağımsız olması düşünülemez. Onun siyaset konusundaki söz konusu tavrının aslî ve fer'î olarak tayin edilen hüküm kaynaklarına sınırları belli ve özgün bir metodoloji çerçevesinde yaklaşması ile olgunlaştığı ortadadır. Örneğin İslam hukukunun şer'î ve örfî olarak ikiye ayrılması Hz. Muhammed'in uygulamalarına kadar götürülebilir. Nitekim o, *nassa* aykırı olmayan örf ve adetlerin uygulanmasına karşı çıkmamıştır. Bununla birlikte kamu çıkarlarını korumak için *nassların* askıya alınması ve fıkhi hükümlerin terk edilmesi ise Hz. Ömer'in hilafetiyle maslahat ve zaruret çerçevesinde İslam hukuku kapsamına alınmış bir uygulama olmuştur (Kucur, 2002: 214). Dolayısıyla Ebu Hanife'nin *rey* ve *örf* ile ilgili uygulamalarının da söz konusu metodoloji içinde bir değere sahip olduğu görülmektedir.

Nihayet Ebu Hanife'nin siyasete genel bir metodolojik perspektif içinden yaklaştığı ifade edilmelidir. Onun bu siyaset tasavvuru, kozmik bir düzen ve adalet anlayışının kutsal birtakım referanslarla beşeri ilişkilere aktarımı düşüncesi etrafında biçimlenmiş evrensel bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu, siyasetin toplumu ile toplumun nihai siyaseti arasındaki tarihi mücadelenin İslam tarihi özelindeki yapısını gösteren özgün bir örnektir. Ebu Hanife'nin yaptığı tıpkı fıkhi, kelami yaklaşımlarında olduğu gibi siyaseti de kozmikleştirme ve onu bir *düzen* içine yerleştirmektir. O halde bu siyaset anlayışının birbiriyle ilişkili biri yerel, diğeri insanlık tarihi kadar eski, evrensel iki yönü vardır. Bunlardan ilki İslam'ın kendine özgü şartları içinde kurumsallaştırdığı bir içerikle ilişkilidir. Diğeri ise arkaik dönemlerden antik döneme ve oradan modern dönemlere kadar uzanan *kutsal* ve toplum diyalektiğinde aranan *düzen* nosyonuna işaret etmektedir.

Uyanık (2005: 120-132), fitne ve karışıklık ortamında her Müslümanın evinde oturması ve karışıklıktan uzak durmasını salık veren bir hadisin ravisi olarak Ebu Hanife'nin, kadılık görevi ve beytülmal emirliğini, yönetimin icraatlarına meşruiyet sağlayacağı düşüncesiyle reddetmesini, ihsan ve lütufları kabul etmemesini pasif direniş, Ali oğullarının ayaklanmalarına destek olmasını ise aktif direniş olarak ifade etmiştir. Bu bir anakronik sorun

olarak görülmemelidir. Aksine bu yaklaşımın da Ebu Hanife'nin siyaset anlayışı özelinde yukarıda ifade ettiğimiz yerel ve evrensel gerçeklik bağlamında bir yere oturduğu ifade edilebilir. Çünkü burada Ebu Hanife'nin siyasal refleksleri hep hukuk, ahlak ve bilgi temelli bir siyasal otorite örgütlemeye dönük olmuştur. Onun amaca dönük, siyaseten Ali oğullarına verdiği destek de bu evrensel beklentileri etrafında bir anlam taşımaktadır. Özellikle kendisinin de maruz kaldığı yaygın bir *öteki* algısı, oldukça katı işleyen mevali politikası ve buna bağlı olarak kendini gösteren rijit devlet-toplum karşıtlığı ve toplumdaki çok farklı etnik, dini kimlikler düşünüldüğünde söz konusu evrensel düşüncenin daha da anlamlı hale geleceği açıktır.

Kanaatimizce anakronik bir durum yaratmadan olgu merkezli akademik bir açılım sağlamanın, konunun tartışılması bakımından önemli olduğu ortadadır. Elbette Ebu Hanife İslam Dininin mutlak hak ve doğruluğunu kabul etmiştir. Bir *mümin* için bu anlamda mutlakçılığın kaçınılmaz olduğu ortadadır. Ebu Hanife bu anlamdaki bir dini mutlakliyetin sunduğu bütün olanaklar çerçevesinde öteki inanç gruplarının da içinde bulunduğu siyasi, toplumsal ve kültürel bir kapsayıcılık içinde olmuştur (bk. Arıcan, 2015: 83-121). Bu çerçevede Ebu Hanife'nin içinde yaşadığı toplumsal şartlardan hareketle ortaya koyduğu kavramsallaştırmaların modern sosyoloji ve siyaset bilimi etrafında yeniden okuma imkanlarının geliştirilmesi doğal kabul edilmelidir. Nitekim biz, ancak XVIII. yüzyılda Batı Avrupa'da kendi sosyolojik birikimi etrafında ortaya çıkan ve toplum halinde yaşamının nasıl olanaklı olduğunu anlamaya yönelik analitik bir araç olarak gelişen *sivil toplum* kavramının (Sarıbay, 2007: 544) İslam'daki ilk örneklerinden birini Ebu Hanife'nin siyasal duruşu içinde görebiliriz.

Ebu Hanife bütün ömrünü siyasi iktidarın belli bir aileye ait olduğu, yeteneğin değil; soy ve yerel siyasete bağlılığın öne çıktığı, siyasal bilinçlenmenin yerleşmediği, alt sosyal sınıflar ve azınlıkların -İslam'ın ilk döneminin aksine- siyasal iktidarı paylaşmalarının engellendiği ve siyasal denetim ve kontrol mekanizmasının işlemediği bir toplum ortamında geçirmiş, doğal olarak siyasal toplumsallaşmasını da böyle bir zeminde gerçekleştirmiştir. Geleneksel toplumun siyasal örgütlenmesini tanımlayan bu özellikler (bk. Öztekin, 2010: 245-247) karşısında onun duruşunu modern toplumsal kazanımlar çerçevesinde *çoğulcu* bir yaklaşımolarak değerlendirmek olanaklıdır. Hatta birtakım kalıp yargılar etrafında bugün bile modern toplumun önemli sorunları arasında görülen *çok kültürlülük* (bk. Bird, 2015: 13) meselesinin -kültürel yapının bütün içe kapanıklığına rağmen- Ebu Hanife tarafından evrensel ve kozmik bir düzleme yerleştirilme çabası oldukça çarpıcı olmuştur. Nitekim Ebu Hanife Medine'nin *harem bölge* oluşunu kabul etmemiş, dini ve ahlaki gerekçelerle ehl-i kitap ve münkir kişilerin Mescid-i Haram'a girebileceklerini ifade etmiştir. Böylece o, Mekke ve Medine'ye kozmik bir kimlik atfedilip din kapsamına alınmasını reddederek diğer toplum ve kültür çevreleri ile ilişkinin doğal karşılanması yönünde bir tutum sergilemiştir. Kur'an-ı Kerim'in 'düşman ülkeleri'ne götürülmesini men eden düşünce karşısında da o, bunda bir beis olmadığını ifade ederek karşı bir tavır göstermiştir. Kadının varlığını aile ve kabileye bağlayacağı gerekçesiyle nikahta velayetin şart olmadığı; imanla amelin birbirinden ayrı ve bütün inananların iman bakımından eşit olduğu; bütün dillerin beşeri olması sebebiyle zaruret gereği Farsça ve diğer dillerde ibadet yapılabileceği şeklindeki fetvaları hep Ebu Hanife'nin toplumsal ve kültürel anlamda çoğulcu, özgürlükçü ve eşitlikçi yaklaşımının bir göstergesidir. Anlaşılan odur ki Ebu Hanife, dini özel bir kimlik veya yerel bir kültürle özdeş görmemiştir. O, sadece Müslümanları değil; fakat bununla birlikte farklı dinlere mensup kişileri de dünyevi hükümler karşısında eşit görerek çoğulcu bir toplum yaklaşımı geliştirmiştir (İşcan, 2004: 69-78). Bütün bunlar Ebu Hanife'nin siyasal algısında farklı dinlere mensup kişilerin dünyevi bir temsil olarak siyasal otorite karşısında eşitliğini gündeme getirmiştir.

Ebu Hanife din ve siyaseti birbiriyle ilişkili; fakat aynı zamanda dinin aşkın, siyasetin ise dünyevi yöne sahip olması sebebiyle birbirinden farklı iki kurum olarak görmüştür. Ebu Hanife'de siyasal davranışın oluşumu (bk. Çam, 2000: 178-181) yukarıda işaret ettiğimiz aile,

ekonomi, eğitim ve sosyal çevre gibi siyasal toplumsallaşma alanları ile yakından ilişkili olmuştur. Dolayısıyla siyasal davranışının şekillenmeye başladığı bir dönemde “mevali” yaklaşımıyla muhatap olduğu *öteki* kalıp yargısı, Ehl-i beytle özel ilişkisi, seçkin ve zengin ilmi çevresi ile güçlü ekonomisi onun siyasal katılımı için de oldukça belirleyici olmuştur. Nihayet karizmatik bir kişilik olarak Ebu Hanife'nin bu çevre ile girdiği diyalektik ilişki onda, birey ve toplumun devletle ilişkisini adalet, özgürlük, eşitlik gibi temel evrensel normlar üzerine oturtması ile bir gerçekliğe dönüşmüştür.

SONUÇ

Ebu Hanife erken sayılabilecek bir dönemde İslam'ın teorik, pratik, sosyal ve ahlaki yönlerinin anlaşılması bağlamında özgün bir metodoloji ortaya koymuştur. Nitekim o, bu yaklaşımı tedvin döneminin bütün heyecan ve karışıklığı içinde dönemindeki dini, toplumsal, siyasi, ekonomik, hukuki birtakım olaylara uygulama imkanı da bulmuştur. Olgu merkezli gelişen bu yöntem bugüne kadar farklı toplumsal ve kültürel uğraklardan elde ettiği birtakım birikimlerle bugüne ulaşmıştır. Ebu Hanife'nin bahse konu metodolojik perspektifi, onun sosyolojik bakımdan siyasete bakışını konu edinen bu çalışmada da bütün şeffaflığı ile kendini göstermiştir.

Ebu Hanife'nin siyaset anlayışı Arap Emevi ve Abbasi politikasının ehl-i hadis üzerinden kendini meşrulaştıran yapısına karşı *nass* temelli akılcı bir refleks olarak okunmalıdır. Ancak bu okuma onun din, şariat, hilafet/imamet gibi bir yönüyle kutsal diğer yönüyle dünyevi olan kavramlardan bağımsız olmamalıdır. Ebu Hanife, nihai ve ontolojik bir anlam yüklediği dini, yerel ve kültürel şartların bir ürünü olarak gördüğü şeriattan ayrı değerlendirmiştir. Diğer toplumsal alanlarda olduğu gibi siyaset alanını da söz konusu kozmik dini gerçekliğin kutsal, evrensel, hukuki ve ahlaki denetimi üzerinde görmek istemiştir. Kesin olarak içinde yaşadığı aile, toplum ve kültür başta olmak üzere diğer referans gruplarının etkisiyle bir siyasal toplumsallaşmaya muhatap olan Ebu Hanife, aynı zamanda çerçevesini çizdiğimiz metodoloji içinden bilgi sosyolojik bir siyasal katılım gerçekleştirmiştir. Gerçekten dini obsolutizm, müsamahasızlık ve ötekileştirmenin çok keskin bir şekilde hüküm sürdüğü bir toplum ortamında siyaseti bugünkü anlamda *çoğulcu* ve *kapsayıcı* diyebileceğimiz bir toplum ve kültür modeli içine yerleştirmesi ilginç olmuştur.

Nihayet Ebu Hanife sahip olduğu din algısı ile siyasete kozmik, evrensel ve insani bir perspektiften yaklaşmıştır. Dolayısıyla onun siyasete dair kavramsal ve kuramsal bakış açısının, bugünün insan ve toplum odaklı, evrensel ve ahlaki temelleri olan siyasi paradigmaları içinde bir izdüşüme sahip olması şaşırtıcı değildir. Kanaatimizce Ebu Hanife'nin siyaset anlayışı yakın coğrafyadaki din ve siyaset odaklı; fakat bununla birlikte sosyal, kültürel ve siyasi tarihin derinliklerinden gelen zihniyet dünyalarının anlaşılması bakımından da önemli katkılar sunabilir. Dolayısıyla baştan beri bu sorunlarla bir şekilde etkileşmek ve yüzleşmek durumunda kalan Türkiye'de de modern bileşenlerin etkisiyle yeni tavırlar geliştiren dini çevrelerin anlaşılması ve açıklanması için konunun önemli fırsatlar sunduğu tartışmasız bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Akseki, A. Hamdi (1983). *İslam Dini*, Ankara: Nur Yayınları.
- Apaydın, Yunus (2002). “Bir Muhafazakar Reycilik Teorisini: Ebu Hanife”, *İslami Araştırmalar Dergisi* (15) 1-2, s. 143-147.
- Arabacı, Fazlı (2005). “Hanefiliğin Oluşumunda Coğrafi Etkenler”, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu (16-19 Ekim 2003)*, c. I, s. 347-355, Bursa: KURAV Yayınları.
- Arcan, M. Kazım (2015). *Kültürel/Dinî Farklılık ve Ebû Hanîfe*, Ankara: Hece Yayınları.
- Atalan, Mehmet (2006). “Ebu Hanife ve Ali Oğulları”, *Dini Araştırmalar*, (8)24, s.157-168.

- Atar, Fahrettin (1996). *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları.
- Aydın, Mehmet S. (2002). “Sünnî İslam’da Din- Devlet İlişkileri”, *Dünyada Din-Devlet İlişkileri* içinde, İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı yayınları.
- Başer, Sait (1991). *Gök Tanrının Sıfatlarına Esmâü'l Hüsna Açısından Bakış*, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Berger, Peter L. (1995). “Dini Kurumlar”, çev. Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy IX, s. 425-465.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi (1996). *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları.
- Bird, John (2015). *Din Sosyolojisi Nedir*, çev. Abdulvahap Taştan ve M. Derviş Dereli, İstanbul: Lotus Yayınları.
- Canan, İbrahim (1992). *Kütüb-i Sitte*, İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Çam, Esat (2000). *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul: Der Yayınları.
- Delibaş, Kayhan ve Emin Yiğit (2005). “Siyaset Kurumu”, *Kurumlara Sosyolojik Bakış* içinde, ed. Sevinç Güçlü, İstanbul: Birey Yayıncılık, s. 137-248.
- Demir, İsmet (2005). *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife*, İstanbul: Seçil Ofset.
- Demircan, Adnan (1996). *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Doğan, İsa (2006). “Ebu Hanife'nin Dini ve Siyasi Duruşu”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22, s. 37-47.
- Ebu Hanife (1978). *Müsned*, çev. Muhammed Selim Köse, İstanbul: Şamil Yayınları.
- Ebu Hanife (2014a). “El-Âlim Ve'l- Mütcellim”, çev. Mustafa öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları.
- Ebu Hanife (2014b). “El- Fıkhu'l- Ebsat”, çev. Mustafa öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları.
- Ebu Hanife (2014c). “El-Fıkhu'l- Ekber”, çev. Mustafa öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları.
- Ebu Hanife (2014d). “Ebu Hanife'nin Vasiyyeti”, çev. Mustafa öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları.
- Evkuran, Mehmet (2012). *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Günay, Musa (2013). “İmam Ebû Hanife'nin Sahâbî Kavli İle İlgili Görüş ve Uygulamaları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 29, s. 120-141.
- Günay, Musa (2014). “Örfün Tanımı, Delil Oluşu Ve İmam Ebu Hanife'nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 32, s. 26-49.
- Günay, Ünver (1998). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hacı Şerif Ahmet Reşid Paşa (2002). “Ebu Hanife'nin Siyaset Anlayışı”, sdl. Mevlüt Uyanık, *İslami Araştırmalar Dergisi* (15) 1-2, s. 259-272.
- Hamidullah, Muhammed (2014). *İmam-ı A'zam ve Eseri*, ter. Kemal Kuşçu, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hasan, Hasan İbrahim (1991). *İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Sadrettin Gümüş, c. 2, İstanbul: Kayihan Yayınları.
- Heytemî, İbn Hacer (2009). *İmam-ı Azam Ebu Hanife*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı, İstanbul: Semerkand Yayınları.
- İşcan, Mehmet Zeki (2004). “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 20, s.59-78.
- Kafesoğlu, İbrahim (1980). *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kucur, Sadi (2002). “Osmanlı Öncesi Türk- İslam Topluluklarında Din- Devlet İlişkileri”, *Dünyada Din- Devlet İlişkileri* içinde, İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı yayınları.

Kutlu, Sönmez (2000). *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Lapidus, Ira M. (2011). “Erken Dönem İslam Toplumunun Gelişiminde Din ve Devlet Ayrımı”, çev. Aşır Örenç, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, s. 161-184.

Mayring, Philipp (2000). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, çev. Adnan Gümüş ve M. Sezai Durgun, Adana: Baki Kitabevi.

Okumuş, Ejder (2005). *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, İstanbul: Ark Yayınları.

Öz, Şaban (2013). “İlk Dönem İslâm Toplumunda Siyasî Algı Değişimi Üzerine”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 21, s. 1-28.

Özbolat, Abdullah (2015). “Toplumsal Fonksiyonları Bağlamında Dini Otorite: Tipolojik Bir Deneme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (20) 2, s. 1-24.

Öztekin, Ali (2010). *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Öztürk, Yaşar Nuri (2009). *İmam Azam Ebu Hanife*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.

Sarıbay, Ali Yaşar (2007). “Türkiye’de Demokrasi ve Sivil Toplum”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, der. Ersin Kalaycıoğlu ve A. Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Aktüel, s. 543-560.

Sinanoğlu, Abdulhamit (2012). *İmam Ebu Hanife ve Vasıl Bin Ata*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Sivasi, Şemseddin (2015). *Menâkıb-ı İmâm-ı Azam*, haz. Mehmet Arslan, Sivas: Kristal Matbaacılık.

Söylemez, M. Mahfuz (2005). “Ebu Hanife’nin Yetiştigi Şehir: Kufe”, *İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu (16-19 Ekim 2003)*, c. I, s. 35-45, Bursa: KURAV Yayınları.

Uyanık, Mevlüt (2005). “İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe’nin Siyasi Duruşu”, *İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu (16-19 Ekim 2003)*, c. I, s. 119-133, Bursa: KURAV Yayınları.

Uzunpostalcı, Mustafa (1994). “Ebu Hanife” maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 10. s. 331-338.

Wach, Joachim (1995). *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları.

Yaman, Ahmet (2005). “Ebu Hanife ve Reel Siyaset”, *İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu (16-19 Ekim 2003)*, c. II, s. 31-38, Bursa: KURAV Yayınları.

Yörükan, Yusuf Ziya (1961). *Müslümanlık*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Zehra, Muhammed Ebu (1962). *Ebû Hanife*, çev. Osman Keskiöğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

EBU HANİFE'NİN DİN-SİYASET İLİŞKİSİ AÇISINDAN KONUMU

EBU HANİFE'S RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOUS POLITICAL RELATIONSHIP

Adem TUTAR¹

Özet

İslâm Dini, insanları fitratına uygun olarak yaşamaya yönlendirmek için gönderilen dinlerden en sonuncusu ve en mükemmelidir. İslam Dininin, Müslümanların dini yaşaması hususunda birtakım kolaylıklar tanınması bazı mezheplerin ortaya çıkmasına ve tarihimizde önemli bir yer bulmasına imkan sağlamıştır. Hanefî mezhebi, ortaya çıktığı dönemden itibaren önemli sayıda taraftar bulan ve günümüzde büyük bir kitleye sahip bulunan ehli sünnet mezheplerinden biri olarak İslam Tarihinde önemli bir yere sahiptir. Hanefî mezhebinin kurucusu olan Ebu Hanife, yaşadığı dönem itibari ile hareketli bir zamana denk gelmektedir. Hayatının büyük kısmı Emeviler idaresinde geçerken, son yıllarını Abbasiler döneminde yaşayan bu büyük alimin o hareketli siyasi ortam içindeki rolü ve tutumu önemli bir durum arz etmektedir. Ebu Hanife'nin şahsında cereyan eden olaylar o devrin dini, siyasi ve sosyal yapısını yansıtmakla birlikte o dönemdeki idari anlayışı ve bu anlayışın alimlere bakışını da içermektedir. Bir din alimi olarak Ebu Hanife'nin, dönemindeki siyaseti temsil eden idarecilerle olan münasebetlerde bulunduğu konum, genelde bütün alimler için özellikle de din alimleri için örnek alınması açısından büyük bir öneme sahip olduğu kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: İslam Dini, Hanefîlik, Emeviler, Abbasiler, Ebu Hanife.

Abstract:

Islamic Religion is the last and best of the religions that are sent to lead people to life in accordance with their nature. The Islamic Religion has enabled some of the sects to be found in Muslims' religious life and to find an important place in our history. The Hanafi sect has an important place in the history of Islam as one of the people of the Sunnah sects who find a great number of supporters from the time of its emergence and now possess a great mass. Ebu Hanife, the founder of the Hanafi sect, coincides with an active time as of the time he lived. While the majority of his life passes through the administration of the Umayyads, the role and attitude of this great scholar, who lived in the last years of the Abbasids, in that dynamic political environment is an important condition. The events taking place in the person of Abu Hanifa reflect the religious, political and social structure of that period, as well as the administrative understanding of that period and the view of the scholars. As a religionist, we believe that Abu Hanifa's position in relations with rulers who represent the politics of his time has a great prospect, especially for all scholars, in particular for taking examples for religious scholars.

Keywords: Islamic Religion, Hanefism, Umayyads, Abbasids, Abu Hanifa.

Din ile siyaset arasındaki ilişki tarih boyunca bütün toplumlarda olduğu gibi Müslüman toplumlarda da en önemli sorunlar arasında yer almıştır. Genelde din alimleri siyasetin yanında çoğu zaman da emrinde yer almıştır. İslam dininin temel kaynağı olan Kuran, inanç, ibadet ve ahlak konularında ayrıntılı bilgi verirken siyasi konularda evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerden bahsetmiştir. Bu konuda Hz. Muhammed'in uygulama ve tavsiyeleri de Kuran'ın ortaya koyduğu ilkeler doğrultusunda olmuştur. Bu sebeple Hz. Muhammed vefat etmeden önce, kendisinden sonra siyasi erki temsil eden herhangi bir imam veya halifeyi gizli veya açık olarak belirlemediği. Hz. Peygamberin devlet başkanlığı görevi dini kaynaklı olmayıp tamamen içinde yaşanılan sosyal ve siyasi gelişmeler sonucunda ortaya

¹ Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

çıkıştır. Hz. Peygamber'in Müslüman topluma önder ve önderliği ilahi kaynaklı, devlet başkanı oluşu beşeri kaynaklıdır. Yani din ve siyaset birbirinden ayrıdır².

Din ve siyasetin birbirinden ayrı olduğu hususu Hz. Peygamberin hayatındaki faaliyetlerinde açıkça görülmektedir. Hz. Muhammed peygamberliğinin ilk yıllarında müşriklerin, putlara dil uzatmamak şartıyla kendisine teklif edilen başkanlığı "Güneşi sağ elime, Ay'ı da sol elime verseniz ben yine de görevimden vazgeçmem" diyerek kabul etmemiştir. Aslında müşriklerin amacı başkanlık vaadiyle, Hz. Peygamberi Tevhit davasından vazgeçirmektir. Halbuki Hz. Peygamberin asıl meselesi devlet başkanı olmak değil bir peygamber olarak dinin emir ve yasaklarını insanlara tebliğ etmektir. Hz. Peygamber Mekke döneminde, Müslüman olup kendisine biat eden, az sayıdaki topluluğa başkanlık ediyordu. Mekkeliler müşriklerin yoğun baskı ve şiddetine maruz kalan Resulullah, Mekke döneminin sonlarına doğru bazı Medinelilerle siyasi ve idari niteliği de olan Akabe biatlerini gerçekleştirdi. Hicretten sonra devletin üç unsuru olan halk, toprak ve yönetim tamamlanınca Müslümanlar Medine'de müstakil bir idareye kavuştular. Asıl görevi İslam dinini tebliğ etmek olan Hz. Peygamber dini konularda ümmetini bilgilendirmenin yanında dünyevî pek çok konuda olduğu gibi özellikle idari işlerde de ümmetine önderlik etmiştir. Bu yönüyle Hz. Muhammed İslam medeniyetinde ilk idareci olarak görülmektedir. Hz. Peygamber her konuda olduğu gibi idari işlerde de Kuran'dan hareketle; meşruiyet, adalet, ehliyet, istişare, ahlak ve insana saygı gibi bazı ilkeler çerçevesinde faaliyetlerini yürütmekteydi³.

Hz. Peygamber daha peygamberlik öncesi döneminde içerisinde yaşadığı toplumun huzurlu ve adaletli bir konuma gelmesi hususunda yapılan Hilfulfudul anlaşmasına yirmi yaşında iken katılmış ve daha sonraları bu olaydan övgüyle bahsetmiştir. Hz. Muhammed peygamberlik öncesi dönemde kendisine güvenilen bir kişi olarak toplum tarafından kararlarına uyulan bir şahsiyetti. Hz. Peygamber otuz beş yaşında iken Kâbe'nin tamiri sırasında Hacerülesved'i yerine koyma hususunda yaptığı hakemlik vazifesiyle birbirini katletme durumuna gelen kabilelerin memnuniyetini sağlayarak sorunu olaysız bir şekilde halletmişti.

Hz. Muhammed'in risalet öncesi dönemde yaşadığı topluma olan sorumluluk bilinci tabii ki risalet sonrası kendisine tabii olan müminler hususunda daha fazla görülmekteydi. Müşriklerin baskı ve zulümlerine karşı onların güvenliği için her türlü tedbiri alması asıl vazifesi olan dini tebliğ yanında dinin yansıması sayılan mazlumları koruma yani idarecilik vasfı önem arz etmektedir. Daha Mekke döneminde Hz. Peygamber, ashabının maruz kaldığı sıkıntılardan dolayı üzülmüyor ve çözüm olarak onların güvende olacakları ve yanındakilerden hiçbirine zulüm yapılmayan bir hükümdarın olduğu Habeşistan'a hicret etmelerini sağlamıştı. Hz. Peygamber, Mekke'den Medine'ye yapılan hicrette önce ashabının güvenli bir şekilde gitmesini temin ettikten sonra kendisi Hz. Ebubekir ile hicret etmekle sorumluluğu altındaki ashabını hep öncelemiştir. Resulullah Medine'de sadece İslam ahalisinin değil başta Yahudiler olmak üzere diğer bütün vatandaşların maddi ve manevi değerlerini muhafaza altına almıştır. Resulullah'ın Medine'de oluşturduğu bu idari ve sosyal yapı, Müslim ve Gayrimüslim unsurların bir arada yaşaması hususunda, daha sonraki İslam devletlerinin temel modeli olmuştur.

Asr-ı Saadet diye bilinen Peygamber Efendimizin dönemindeki uygulamalarının, O'nun vefatından sonra yaklaşık otuz yıl süren Hulefairaşidin döneminde genelde örnek alındığı görülmektedir. İlk halife Hz. Ebubekir dini ilkelerin tahrif edilmesine müsaade etmeyerek dinin dünya işlerine alet edilmemesi hususuna büyük önem vermiştir. Başta Hz. Ömer olmak üzere zekat vermek istemeyen bazı kabilelerin talebini kabule meyyal olan ashaba tepki göstererek bu konuda taviz vermemiştir⁴.

² Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara 2016, s. 136 vd.

³ İ. Sarıçam, S. Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara 2008, s. 86 vd.

⁴ Komisyon, *İslâm Tarihi El Kitabı*, (Editör: Eyüp Baş), Ankara 20012, s. 84 vd.

Peygamber Efendimizin vefatından yaklaşık yedi asır sonra 1334 yılında dünyaya gelen ve 1406 yılında vefat eden büyük İslam alimi İbni Haldun, din ve siyasetin ilişkisini tarihi bilgiler ışığında ilginç bir şekilde değerlendirmiştir. İbni Haldun bu konuda; “İslam tarihinde devlet idaresi Hz. Muhammed (sav)’den itibaren halifelik tarzında olup din önemli bir etken idi. Halifeler, Müslümanların mahvolmasına karşılık kendilerinin yok olup gitmelerini tercih ederek dinlerini dünya işlerine değiştirmiyorlardı. Hz. Osman konağında kuşatıldığı zaman Hasan ile Hüseyin, Abdullah bin Ömer, İbn Cafer ve benzeri kimseler kapısına gelerek Osman’ı korumak istediklerinde, Osman bunu kabul etmedi. Müslümanlar arasında ayrılık meydana gelmesinden ve Müslümanların birbirlerine kılıç kullanmalarından çekinerek, ülfet ve kardeşliğe zararı dokunacağından korkarak kendini korumalarına müsaade etmedi. Neticede kendisi öldürüldü ise de Müslümanların birliği uğrunda kendisinin öldürülmesini tercih etti. Hz. Ali hilafet makamına geçince Mugîre b. Şu’be onun katına gelerek Zübeyr, Talha ve Muaviye’yi, bütün Müslümanlar kendisine biat edip etrafında toplanıncaya kadar, valiliklerinde bırakmasını sonra istediği gibi hareket etmesini tavsiye etti. Ali İslamiyet’e aykırı olan aldatmaktan sakınarak Mugîre’nin bu tavsiyesini kabul etmemiştir. Mugîre ertesi günü sabahleyin Ali’nin katına gelerek: “Ben sana bazı tavsiyelerde bulunmuştum, tavsiyemin doğru bir tavsiye ve samimi bir öğüt olmadığını bildim, doğrusu, senin düşündüğün gibidir” dediğinde Ali: “Bu sözünün doğru olmadığını Tanrının adını anarak teyit eylerim, sen dün bana samimi bir öğütte bulunmuştun, bugün beni aldatıyorsun, fakat senin tavsiyeni kabul etmekten, hakkın müdafaacısı, yani din ve diyanet menetmiştir” cevabında bulundu.” diye ifade etmektedir.

Yine İbni Haldun; “Bunlar (Hulefairaşidin) dünya işlerini bozarak din işlerini onartırlardı. Bizim halimiz ise şairin şu beytinde anlattığı gibidir: “Biz dinimizi parçalayarak onun parçaları ile dünyamıza yama vuruyoruz, bundan dolayı hem dinimizi hem dünyamızı kaybediyoruz.” Bu açıklamadan halifeliğin nasıl hükümdarlık şeklini almış olduğu görülüyor. Bununla beraber dinin buyruklarını yerine getirmek yolunu araştırmaktan, hak ve adalet üzere hareket etmekten ibaret olan halifeliğin manası baki kalmış, ancak yasakçıdan ibaret olan dinde değişiklik husule gelmiştir. Bundan sonra ise halifelik asabiyyet, yani kuvvetle korunmaktan ve kılıç kullanmaktan ibaret olmuştur.”⁵ diyerek kendinden önceki yaklaşık yedi buçuk asırlık dönemi özetlemiştir.

Yukarda verdiğimiz bilgilerden sonra konunun daha iyi kavranabilmesi için Ebu Hanife’nin dönemine kadar gelen bazı tarihi olaylardan bahsetmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Müslümanlar, Hz. Muhammed’in vefatından sonra yönetici olarak Hz. Ebu Bekir (632-634)’e biat etmiş ve onu Müslümanların ilk halifesi olarak seçmişlerdi. Daha sonra Hz. Ömer (634-644), Hz. Osman (644-645) ve Hz. Ali (656-661) sırasıyla halife oldular. Muaviye b. Ebu Süfyan (661-680)’ın halife olmasıyla birlikte İslam Tarihinde Emeviler dönemi başladı. Muaviye, devlet başkanlığının son yıllarına doğru oğlu Yezid’i veliyaht tayin etmiş ve bu uygulama ile hilafet saltanata dönüşmüştür. Emeviler, zamanla iktidarlarından hoşnut olmayanlar tarafından başlatılan isyanlarla karşılaşmışlardır. Bu isyanlardan bazıları, önemli olanları arasında yer alan ve Hz. Ali’nin ahfadından olmaları münasebetiyle tarihte Alioğulları diye de ifade edilenler tarafından yapılan isyanlardır. Alioğullarından Hz. Hüseyin’in torunlarından Zeyd b. Zeynelabidin, Emevi halifesi Hişam b. Abdulmelik döneminde (724-743), 740 yılında ayaklandı ve yapılan savaşta öldürüldü. Ondan sonra oğlu Yahya 742 senesinde Horasanda ayaklandı ve babası gibi o da öldürüldü. Daha sonra Yahya’nın oğlu Abdullah ayaklandı fakat o da 747 senesinde öldürüldü⁶. Yani Alioğullarının, Emevileri iktidardan düşürmek için giriştikleri isyan faaliyetleri neticeye ulaşamadığı gibi kendilerinin ve taraftarlarının hayatlarını kaybetmeleriyle sonuçlandı.

Emevileri iktidardan düşürmek için başlatılan isyanlar genellikle bastırılmıştır. Ancak 718-19 yılı dolaylarında Hz. Muhammed’in amcası Abbas b. Abdulmuttalib (ö. 652)’in

⁵ İbn Haldun, **Mukaddime I**, (Çeviren: Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1997, s. 525 vd.

⁶ Muhammed Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, (Çeviren: Osman Keskiöglü), Ankara 1997, s. 44 vd.

torunlarından Muhammed b. Ali'nin liderliğinde başlatılan ihtilal teşebbüsü 749 yılında hedefine ulaşmış ve Emevilerin saltanatına son verilmiş yerine Abbasiler iktidara gelmiştir. İhtilal lideri Muhammed b. Ali, ihtilalin ana sloganı olarak “errıza min âli Muhammed” yani “Muhammed ailesinden razı olunacak kişi” ifadesini belirlemiştir. Muhammed ailesi ise hem Abbas hem de Alioğullarını içeren Haşimoğullarıydı. Lider Muhammed b. Ali'nin 743 yılında ölümü üzerine vasiyeti gereği oğlu İbrahim hareketin başına geçti. Emevi iktidarına karşı yoğun faaliyetlere girişen İbrahim, Emevi halifesi Mervan b. Muhammed (744-749) tarafından 748-49 sonlarına doğru tutuklanmış ve 749 yılı başlarında da öldürülmüştür. İbrahim ölmeden önce kardeşi Ebul-Abbas'ın yerine geçmesini ve ihtilalin karar merkezi olan Humeyme'den ayrılarak Kufe'ye gitmesini istemiştir. Ebul-Abbas ve beraberindekiler Eylül 749 tarihinde Kufe'ye geldiler ancak Kufe'deki Abbasi dailerinin temsilcisi olan Ebu Seleme (ö. 750) tarafından “henüz halifeliğin ilanının vakti gelmediği” gerekçesiyle saklanmışlardır. Rivayete göre; Ebu Seleme'nin Abbasoğullarının hilafetini ilan etmeyi geciktirmesinin sebebi onun hilafeti Alioğullarından birine devretmek arzusunda olmasıydı. Bu arada hilafetin ilanı için sabırsızlanan Abbasi taraftarları ise Ebul-Abbas ve ailesinin saklandıkları yeri tespit ederek yanına gittiler ve onu halife olarak selamladılar. Ebul-Abbas, 31 Ekim 749 Cuma günü Kufe'deki Ulu Cami'de kalabalık halk kitlesi karşısında ilk konuşmasını yaptı ve halktan biat aldı. Son Emevi halifesi Mervan b. Muhammed Ağustos 750'de kaçtığı Mısır'ın Bûsîr köyünde yakalanıp öldürüldü. Böylece Emevi devleti son bulmuş ve Abbasi iktidarı başlamıştır.

Abbasiler ilk andan itibaren iktidarlarını meşru temellere dayandırmak için Kuran'dan kendilerince örnek ayetler verip Alioğullarını iktidarları dışında tutmaya başlamışlardır. Bu iddialara baktığımız zaman dini yoğun bir şekilde siyasete alet ettikleri gözden kaçmamaktadır. Abbasiler iktidara geldikten sonra devletin idari yapılanmasında Alioğullarına görev vermemişler, Alioğulları da bu durum karşısında hayal kırıklığına uğramış ve tepki göstermeye başlamıştır. İktidarın kendi hakları olduğuna inanan Alioğulları, Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur döneminde (754-775) Abbasilere karşı mücadeleye başlar. Halife Mansur iktidarına karşı yapılan diğer isyanları bastırmakla uğraşırken çok geçmeden Alioğulları isyanıyla da uğraşmak durumunda kalmıştır. Alioğullarından Hasan'ın soyundan gelen ve en-Nefsuz-Zekiyye (Saf Ruh) lakabıyla anılan Muhammed b. Abdullah (ö. 762) ve kardeşi İbrahim (ö. 763) uzun bir hazırlık safhasından sonra 762 yılında kendi hakları olduğuna inandıkları iktidarı ele geçirmek için isyan hareketini başlatır, ancak Mansur'un gönderdiği birlikler tarafından yenilgiye uğratılarak öldürülürler⁷.

Böyle bir siyasi ve sosyal ortamda bulunan Ebu Hanife veya İmâm-ı Âzam diye şöhret bulan Numan b. Sabit 699 yılında Kufe'de doğdu. Nesebi hususundaki çeşitli rivayetlere göre Fars veya Türk asıllı olduğu belirtilmektedir. Ömrünün elli iki yılı Emeviler, on sekiz yılı Abbasiler döneminde geçen Ebu Hanife son dönem Emevi halifelerini ve hilafetin Emevilerden Abbasilere geçişini görmüş ve Abbasi halifeleri Ebu'l-Abbas ile Ebu Cafer el-Mansur'un dönemlerine tanıklık etmiştir. Ebu Hanife 767 yılında Bağdat'ta vefat etti ve orada defnedildi⁸. Bağdat'ta vefat ettiğinde, cemaatin fazlalığından dolayı, cenaze namazının altı kez kılındığı rivayet edilmektedir⁹. Büyük İslam alimi Ebu Hanife'nin ilim ve amel hususundaki özelliği ile ilgili pek çok söz söylenmiştir¹⁰.

Yukarıda bahsedildiği gibi Ebu Hanife hayatının elli iki yıllık dönemini Emeviler iktidarı altında sürdürmüş ve 699-750 tarihleri arasındaki bu süreçte toplam 14 Emevi halifesinin son 10 tanesinin hilafetine tanıklık etmiştir. Ebu Hanife, Emeviler döneminde iktidara karşı açıktan bir tavır içerisinde bulunmasa da ilmi faaliyetleriyle ortaya koyduğu

⁷ Komisyon, **İslâm Tarihi El Kitabı**, s. 459 vd.

⁸ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanife”, **DİA X**, İstanbul 1994, s.131 vd.

⁹ İbni Kesîr, **İslâm Tarihi X**, (Çeviren: Mehmet Keskin), İstanbul 1995, s.181 vd.

¹⁰ Muhammed Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, s. 13 vd., İmam Zehebî, Menâkıb-ı İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed, (Tahkik: Zahid el-Kevseri, Çeviren: İsmail Karagözoğlu), İstanbul 2015, s. 43 vd., İbni Kesîr, **İslâm Tarihi X**, s. 230, 503.

fikirler Emevi politikalarını desteklemediğini göstermektedir. Emeviler yönetimin kötü gidişatını durdurmak için halk üzerinde etkili olan alimlere resmi görev vermek yoluna başvurmuşlardı. Son Emevi halifesi Mervan b. Muhammed'in (744-750) Kufe valisi Yezid b. Ömer b. Hubeyre, Ebu Hanife'ye Kufe kadılığı ya da hazinekarlık görevini teklif etti. İdarenin baskısı ve diğer alimlerin ikna çabalarına rağmen Ebu Hanife Emevilerin yanlış gördüğü icraatlarına alet olmamak için resmi görevi kabul etmedi. Bu görevi reddeden Ebu Hanife vali tarafından dövülerek hapse atıldı. Hapisten tahliye edildikten sonra Mekke'ye giden Ebu Hanife hilafet Abbasilere geçince tekrar Kufe'ye döndü¹¹.

Ebu Hanife kadılık vazifesini kabul etmediği için kırbaçlandığı zaman; "Annemin üzülmeye benim için, kadılık tekliflerini kabul etmediğimden dolayı beni dövmelerinden daha ağırdır. Çünkü annem bu olanlardan uzaktır." diyerek annesinin üzülmeye hiç istemediğini belirtiyor. Ebu Hanife'nin torunu İsmail b. Hammad'ın; "Babamla (Hammad'la) çöplerin olduğu bir yere uğradık. Orayı görünce babam ağladı. Sizi ağlatan nedir? dedim. Babam; Oğulcuğum! Burası, kadı olmayı kabul etmeyince İbn Hübeyre'nin on gün boyunca dedene (Ebu Hanife) onar sopa vurduğu yerdir."¹² şeklindeki ifadeleri kırbaç olayının ailesindeki etkisinin yıllar sonra da devam ettiğini göstermektedir.

Hayatının son 18 yılını Abbasilere döneminde sürdüren Ebu Hanife bu süreçte ilk Abbasi halifesi Ebu'l-Abbas es-Seffah'ın (749-754) iktidarının tamamına ve ikinci Abbasi Halifesi Ebu Cafer el-Mansur'un (754-775) iktidarının 13 yıllık dönemine şahitlik etmiştir. Ebu Hanife, Ebu Cafer el-Mansur döneminde 767 yılında vefat etmiştir. Emeviler döneminde idarenin baskısına maruz kalan Ebu Hanife büyük bir umutla beklediği Abbasilere döneminde adil idareyi göremediği gibi halife Ebu Cafer el-Mansur döneminde yoğun bir baskı ve zulümle karşılaşmıştır. Ebu Hanife'nin bizzat Abbasi halifesi Mansur tarafından huzurunda sunulan kadılık teklifini kabul etmediği pek çok rivayette yer almaktadır. Netice de Ebu Hanife kadılığı kabul etmeyince hapse atılarak yüz sopa vurulmuş ve hapiste vefat etmiştir¹³.

Ebu Hanife'nin, hem Emeviler dönemindeki hem de Abbasilere dönemindeki Alioğulları isyanına bizzat katılmamasının sebebini, iki ana nedene bağladığı rivayet edilmektedir. Birincisi; kendisinde bulunan emanetleri bırakacak kimse bulamadığı için ikincisi ise halkın onların atalarını aldattıkları gibi onları da aldatıp yarı yolda bırakacakları ihtimalinden dolayı olduğu söylenmektedir¹⁴. Bu ifadeler pek inandırıcı gelmemektedir yani Ebu Hanife'nin bu sebeplerle ileri sürdüğü rivayetlerin doğruluğu akla muhaliftir. Birinci nedene bakacak olursak; isyan süreci birkaç günlük bir zaman dilimi değil ki Ebu Hanife emanetleri sahiplerine verecek zamanı bulamamış olsun. İkinci nedene gelince; bu hiç inandırıcı gelmemektedir. Çünkü Ebu Hanife gibi özü sözü bir ve ileri görüşlü bir alim sonuç alınamayacak bir harekette çok sevdiği Ehli Beyt mensuplarını bu eyleme teşvik etmeyeceği gibi onlara engel olurdu. Eğer onların eylemini tasvip edip teşvik ettiyse de tam destekler ve kendisi de orduda bir nefer gibi çarpıştırdı. Rivayetlere göre; kendisinin de belirttiği gibi Hz. Ali'yi, Hz. Hüseyin'i yalnız bırakanlar torunlarını yalnız bırakmaz mıydı? Diğer taraftan Alioğulları isyanını Hz. Peygamber'in Bedir Harbi'ne çıkışına benzettiği rivayetine göre; Ebu Hanife O'nun yolunda olarak bilfiil harbe iştirak etmez miydi? Çünkü Resulullah başta Bedir Harbi olmak üzere müşriklerle yapılan savaşların pek çoğunda bizzat yer almamış mıydı? Ebu Hanife bunları bilmiyor muydu?

Ebu Hanife'nin, kaynaklarda yer alan rivayetlere göre, Alioğullarından Muhammed ve İbrahim'in isyanlarını desteklediği hususunda pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bazılarına göre; Ebu Hanife, halife Mansur'un komutanı Hasan b. Kahtabe'yi isyancıların

¹¹ Muhammed Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, s. 44 vd., Cem Zorlu, **Âlim ve Muhalif İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Siyasî Otorite Karşısındaki Tutumu**, İstanbul 2013, s. 149 vd.; Mustafa Özkan, **Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, Ankara 2008, s. 194 vd.

¹² İmam Zehebî, **Menâkıb-ı İmam Ebû Hanife**, s. 63, 66.

¹³ Muhammed Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, s. 55 vd., İmam Zehebî, **Menâkıb-ı İmam Ebû Hanife**, s. 67 vd., İbni Kesîr, **İslam Tarihi X**, s.166.

¹⁴ Muhammed Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, s. 44 vd.

üzerine gitmekten alıkoymuş, İbrahim ile birlikte cihat etmeyi ibadet saymış hatta nafile hacdan daha üstün görmüş, isyanı destekler mahiyette fetva vermiştir. Bu rivayetlerin Ebu Hanife'yi, iktidarın görev teklifini kabul etmemesi göz önüne alındığında, hedef yapmak için uydurulmuş olduğu açıktır. Ayrıca zikredilen rivayetlerdeki çelişkiler de rivayetlerin asılsızlığını ortaya koymaktadır. Mesela; Ebu Hanife'nin, İbrahim'in isyanını Bedir savaşına benzetmesinin ve emanetlerden dolayı isyana katılmadığı gerekçesinin Zeyd b. Ali isyanı ile ilgili rivayetlerde de geçmesi ve bu kadar benzerlik şüphe ile karşılanacak durumdadır¹⁵.

Ebu Hanife'nin Alioğullarını desteklediği için değil, Emeviler ve Abbasîlerin yanında ilmi ile yer almadığı yani onların adaletsiz uygulamalarına destek vermediği için, işkenceye ve dışlanmaya maruz kaldığı akla daha uygun gelmektedir. Hem Alioğullarının iktidarının adaleti sağlayacakları hususunda bir garanti mi vardır? Demek ki Ebu Hanife'nin amacı Mansur'u devirmekten ziyade onun adaletsiz davranmasına mani olmaktır.

Halife Mansur, yönetimine müdahale etmemek kaydıyla dinin uygulanması ile ilgili görüşlerinden dolayı Ebu Hanife'ye baskı yapmamış hatta kendisine isyan eden Musul halkının cezalandırılmaması hakkında fetva veren Ebu Hanife'nin görüşünü kabul etmek durumunda kalmıştır. Eğer Ebu Hanife fetvalarında siyasi davransaydı din ve siyaset tamamen birbirine karışır ve din tamamen siyasete alet olurdu. Ebu Hanife, dini siyasete alet etmediği gibi Mansur da kendisine çeki düzen vermek durumunda kaldığından, siyasetin adaleti tesisi hususundaki görevini hatırlatarak dinin hükmünü gerçekleştiriyordu¹⁶.

Ebu Hanife ilmi ve yetiştirdiği öğrencileriyle idarecilerin daha fazla adaletsizlik yapmasına mani olacaktı. Ebu Yusuf'un ifadelerine göre; babası vefat ettiğinde ufak bir çocukmuş annesi onu bir elbise temizleyicisinin yanına çirak olarak vermişti. Ama o, oradan kaçarak Ebu Hanife'nin ders halkasına katılıyormuş. Annesi onu takip ediyor tekrar ustanın yanına götürüyormuş. Ebu Yusuf annesine muhalefet etmiş ve Ebu Hanife'nin yanına gitmiş iş uzayınca annesi Ebu Hanife'ye gelip; "Bu çocuk öksüzdür, hiçbir malı yoktur. Sadece örekleme ördüğüm iplerle elde ettiğim ücretle bir şeyler alıp buna yedirebiliyorum. Ama sen bunu bana karşı kışkırttın. Emrime itaat etmez oldu" demiş.

Bu sözler üzerine Ebu Hanife; "Sus ey akılsız kadın, bu çocuk ilim öğreniyor. İleride öyle bir zaman gelecek ki, firuze tabaklarda fıstık yağıyla yapılmış paluze yiyecektir. Sen bunak bir ihtiyarsın" demiş.

Zamanla Ebu Yusuf, halife Hadi (785-786) döneminde kadı oldu ve kendisine dünya kadılarının kadısı denildi. Çünkü o, halifenin hükmünün geçerli olduğu beldelere de kadı tayin etme yetkisine sahipti. Yine Ebu Yusuf rivayetine göre; "Bir gün Harun Reşid'in (786-809) yanında iken bana firuze tabakta paluze getirildi. Halife Harun Reşid bana dedi ki:

Şu tatlıdan ye. Çünkü bu her zaman bizde yapılmıyor.

Bu nedir ey müminlerin emiri?

Paluzedir.

Ben gülümsedim. Bana sordu:

Niçin gülümsüyorsun?

Hiçbir şey yok. Allah müminlerin emirine uzun ömürler versin.

Hayır, mutlaka bana bunun sebebini anlatacaksın.

Ben, Ebu Hanife'nin bir zamanlar anneme söylediği sözleri halifeye anlattım. Halife Harun Bana şöyle dedi:

İlim fayda verir, kişiyi dünya ve ahirette yüceltir. Allah Ebu Hanife'ye rahmet etsin. O, baş gözüyle görülemeyen şeyleri akıl gözüyle görürdü"¹⁷ şeklinde geçen ifadeler Ebu Hanife'nin, dini, siyasete alet etmediği gibi dinî ve ilmî kişiliğiyle siyaseti nasıl etkilediğini göstermesi açısından önemlidir.

¹⁵ Cem Zorlu, **Âlim ve Muhalif**, s. 261 vd.

¹⁶ İsa Doğan, "Ebû Hanîfe'nin Dînî ve Siyâsî Duruşu", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXII, 2006, s. 42 vd.

¹⁷ İbni Kesîr, **İslam Tarihi X**, s. 304 vd.

Ebu Hanife kendisi hem Emevilerin hem de Abbasilerin zorla kabul ettirmek istedikleri kadılık vazifesini kabul etmemişti. Fakat öğrencilerinin kadılık vazifesine gelmeleri durumunda onların uymasını istediği nasihatlerde bulunmuştur. Ebu Hanife bu nasihatlerinde; “Siz benim kalbimin sevinci, hüznümün cilasısınız. Sizinle beraber fikhın ışığını yaktım, onu bir araya topladım. İnsanları, sizin etrafınızda dönerken ve sözlerinizi dinlerken terk ediyorum. Sizin tamamınız kadılık vazifesine uygunsunuz. Öğrendiğiniz ilmi dünyalık elde etmek için kullanmamanızı Allah için sizden istiyorum. Sizden biriniz kadılık yapmakla imtihan olur, Allah’ın insanlardan gizlediği kendi nefsinde de bir zaaf hissederse, onun kadılık yapması caiz olmaz. Eğer sizden birisi mecburen kadılık vazifesine getirilecek olursa, insanları kendisinden perdelemesin. Beş vakit namazını mescitte cemaatle kılsın. Her namaz vaktinde ‘Kimin bir ihtiyacı var?’ diye seslensin. Yatsı namazını kıldığı zaman ise üç defa ‘Kimin bir ihtiyacı var?’ diye seslensin ve daha sonra evine gitsin. Eğer kendisi ile oturulamayacak kadar hasta olursa, hastalığı kadar ücretinden almasın. Herhangi bir imam, devletin malından çalar veya hükmünde haksızlık yaparsa, onun imamlığı batıl olur. Biz onun hükmünü geçerli saymayız.”¹⁸ diye belirtmiştir.

Ebu Hanife, Emeviler ve Abbasiler döneminde, idarenin yanlış uygulamalarına alet olmamak için teklif edilen görevleri kabul etmemekle, yetiştirdiği talebelerine örnek olmuştur. Diğer taraftan kendine yapılan eziyetlere göğüs gererek, Abbasi yöneticilerini adil davranmaları hususunda uyarmakla yaklaşık beş asır (750-1258) sürecek olan Abbasi Devletinin kurumsallaşması ve ömrünün uzamasına katkı sağlamıştır. Daha da önemlisi Ebu Hanife, Kuran’ı ve Resulullah’ı rehber edinerek, dini ilkelerin bozulmaması ve Tevhid anlayışının yok olmaması için, dini siyasete alet etmemiştir.

Ebu Hanife’nin ilkeli duruşu kısa sürede etkisini gösterdi ve Mansur’dan sonra iktidara geçen oğlu Muhammed el-Mehdi (775-785), babasının Alioğullarına karşı yürüttüğü sert politikayı tamamen değiştirerek onları kazanmaya çalıştı. Bunun için Mehdi, hilafetin başlangıcında onlarla anlaşmaya karar vererek babasının hapsedtiği Alioğulları ve taraftarlarını affetti. Alioğullarında Hasan b. İbrahim’e, Hicaz’daki devlet topraklarından önemli bir pay verdi. Yine Alioğulları taraftarlarının desteğini kazanmak için Medine’den 500 kadar kişiyi kendi yakın koruma görevine getirerek onlara maaş ve Bağdat’ta araziler vermişti. Sonuçta ilk dönem Abbasi halifeleri bazı isyanlara rağmen halife Harunürreşid (786-809) dönemi sonuna kadar sarsılmaz bir siyasi birlik oluşturmuşlardı. Halife Memun (813-833), Alioğullarından Ali b. Musa’yı 817 yılında kendisinden sonra hilafete gelmek üzere veliaht tayin etmiş ancak onun Ekim 818’deki şüpheli ölümü üzerine Memun’un hilafeti Alioğullarına devretme teşebbüsü sonuçsuz kalmakla birlikte onlarla ilgili olumlu politikası devam etmiştir¹⁹.

Ebu Hanife’ye isnat edilen Hanefî mezhebi hem devlet hukuku hem de insani değerler açısından diğer mezheplere göre daha hassastır. Bu yönü itibariyle Türklerin İslamiyet’e girmesinde birinci derecede İslam’ın evrensel ilkeleri etkili olduğu gibi dinin toplum hayatında yer bulmasında Ebu Hanife’nin İslam anlayışının etkisi de önem arz etmektedir. Abbasilerden başlamak üzere pek çok İslam devletinde olduğu gibi başta Karahanlılar, Selçuklular ve Osmanlılar olmak üzere Türk-İslam devletlerinin hemen hemen tamamında Hanefîlik resmi mezhep olarak görülmektedir. Hatta bu gelenek kuruluşundan itibaren Türkiye Cumhuriyeti Devletinde de devam etmektedir²⁰.

İnsanları dünya ve ahirette mutlu kılmak için gönderilmiş olan İslam Dini, Resulullah (s.a.v.)’in 610 yılında başladığı tebliğ faaliyetleri neticesinde vefat ettiği 632 yılına kadar Arap yarımadasının tamamına yayıldı. Hülefayı Raşidin (632-661) döneminde Müslümanların hakimiyeti Asya, Kuzey Afrika, Güney Kafkasya, Ortadoğu ve kısmen de Anadolu’ya kadar genişlemişti. Daha sonra Emeviler (661-650) ve Abbasiler (750-1258) dönemiyle devam eden

¹⁸ İmam Zehebî, *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanife*, s.70 vd.

¹⁹ Komisyon, *İslâm Tarihi El Kitabı*, s. 459 vd.

²⁰ Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İstanbul 2011, s. 91 vd.

İslam hakimiyeti 11. asrın başlarından itibaren zayıflamış ve Şii Büveyhilerin baskısı altında bulunan Abbasi halifeleri siyasi otoritesini kaybettiği gibi saygınlığını da yitirmişti. Abbasi halifesi Kaim Biemrillah (1031-1075) hilafeti güçlendirmek için bu sıralarda hakimiyet alanları gittikçe genişleyen Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'den yardım istedi. Tuğrul Bey bu davet üzerine 1055 yılında Bağdat'a girdi ve Büveyhiler hakimiyetine son verdi. Tuğrul Bey yapmış olduğu faaliyetleri neticesinde Abbasi halifesini baskılardan kurtardığı gibi özellikle İslam toplumunun siyasi ve sosyal yönden birliğini tesis etti. Bu tarihten itibaren Türkler İslamiyet'in bayraktarlığını üstlenmişler ve bu görev 20. asrın başlarına kadar devam etmiştir. Türkler İslam öncesi dönemden başlamak üzere idareleri altındaki toplulukları dini ve etnik yönden ayırmadan eşit muameleye tabi tutmaktaydılar ki bunun nedeni insanı temel almalarından kaynaklanmaktadır. Türk hakanı, Göktürk yazıtlarına göre; kişiöğlunun, yani insanoğlunun hepsi üzerine hakan olarak oturmuştur. Tanrının buyruğuna göre hizmet ve adaletini, bütün insanlığa paylaşmak zorundadır. Bu durum Türk Devlet geleneğinde dünyayı adalet ile idare etme fikrinin büyük bir ölkü haline gelerek sistemleşmesini sağlamıştır. Türkler İslamiyet'e girdikten sonra da, İslam'ın kul hakkına verdiği önemin farkında olduklarından, kurmuş oldukları devletlerde tebaaya daima adil davranma yolunu tutmuşlardır. Türk İslam devletlerinde çeşitli din ve mezhepten kütlelerin, geleneklerine müdahale edilmeksizin hayatlarının idamesi, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Yavuz Sultan Selim 1517 yılında Ortadoğu'nun büyük bir kısmını Osmanlı hâkimiyetine alarak bölgede dört asır sürecek nizamın sağlanmasını temin etmiştir²¹.

Birinci Dünya Savaşı sonucunda Osmanlı Devletinin yıkılması ile birlikte verilen mücadeleler neticesinde başta Türkiye Cumhuriyeti Devleti olmak üzere İslam coğrafyasında müstakil devletler kurulmuştur. Mustafa Kemal Atatürk, "*Yurtta Sulh, Cihanda Sulh*" ilkesi gereğince o dönemlerde başta sınır komşuları olmak üzere pek çok devletle antlaşma yaparak bölgenin istikrar ve huzurunu temine çalışmıştır. Türkiye Cumhuriyeti Devletinin, özellikle Ortadoğu bölgesi ile alakalı olarak yapmış olduğu çok sayıdaki antlaşmalardan 1926 yılında İran, 1928 yılında Afganistan, 1937 yılında Mısır, 1937 yılında Sadâbad Paketi adı altında Irak, İran ve Afganistan'la yapılan antlaşmaları zikredebiliriz²². Mustafa Kemal Atatürk döneminde yapılan bu antlaşmalar hem Türkiye açısından hem de diğer İslam ülkeleri açısından bölgede uzun yıllar devam eden istikrarın kaynağı olmuştur.

Bütün bunlarla birlikte; Amerika'nın işgalden sonra terk ettiği Irak'taki Müslümanların etnik ve mezhep farklılıkları nedeniyle birbirlerini katletmeye devam ettikleri manzara gözler önündedir. Arap baharı adı altında sunulan ve Ortadoğu'nun büyük bir kısmında cereyan eden kargaşa ve katliamların ucu Türkiye'ye kadar gelmiştir. Suriye'de yaşanan olaylar neticesinde ülkemize sığınan Müslümanların durumu ortadadır. Yaşanan olaylar ister istemez ülkemizi de doğrudan ilgilendirmektedir. Günümüzde cereyan eden olaylar karşısında, dünya devletlerinin duyarsızlığı ve menfaatçi politikalarına rağmen, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin ve Türk Milletinin başta Irak ve Suriye'den gelen sığınmacılar olmak üzere izlediği insan merkezli siyaset tarihi süreç açısından önem arz etmektedir.

Sonuç olarak; Ebu Hanife, yaşadığı dönem içerisinde Emevî hilafetinin sonu ile Abbasi hilafetinin ilk zamanlarını görmüş ve bu hareketli anların içerisinde bulunmuştur. Yaşadığı dönemde ilmi üstünlüğü ile ünü artan büyük fakihin, bu özelliği halifelere değerlendirilmeye çalışılmış ancak Ebu Hanife'nin karakterine ve takvasına uygun olmayan talepler geri çevrilmiş, bundan dolayı da çeşitli eziyetlere maruz kalmıştır. Ancak Ebu Hanife, dini siyasete alet etmemiştir. Peygamber Efendimizin "Alimler peygamberlerin varisleridir"

²¹ Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi II*, İstanbul 1993, s. 72 vd.

²² İsmail Soysal, *Tarihçeleri ve Açıklamaları İle Birlikte Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları I. Cilt (1920-1945)*, Ankara 1989.

ifadelerine sahip çıkararak kendisine Allah'ın bahşettiği ilmi gereği amel ederek dinî ilkelerin tahribine yol açmayarak ilminin gereğini yapmıştır. Ebu Hanife hayatı boyunca elinden geldiği kadar halkın isyanına engel olduğu gibi idarecilerin zulmüne engel olmak için adeta kalkan vazifesi görmüştür. Ebu Hanife geçmişte yaptıklarıyla görevini en güzel şekilde yerine getirmiş ve kendisinden sonra gelen alimlere örnek bir şahsiyet olarak tarihî vazifesini ifa etmiştir.

Bugün İslam aleminin ve insanlığın içerisinde bulunduğu durum içler acısıdır. Bu durundan kurtulmanın tek çaresinin İslam medeniyetinin temelinde yer alan insana ve insani değerlere gerekli önemin verilmesiyle mümkün olunabileceği aşikârdır. Bunu da yapabilecek yegâne gücün Peygamber Efendimizin varislerim diye ifade ettiği alimlerin olduğu şüphesizdir. Bizler İslam ilimleriyle uğraşan bilim insanları olarak çeşitli dünyalık menfaatler uğruna devrin siyaset adamlarının yanlışlarına katkı sağlamak yerine, gerekirse onların eziyetlerini de göze alarak, onların idari hatalarını en aza indirmek için çalışmalıyız. Bu durum hem onlar için hem de bizim için önemli olmakla birlikte asıl İslam toplumu ve insanlık için önem arz etmektedir. Ancak o zaman Peygamber Efendimizin varislerim diye ifade ettiği sınıfa dahil olabiliriz. Yoksa bizler bugün kırbaçtan korkarsak çocuklarımız ve torunlarımızı katliamdan kimse muhafaza edemeyeceği gibi özellikle dini ilkeleri ve Tevhit inancını devam ettirecek kimse de bulunmaz. Ebu Hanife hazretleri ilmi ve icraatlarıyla bu konuda örnek alınabilecek alimlerin başında yer alan bir şahsiyettir.

SELEFÎ ÇEVRELERİN *EL-AKÎDETÜ'T-TAHÂVİYYE* ÜZERİNDEN HANEFÎ AKAİDİNE SIZMA GİRİŞİMLERİ

İhsan TİMÜR¹

Özet

Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerini ortaya koymak üzere Ebû Cafer et-Tahâvî tarafından kaleme alınmış olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metni, Mısır bölgesinde kaleme alınmış en eski Hanefî itikad metni olarak dikkat çekmektedir. Metin, Ebû Hanîfe'yi fikhî ve itikadî olarak takip eden Horasan-Maveraünnehir Hanefîleri dışındaki kesimlerce kaleme alınmış ender metinlerden biri olması itibariyle de ayrıca önemlidir. Ancak *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin, gerek kelamî tartışmalardan uzak ve Ehl-i Sünnet'in genel kabullerini içeren muhtasar niteliği gerekse de yazarı Tahâvî'nin öne çıkan hadisçi kimliği nedeniyle kimi kesimlerce Ehl-i Hadis/Hadis Taraftarlığıyla ilişkilendirilmesine yol açmıştır. İbn Ebi'l-İz gibi fıkhîta Hanefî mezhebine mensup bir kimsenin eseri bu çizgide yorumlayan bir şerh kaleme almış olması da, *el-Akîde*'nin söz konusu kesimle ilişkilendirilmesi çabalarına meşruiyet kazandırmıştır. Maturidî Hanefîlerce metne yazılmış şerhler ve kelam literatüründe metnin Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin asıl takipçileri olarak görülen Maturidîlerin görüşleriyle paralelliğine dair tartışmalara rağmen çağdaş dönemde yazılmış eserlerde bu husus büyük oranda göz ardı edilerek *el-Akîde*, söz konusu şerh üzerinden bu düşünce geleneğiyle özdeşleştirilmeye çalışılmıştır. Klasik literatürde önemli bir karşılığı olmayan bu yaklaşım, çağdaş dönemde kaleme alınmış Selefî eğilimli eserlerde bilinçli olarak sürdürülmekte ve *el-Akîde* metni, söz konusu şerhle birlikte Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin en sahih ve en muteber kaynağı olarak öne çıkarılmaktadır. Bundan hareketle de Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri ve hatta tüm Hanefî akaidi bu çizgide yeniden inşa edilmek istenmektedir. Bu tebliğde, *el-Akîde*'yi Hadis Taraftarlarının itikadî görüşlerine göre açıklayıp yorumlayan, metnin anlam çerçevesini büyük oranda bu çizgiye hasreden ve bundan hareketle Hanefî akaidini de geleneksel Maturidî kabuller yerine bu anlayış üzerine ikame etmeye çalışan çalışmalardan örnekler sunulacaktır.

The Attempt of The Salafis to Infiltrate The Hanafi Creed Through *al-Aqidah al-Tahawiyyah*

Abstract

al-Aqidah al-Tahawiyyah written by Abu Jafar al-Tahawi to reveal the theological views of Abu Hanifah is draw attention as the oldest Hanafi theologic text in Egypt. The text is also important as it is one of the rare texts written except followers of Abu Hanifah in Khurasan and Transoxania. However, *al-Aqidah al-Tahawiyyah* has been associated with Ahl al-Hadith/Hadith Supporter due to fact that it is far from the theological debates and brief nature which includes general views of the Ahl al-Sunnah and traditionist identity of al-Tahawi. Moreover, a commentary written by Hanafi faqih Ibn Abi al-Iz in this perspective has given legitimacy to the association efforts of the *al-Aqidah* with this group. Despite the commentaries of the Hanafite-Maturidite scholars on *al-Aqidah* and discussions on the paralellism of *al-Aqidah* with the views of Maturidite who are seen as the true followers of Abu Hanifah, this situation has been ignored in contemporary works. These works attempted to identify *al-Aqidah* with Ahl al-Hadith through the commentary mentioned. This approach, which is not important in the classical literature, is consciously maintained in Salafi tendency works written in contemporary period. Thus, *al-Aqidah*, together with its commentary, is emphasized as the most authentic and most reliable source of Abu Hanifah's theological

¹ Arş. Gör. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

views. From this, it is tried to reconstruct theological views of Abu Hanifah and even whole Hanafî creed in this line. In this paper, examples will be presented from the contemporary works explaining and interpreting *al-Aqidah* according to the theological views of Ahl al-Hadith, and limits the frame-meaning of the text to this line and try to establish Hanafi creed on this tradition instead of Maturidism.

Giriş

Ebû Hanîfe (150/767)'nin itikadî görüşlerine ilişkin tartışmalar geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. İtikadî görüşlerini içerdiği ifade edilen bazı eserlerin ona nispetine ilişkin dile getirilen şüpheler yanında onu, Mürciî gelenekle ilişkilendiren iddialar etrafındaki tartışmalar da kesin surette sonuçlanmış değildir. Bunda hiç şüphesiz Ebû Hanîfe'nin çok yönlü kişiliği ile birlikte takipçilerinin farklı itikadî eğilimlere sahip olmasının da önemli bir etkisi bulunmaktadır. Özellikle kendilerini fikhî ve itikadî olarak Ebû Hanîfe'ye nispet eden Horasan-Maveraünnehir coğrafyasındaki Maturidî Hanefî çevrelerin ortaya koyduğu sistem, büyük oranda onun kelimî düşüncesinin genel çerçevesi olarak kabul görmüş olsa da, bu Maturidî Hanefî kitle dışında, kendilerini Ehl-i Sünnetle ilişkilendiren Ebû Hanîfe takipçilerinin de, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin ana temsilcileri olarak dikkate alınması gerekmektedir. Bunların başında ise Irak, Şam ve Mısır gibi bölgelerdeki Hanefiler gelmektedir. Bu Hanefî kitle, her ne kadar Maturidî Hanefilere göre daha sınırlı bir temsil gücüne ve literatüre sahip olsa da, süreç içerisinde, buldukları bölgede güçlü bir sosyo-fikrî hareketliliğe kaynaklık etmesi itibariyle azımsanmayacak bir etkiye sahip olmuştur. Bu etkinin asıl odak noktasını ise hiç şüphesiz Maturidî Hanefî kitlelerin dışında, erken sayılabilecek bir dönemde kaleme alınmış yegane Hanefî itikad metni olarak bilinen *el-Akîdetü't-Tahâviyye* oluşturmaktadır.

Hanefiliğin oldukça sınırlı şekilde temsil edildiği Mısır coğrafyasında, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini muhtasar bir surette ve Ehl-i Sünnet düşüncesiyle uyumlu olarak ortaya koymak üzere yazılmış olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye*², bölgedeki az sayıdaki Hanefî'nin hem itikadî görüşlerinin temel metni olmuş hem de Hanefiler dışındaki kitlelerce de Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin yer aldığı bir metin olarak kabul görmüştür. Muhtasar ve genel itikadî görüşleri aktaran içeriği yanında tartışmalı konulardan uzak duran yapısıyla bölgedeki Hanefiler dışındaki kitlelerce de hüsnükabul görmüş olan metin³, Irak üzerinden⁴ taşındığı

² K. M. Eyub Ali, "Tahâviyye", çev. Ahmet Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, I/280-281.

³ Hanefî tabakat müellifi Kureşî, *el-Akîde*'nin kendisine kadar ulaşan ve farklı mezheplere mensup isimlerce nakledildiğini gösteren bir rivayet zinciri vermektedir (Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir İbn Ebi'l-Vefa el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hecl li't-Tibaa ve'n-Neşr, Kahire 1413/1993, III/94-95). Ayrıca pek çok eserde *el-Akîde*'nin ümmetin geneli tarafından hüsnükabul gördüğü dile getirilmektedir. Bkz. Tacuddin es-Sübki, *Muîdu'n-Niam ve Mubidu'n-Nikam*, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye, Beyrut 1407/1986, 25, 61; Ebû Abdillâh Mustafa İbnu'l-Adevî, *Tehzîbu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Mektebetu Feyyaz, t.y, 5-6; Abdülaziz b. Abdillâh er-Râcihi, *el-Hidâyetü'r-Rabbâniyye fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye: Akîdetu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, Dâru't-Tevhid, Riyad 1430/2009, 3, 10, 16; Salih b. Abdilaziz b. Muhammed Âlu's-Şeyh, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye el-Müsemma İthâfu's-Sâil bi ma fi't-Tahâviyye mine'l-Mesâil*, Dâru'l-Mevedde el-Mansura, Mısır, 1431/2011, I/32; Halid b. Abdillâh el-Muslih, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, y.y, t.y, 6; Muhammed b. Abdirrahman el-Humeyyis, *Gençler İçin Akaid Dersleri: Tahâvî Şerhi*, çev. M. Emin Akın, Guraba Yayınları, İstanbul 1429/2008,14; Nasır b. Abdillâh el-Kafarî, *Usûlu'd-Dîn İnde'l-Eimmeti'l-Erbaa Vahidetun*, Dâru'l-Vatan, Riyad 1414, 73-74.

⁴ Burhanuddin el-Kûrânî (1101/1690), metnin, Horasan-Maveraünnehir bölgesine intikalinin Irak üzerinden gerçekleştiğine kanıt olabilecek bir rivayet zinciri vermektedir (Burhanuddin Ebu'l-İrfan İbrahim b. Hasan b. Şehabuddin el-Kûrânî, *el-Emem li İkazi'l-Himem*, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, Haydarabad 1328, s. 90-91. Bu rivayet zincirine ilişkin değerlendirmeler için bkz. İhsan Timür, *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2016, 99-102.

Maturidî Hanefî muhit tarafından da tam anlamıyla benimsenip Maturidî görüşlerin Ebû Hanîfe'ye dayandığının adeta sağlamlasının yapıldığı bir kaynak olarak kullanılmıştır⁵.

Selçuklular öncülüğünde Horasan-Maveraünnehir bölgesinden Irak, Şam ve Mısır'a göç eden Maturidî Hanefî alimler aracılığıyla Maturidî kelim geleneğinin görüşlerinin dile getirildiği bir metne dönüştürülen *el-Akîde*, gerek bu Maturidî kelim geleneğine mensup Hanefîler gerekse de Maturidî kelama muhalefet eden kesimlerce kapsamlı bir yorumlama faaliyetine tabi tutulmuştur⁶. Temelde Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin gerçekte ne olduğu tartışmasına dayanan bu yorumlama faaliyeti, nihai noktada Hanefî akadinin aslında ne olduğuna uzanmaktaydı. Metni, Maturidî kelim geleneğiyle ilişkilendirmiş olan doğu kökenli Hanefîler nezdinde bu tartışma, kaleme alınan şerhler vasıtasıyla büyük ölçüde neticelenmiş olsa da, Maturidî kelim geleneği dışındaki kimi kesimlerce, Maturidîliğe alternatif bir Hanefî itikadının asıl metni olarak açıklanmaya ve yeni bir inşa faaliyetine temel dayanak olmaya devam etmiştir. Bu yeni inşa faaliyetinin en önemli unsurlarından birini ise Ehl-i Hadis eğilimli Hanefî yaklaşım oluşturmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri Olarak *el-Akîdetü't-Tahâviyye*

Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933)'nin Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf (182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (189/805)'nin fikirlerini esas alarak kaleme almış olduğu⁷ *el-Akîde*, doğrudan Ebû Hanîfe ve iki talebesi tarafından yazılmış ya da onlardan rivayet edilen bir metin olmayıp Tahâvî'nin, imamlara ait olduğunu ileri sürdüğü görüşleri derlemesinden ibarettir. Bu yönüyle *el-Akîde*, Ebû Hanîfe'nin, tespit edilmesi gerekli görülen itikadî görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Eserin bu amaca binaen yazılması, onu hem oldukça muhtasar hem de sadece temel meselelere değinmekle yetinen bir çerçeveye sokmuştur. *el-Akîde*'nin bu niteliği dikkate alındığında Tahâvî'nin, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri etrafında yeni bir sistem ortaya koymayı amaçlamadığı açık şekilde ortaya çıkmaktadır⁸. Eserin yazıldığı 4/10. asrın başlarında İslam dünyasında Mihne sonrası sürecin yansımaları ve bunun Ebû Hanîfe'yi de içine alacak şekilde bir Hanefî eleştirisine dönüşen boyutu⁹ dikkate alındığında Tahâvî'nin, mezhep imamının sadık bir takipçisi olarak onun görüşlerini Ehl-i Sünnet'in geleneksel görüşleriyle paralel bir çizgide tespitte çalıştığı öne sürülebilir¹⁰. Onun, Mihne sonrasında Ebû Hanîfe ve takipçilerine yöneltilen tenkitler sebebiyle Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin geleneksel Ehl-i Sünnet görüşleriyle uyumlu olduğunu gösterme çabasının, Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşleri, bir kısım dengeleri gözeterek ve yer yer de tashihe başvurarak aktarmış olduğu söylenebilir. Bu yönüyle Tahâvî'nin, Ebû Hanîfe karşıtı yaklaşımı bertaraf etmek, itikadî görüşlerde ortak zemini bulmak ve böylece geleneksel gruplarla ortaya çıkan ihtilafı asgari düzeye indirmeye çalışmış olması mümkündür. Bu açıdan Tahâvî, *el-Akîde* metninde aslında kelim tartışmalarına girmeden, ortak noktaları öne çıkaran çerçeve bir metin ortaya koymak ve Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin Ehl-i Sünnet kabulleriyle uyumlu bir özetini verme gayretindedir. Bu nedenle metin, neredeyse tümüyle mezhebi renge bürünmekten uzak ve tartışmalı konuları dışarıda bırakan bir nitelik arz eder. Bundan dolayıdır ki *el-Akîde* metninde Şafîî, Malikî ve Hanbelîler gibi Ehl-i Hadis eğilimli çevrelerle ateşli tartışmalara yol açan

⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1114)'nin, Eşarilerle yaşanan tekvin sıfatının ezeliği tartışmasında kendi görüşlerinin Ebû Hanîfe'ye dayandığını temellendirmek için başvurduğu ilk ve en önemli kaynak Tahâvî'nin *el-Akîde* metnidir (Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara1993, I/467-468).

⁶ *el-Akîde* metni etrafında oluşan bu türden farklı yorumlama faaliyetlerine dair kapsamlı bilgi için bkz. Timür, *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, 187-248.

⁷ Ebû Cafer et-Tahâvî el-Hanefî, *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye: Beyânu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1416/1995, 7.

⁸ Eyub Ali, "Tahâviyye", I/292.

⁹ Selahattin Polat, "Cerh ve Tadilin Tenkidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1985), 239-242; Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/17 (2010/1), 124-125.

¹⁰ Eyub Ali, "Tahâviyye", I/281.

imanda artma-eksilme, imanda istisna, marifetullahın aklen mi naklen mi vacip olduğu, Kur'ân metninin lafız ve mana olarak yapısına ilişkin tartışmalar yer almamaktadır. Buna karşın kader, şefaât, kabir azabı, cennet ve cehennemın yaratılmışlığı, imamet gibi bir bütün olarak Ehl-i Sünnet cephesinin, Mutezile ve Şia gibi Ehl-i Ehva sayılan oluşumlara karşı savunmuş olduğu konular ise belirgin bir surette işlenmektedir.

el-Akîdetü't-Tahâviyye'nin Farklı Kelamî Geleneklerle İlişkilendirilmesi

Kaleme alındığı Mısır bölgesinde süreç içerisinde izi kaybolmuş olmakla birlikte *el-Akîde*, erken dönemde Irak üzerinden bir başka Hanefî muhit olan Horasan-Maveraünnehir bölgesine intikal etmiştir¹¹. Tahâvî sonrası kuşak tarafından bölgeye taşınmış olan metin, 5/11. yy'da bölge Hanefîleri ile Eşarîler arasında yaşanan tekvîn sıfatı tartışması ile Maturidî Hanefî kelam geleneğinin referansta bulunduğu bir kaynağa dönüşmüştür. *el-Akîdetü't-Tahâviyye'nin* Maturidî kelam geleneğiyle ilk kez ilişkilendirildiği bu süreç, uzun süre devam edecek bir tartışmanın da ilk aşamasını oluşturmaktadır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1114) tarafından tekvîn sıfatının ezeli olduğu görüşünün Ebû Hanîfe ve ilk Hanefîlere dayandığı iddiasının en önemli kanıtı olarak kullanılan *el-Akîde*¹², zamanla kapsamlı bir şerh literatürünün de merkezine oturmuştur¹³. Tahâvî ve *el-Akîde* metninin kendi sınırları ve çerçevesini tümüyle zorladığı bu süreç, Maturidî kelam geleneğinin de Irak, Şam ve Mısır gibi bölgelerde taban bulmasına imkan sağlamıştır¹⁴.

Tekvîn sıfatı tartışması bağlamında Maturidî Hanefî kelam geleneğiyle ilişkisi kurulan *el-Akîde* üzerine, bu süreçte Maturidî Hanefîlerce yazılmış olan şerhler, eserin Maturidî kelam geleneğiyle ilişkilendirilme çabasını perçinlemiş olsa da, Tahâvî ve *el-Akîde* üzerinden bir başka Ebû Hanîfe ve Hanefî itikadını inşa çabası da kendisini göstermiştir. Maturidî çizgide yer alan söz konusu şerhlere tepki olarak ortaya çıktığı anlaşılan bu çabanın başını ise Maturidî kelama mukavemet gösteren, geleneksel hadis tedrisini merkeze alan ve içlerinde yer yer bölge kökenli Hanefîlerin de yer aldığı, daha çok Şam ve Mısır bölgelerindeki Şafî-Eşarî ve Ehl-i Hadis eğilimli kitleler oluşturmaktaydı. Maturidîliğin özellikle şerhler vasıtasıyla *el-Akîde* üzerinde kurduğu tahakküme direnç gösteren bölge kökenli bu eğilimler, Selçuklularla birlikte Irak, Şam ve Mısır bölgelerinde nüfuzunu olabildiğine arttırmış Doğu Hanefî kelam geleneği Maturidîliğe, *el-Akîde* üzerinden yeni bir Hanefî itikadıyla karşı çıkmaktaydılar¹⁵. Bu eğilimlerden her biri, *el-Akîde*'yi farklı bir çizgiye yerleştirmeleriyle birbirinden ayrılırlar da, Tahâvî ve *el-Akîde*'nin Maturidîlikle özdeşleştirilmesine karşı çıkmaları noktasında birleşmekteydiler. Bu eğilimlerden hadisçi yönü ağır basan el-Meliku'l-Muazzam İsa (624/1227) gibi bölge kökenli Hanefî fakihler, *el-Akîde* metnini Ebû Hanîfe'nin tikadî görüşlerinin yegane kaynağı olarak görürken¹⁶, Takiyyuddin es-Sübki (756/1355) gibi

¹¹ Metnin Horasan-Maveraünnehir bölgesine intikalini gösteren bir rivayet zinciri için bkz. el-Kûrânî, *el-Emem li İkazi'l-Himem*, s. 90-91. Bu rivayet zincirine ilişkin kapsamlı değerlendirmeler için ise bkz. Timür, *Tahavi'nin Akîde Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, 99-102.

¹² en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, 1/467-468.

¹³ *el-Akîde* etrafında oluşan bu şerh literatürünün ortaya çıkış süreciyle ilgili olarak bkz. İhsan Timür, "el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh Literatürünün Ortaya Çıkışı", *KTÜİFD*, 3/2 (2016 Güz), ss. 39-54.

¹⁴ Maturidîliğin *el-Akîde* üzerinden Irak, Şam ve Mısır gibi batı bölgelerinde yayılmasına ilişkin tespitler için bkz. İhsan Timür, "Maturidîliğin Batıda Taban Bulmasında el-Akîdetü't-Tahâviyye'nin Rolü", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 10/19 (2016 Ocak-Haziran), 325-336.

¹⁵ Timür, *Tahavi'nin Akîde Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, 233-238.

¹⁶ Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi: el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özyayın, Bahar Yayınları, İstanbul 1987, XII/434; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr ed-Dımeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, 1424/2003, XVII/168; Ebu'l-Mefahir Muhyiddin Abdülkadir en-Nuaymî ed-Dımeşkî, *ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990, I/445, 449.

Eşarî Şafîiler onu, Eşarî akaidiyle özdeşleştirmektedirler¹⁷. Hanefî olmakla birlikte akidesini büyük oranda etkisinde kaldığı Takiyyuddin İbn Teymiyye (728/1328) çizgisine oturtan Sadruddin İbn Ebi'l-İz (792/1390) ise metni, Ehl-i Hadis'in itikadî görüşleriyle ilişkilendirmektedir¹⁸.

Metni, Maturidilik dışında yorumlamış bu eğilimlerden sonuncusu, gerek bu yaklaşımını oldukça kapsamlı bir şerh ile kaleme almış olması gerekse de İbn Teymiyye etrafında iyice şöhret kazanan tartışmalar nedeniyle bir hayli öne çıkmış ve özellikle çağdaş dönemde, İbn Teymiyye çizgisinin etkili ve kapsamlı bir propaganda ile desteklenmesi sebebiyle iyiden iyiye şöhret kazanmıştır. Tahâvî'nin hadisçi kimliğiyle de desteklenen bu Ehl-i Hadis eğilimli yorumlama faaliyeti, çağdaş dönemde olabildiğine güçlenen Selefi propaganda ve Ehl-i Sünnet vurgusuyla bütünüyle güçlenmiş ve tarihi bir arkaplanı olmadığı halde *el-Akîde* metninin bu yorumu, Hanefiliğin en güçlü ve hatta yegane meşru akidesi olarak öne çıkarılmıştır.

Selefi Çevrelerin *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'ye İlgisinin Tarihsel Arkaplanı

Selefi çevrelerin *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'ye olan ilgisi, tümüyle İbn Ebi'l-İz'in, dikkat çekilen Ehl-i Hadis çizgisindeki şerhine dayanmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle söz konusu ilgi, bu şerh üzerinden sağlanmaktadır. Tahâvî ve *el-Akîde* üzerine Maturidî Hanefî çevrelerle Eşarîlerin tekvîn meselesi etrafında yaşadıkları tartışmayı tümüyle göz ardı eden ve sonraki süreçte bu meselenin kelimeler literatüründeki yansımalarına hiç referansta bulunmayan Selefi müellifler, *el-Akîde*'yi ilgili şerh vasıtasıyla bir bütün olarak İbn Teymiyye ve Selefilikle ilişkilendirmektedirler. Oysa İbn Ebi'l-İz dışında klasik döneme ait hiçbir isim, ne *el-Akîde* ne de yazarı Ebû Cafer et-Tahâvî'yi Ehl-i Hadis ile ilişkilendirmektedir. *el-Akîde* ve müellifi Tahâvî etrafındaki tartışma, gerek şerh literatürünün kaleme alındığı ilk dönemde, gerekse Osmanlı ilim muhitine mensup ulemanın metne ilgisinin yoğunlaştığı sonraki dönemde sürekli Maturidî-Eşarî çekişmesi, başka bir ifadeyle tekvîn sıfatı tartışması üzerinden sürmüştür¹⁹. Metnin Ehl-i Hadis ve Selefi akideyle ilişkilendirilmesi ise tümüyle çağdaş döneme ait bir olgudur. Bu sebeple Ebû Cafer et-Tahâvî'nin hadisçi kimliğinden hareketle onu Ehl-i Rey ekolü olan Hanefilikle ilişkilendirmekten ziyade Ehl-i Hadis ile ilişkili göstermek ya da *el-Akîde*'nin muhtasar ve tartışmalardan uzak içeriğinde hareketle Ehl-i Hadis eğilimi üzerinden Selefi bir çizgiye ulaşmak, tümüyle çağdaş döneme ait çabayla ilgilidir. Söz konusu bu çabanın temel dayanağı ise *el-Akîde*'yi Ehl-i Hadis geleneğiyle ilişkilendiren yegane metin olan İbn Ebi'l-İz şerhinden başkası değildir.

¹⁷ Tacuddin Ebu Nasr Abdülvehhab b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtu's-Safîyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahî, Dârü İhyai Kutubî'l-Arabî, Kahire 1383/1964, III/365, 377; a. mlf, *Mu'îdu'n-Niam*, 25, 61.

¹⁸ Sadruddin Ali b. Ali İbn Ebi'l-İz ed-Dimeşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnâvut, er-Risâletü'l-Alemiyye, Beyrut 1433/2012, muhtelif yerler.

¹⁹ Söz konusu bu tartışmanın izlerini şu metinler üzerinden sürmek mümkündür: Şerefuddin İsmail b. İbrahim eş-Şeybânî, *Şerhu Akâidi't-Tahâvî*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 847/2, vr. 19a-b; Necmuddin Ebû Şuca Menkûbers en-Nâsirî, *en-Nûru'l-Lâmi' ve'l-Burhânu's-Sâti'*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 848/2, vr. 105a-b, 108a-111a; Şucauddin Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Süleymaniye-Pertev Paşa, nu: 650, vr. 16b-17a; Cemaluddin Mahmud b. Ahmed el-Konevî, *el-Kalâid fi Şerhi'l-Akâid*, Konya Bölge Yazma-Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi, nu: 220, vr. 14a-16a; Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmî't-Tahâvî*, thk. Şeyh Hazim el-Keylanî el-Hanefî-Muhammed Abdulkadir Nessar, Dârâtu'l-Karaz, Kahire 2009, 56-62; Sa'duddin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyrâ, Alemlü'l-Kutub, Beyrut 1419/1998, IV/169-170; Kemâluddin İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi'l-Akîdeti'l-Münciye fi'l-Âhire*, Kemaluddin İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere bi Şerhi'l-Müsâyere*, Zeynüddin Kâsım İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere*, (üç eser bir arada), Çağrı Yayınları, İstanbul t.y, 85-88; Aliyyü'l-Kârî, *İmam Azam Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kari Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, 74-75, 86; Kemaluddin Ahmed el-Beyâzî el-Hanefî, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şafîî, Zam Zam Publishers, Pakistan 1425/2004, 221-222; Murtaza Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmi'd-Din*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994), II/157-162.

Bir Hanefî olmakla birlikte Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İz (792/1390), Şam bölgesinde, kelama mesafeli ve daha çok fıkıh ve hadis tedrisiyle meşgul bir muhitte yetişmiştir²⁰. Yaşadığı dönemde, bulunduğu muhiti adeta rüzgarıyla kasıp kavuran İbn Teymiyye çizgisinden etkilendiği açıktır. Onun İbn Teymiyye ile irtibatının, *el-Akîde* şerhinde hocası olarak zikrettiği²¹ İbn Kesîr (774/1373) vasıtasıyla sağlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak eserlerinde İbn Teymiyye'ye hiç referansta bulunmayan İbn Ebi'l-İz'in, pek çok konuda onun düşüncelerini paylaştığı ve onun Hanefilik içerisindeki güçlü bir takipçisi olduğu açıktır. İbn Ebi'l-İz'deki İbn Teymiyye etkisi, sadece onun Ehl-i Hadis akidesini pek çok yönden benimsediğini gösteren *el-Akîde* şerhinde değil taklid, ittiba, taassup ve mezhep tasavvuruna ilişkin görüşlerini de sunduğu Ekmeluddin el-Bâbertî (786/1384)'nin *en-Nüketü'z-Zarîfe* risalesine reddiye olan *el-İttiba*²² ve Burhanuddin el-Merğînânî (593/1197)'nin *el-Hidâye*'sine pek çok noktada tenkitte bulunduğu *et-Tenbîh ala Müşkilâtî'l-Hidâye*²³ eserlerinde de görmek mümkündür. Bu niteliği sebebiyle İbn Ebi'l-İz'in Hanefî mezhebine mensubiyeti kimi çevrelerce sorgulanmaktadır²⁴. Ancak buna rağmen çağdaş dönemde İbn Ebi'l-İz üzerinden hem Tahâvî'nin *el-Akîde*, hem de bir bütün olarak Hanefî akaidi üzerine çalışma yapan Selefî çevreye mensup pek çok isim, İbn Ebi'l-İz'i Hanefî nispetiyle birlikte zikretmeye özellikle dikkat etmektedirler. Zira onun bu nispetinin Hanefî aidiyetini açıkça ifade ettiği, bunun da Hanefî akaidinin selefi bir çizgide inşa etmeye büyük ölçüde imkan sağlayacağı ortadadır.

İbn Ebi'l-İz'in *el-Akîde* üzerinden Hanefî akaidini adeta Ehl-i Hadis görüşlerle eşleştirdiği çalışması, Hanefilik içerisinde birkaç istisna dışında olumlu bir karşılık bulmamıştır. Söz konusu itikadî eğilimleri sebebiyle İbn Teymiyye gibi hapis cezalarına çarptırılan ve resmi görevlerinden de alınmış olan²⁵ İbn Ebi'l-İz, hayatının son dönemlerinde affedilmiş ve görevlerine yeniden dönmüşse²⁶ de itikadî eğilimi sebebiyle Hanefilik içerisinde kendisine rezerv koyulduğu öne sürülebilir. Onun kısmen etkilediği istisnaî isimlerden biri kendisi gibi *el-Akîde* metnini şerhetmiş olan Osmanlı dönemi müelliflerinden Hasan Kâfî el-Akhisârî (1025/1616)'dir. Aslında Maturidî kelimelerle daha güçlü bir ilişkisi olan ve bu geleneğin bir temsilcisi olarak nitelenmesi gereken Akhisârî'nin, söz konusu *el-Akîde* şerhinde isim vermeden İbn Ebi'l-İz'den oldukça önemli alıntılar yaptığı görülmektedir. Ancak onun bu alıntılarının çoğunluğu, Ehl-i Hadis eğilimleri yansıtan bir içerikten ziyade Ehl-i Sünnet'in genel kabullerinden oluşmaktadır²⁷. Bu yönüyle söz konusu alıntılarının

²⁰ Ferhat Koca, "İbn Ebû'l-İzz", *DİA*, XIX/468. Ayrıca bu bölgedeki Hanefî kitlenin nitelikleri ve bir kısım temsilcileri için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, 192-198.

²¹ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 344, 523, 631.

²² Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İz ed-Dîmeşkî, *el-İttiba*, thk. Muhammed Ataul Hanif-Asım b. Abdullah Karyutî, Alemu'l-Kutub, Amman 1985, muhtelif yerler.

²³ Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İz ed-Dîmeşkî, *et-Tenbîh ala Müşkilâtî'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1424/2003, I/541-546.

²⁴ Son dönem Hanefî müelliflerinden Zahid el-Kevserî (ö. 1952), İbn Ebi'l-İz'in Hanefiliğini reddetmektedir (Muhammed Zahid el-Kevserî, *el-Hâvî fi Sireti'l-İmam Ebi Cafer et-Tahâvî*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire 1419/1999, 38-39).

²⁵ Takiyyuddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde fi Teracimi'l-Ayani'l-Müfide*, thk. Mahmud el-Celîlî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1423/2002, II/508; İbn Hacer el-Askalanî, *İnbau'l-Ğumr bi Enbai'l-Umr*, thk. Hasan Habeşî, Lecnetü İhyai't-Türasi'l-İslâmî, Kahire 1389/1969, I/259-60; Takiyyuddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nu: 3391, vr. 265b.

²⁶ el-Makrîzî, *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde*, II/509.

²⁷ Akhisârî, İbn Ebi'l-İz şerhinden, Maturidî Hanefilerle Ehl-i Hadis çevreler arasında önemli bir fikir ayrılığının olmadığı ecel (Hasan Kâfî el-Akhisârî el-Bosnevî, *Nûru'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn fi Şerhi Akâidi't-Tahâvî*, Dirase ve Tahkik: Zühdi Adilufiteş el-Bosnevî, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1997, 128. Krş. İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 215), hidayet ve dalâletin Allah'tan olduğu (el-Akhisârî, 132. Krş. İbn Ebi'l-İz, 224), şefaât (el-Akhisârî, 160. Krş. İbn Ebi'l-İz, 349 vd), kader (el-Akhisârî, 167 vd. Krş. İbn Ebi'l-İz, 382 vd), kible ehlinin müslüman-mümin olduğu (el-Akhisârî, 183. Krş. İbn Ebi'l-İz, 476-77), mestler üzerine mesh (el-Akhisârî, 208. Krş. İbn Ebi'l-İz, 587-89), hac ve cihadın iyi ya da facir imam nezaretinde olacağı (el-Akhisârî, 209-210. Krş.

Maturidî ve Ehl-i Hadis geleneklerinin kesiştiği hususlar olduğu söylenebilir. Ancak buna rağmen Akhisârî'yi İbn Ebi'l-İz üzerinden Ehl-i Hadisle ilişkilendirecek oldukça önemli bir itikadî görüş de kendisinde müşahade edilmektedir. Bir istisna olarak nitelenmesi mümkün olan bu görüş, Allah'ın arşa yerleşmesi, bir başka ifadeyle uluv ve fevkiyyet sıfatıdır. Akhisârî, bu görüşüyle İbn Ebi'l-İz üzerinden Ehl-i Hadis'in itikadî bir kabulünü açık şekilde benimsemektedir²⁸. Ancak söz konusu itikadî eğilimin sadece bu ayırıcı görüşle sınırlı kaldığı ve Ehl-i Hadis'e özgü diğer itikadî görüşleri içermediği ifade edilmelidir. Bu açıdan Akhisârî'yi İbn Ebi'l-İz üzerinden kısmi bir Ehl-i Hadis etkisine maruz kaldığı, genel itikadî kabulleriyle Maturidî geleneğin takipçisi olduğu kesin olarak söylenebilir.

İbn Ebi'l-İz'in *el-Akîde* şerhinde dile getirmiş olduğu Ehl-i Hadis eğilimli görüşlerin Akhisârî dışında Hanefilik içerisinde kabul gördüğü söylenemez. Tam aksine söz konusu eğilim, Hanefî kimi isimlerce tenkit edilmiştir. Bu hususta *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhinde, İbn Ebi'l-İz'in *el-Akîde* şerhinden alıntılarda bulunan Aliyyu'l-Kârî (1014/1605), önemli bir örnektir. O, başta söz konusu uluv sıfatı olmak üzere İbn Ebi'l-İz'in benimsediği Ehl-i Hadis eğilimli bazı görüşleri tenkit etmektedir²⁹.

Hanefilik içerisinde özellikle tasavvufî kimi uygulamalar ve tarikatlara yönelik eleştiriler, kelim karşıtlığı, hadis savunusu, bidatlerle mücadele türünden vurgulardan hareketle Aliyyu'l-Kari, Birgivî (981/1573) ve sonraki dönemde toplumsal bir hareket olarak ortaya çıkan Kadızâdelilerin sürdürdüğü eğilimi, Hanefilik içerisinde İbn Teymiyye ve Ehl-i Hadis etkisi olarak gören kimi yaklaşımlar olsa da³⁰, bu türden görüşlerin sadece İbn Teymiyye ve Ehl-i Hadis'e özgü olmadığı ve Hanefiliğin kendi içerisinde geçmiş olan zühd merkezli bir damara dayandığı tespiti de bulunmaktadır³¹. Hanefilik içerisindeki İbn Teymiyye çizgisinin varlığından daha kabul edilebilir olan bu yaklaşım, az önce sıralanan Osmanlı dönemi isimleri için daha gerçekçi görünmektedir. Zira bu isimlerin yer aldığı Hanefilik içerisindeki bu eğilimin, İbn Teymiyye çizgisiyle uyuşmayan ve ondan ayrılan pek çok önemli noktası bulunmaktadır. Oldukça kuvvetli şekilde öne çıkan Ebû Hanîfe vurgusuyla mezhebî aidiyet, bu ayırıcı hususların en dikkat çekici noktalarıdır³². Ancak bununla birlikte İbn Ebi'l-iz'in, Hanefilik içindeki bu damardan ziyade doğrudan İbn Teymiyye çizgisinin Hanefî bir takipçisi olduğu muhakkaktır. Onun itikadî kabulleri ve söz konusu Hanefilerden farklı mezhep tasavvuru da bunu açık şekilde kanıtlamaktadır.

İbn Ebi'l-İz'in sahip olduğu bu Ehl-i Hadis çizgisindeki Hanefiliğin, onun gibi birkaç isimle sınırlı olduğu³³ ve asla kitlesel bir karşılık bulamadığı belirtilmelidir. Bu nedenle

İbn Ebi'l-İz, 589), duanın ölümlere menfaat sağlayacağı (el-Akhisârî, 232-34. Krş. İbn Ebi'l-İz, 697), sahabeyi sevmede aşırı gitmemek ve hiçbirinden de teberrî etmemek (el-Akhisârî, 237 vd. Krş. İbn Ebi'l-İz, 710-11), ilk dört halifenin hilafetlerinin geçerliliği (el-Akhisârî, 241 vd. Krş. İbn Ebi'l-İz, 732 vd), kıyamet alametleri (el-Akhisârî, 257 vd. Krş. İbn Ebi'l-İz, 763-64) gibi konularda Maturidî kaynaklarla birlikte önemli alıntılarda bulunmaktadır.

²⁸ Akhisârî, *Nûru'l-Yakîn*, 159, 179. Krş. İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 344, 432 vd.

²⁹ Aliyyül-Kari *Şerhi*, 290-293.

³⁰ Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, sy. XVII-XXII (1979-1983), ss. 208-225; Hulusi Lekesiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düzeninde Değişimin Tasfiyeci (prütanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 1997, 104-115; Muhammed Raşit Akpınar, "Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler", *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi, Selefilik Sayısı*, 1/1-2 (2015), ss. 303-315; Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV/100, 102; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI/402; Bu yaklaşıma yönelik tenkitler için bkz. Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, TDV Yayınları, Ankara 2011, 65-68

³¹ Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, Otorite Yayınları, Ankara 2015, 299-305.

³² Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 65-66; Akpınar, "Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler", 313; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 302.

³³ Bu türden bir eğilimi benimsediği ifade edilen diğer iki isim ise Muhyiddin Muhammed b. Yakub b. İbrahim b. Nehhas el-Halebî el-Hanefî (695/1296) ile İbn Ebî Hâcele diye meşhur olan Şehabuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Ebî Bekr b. Abdilvahid et-Tilimsanî (776/1374)'dir. el-Halebî'nin, fıkhıta (furû) Ebû Hanîfe

Hanefilik içerisinde klasik dönemde Ehl-i Hadis'in itikadî görüşlerini benimseyen bir Hanefî oluşumdan söz etmek mümkün görünmemektedir. Hanefîler içerisinde kelimelerin karşılıklıyla tebellür eden, daha çok fıkıhla iştiğal edip Hadis ilimlerine fazlaca mesai harcayan Hanefîlerin kitlesel varlığı söz konusu olsa da³⁴ bu türden niteliklerin, asla Ehl-i Hadis eğilimli olmak manasına gelmediği açıktır. Zira bu türden özellikleri olan Hanefîlerin her şeyden önce kesin surette bir Ebû Hanîfe takipçisi olduğu ve itikadî görüşlerini derli toplu olarak bize ulaştıran metinleri olmamakla birlikte bu nitelikteki kimi Hanefîlerin, en azından ameli dışarıda bırakan iman tanımıyla buna ilişkin meselelerde, Hanefîlerin bilinen görüşlerini kabul ettikleri kesin olarak söylenebilir³⁵. Bu nedenle Hanefî akaidini Tahâvî ve *el-Akîde* üzerinden Ehl-i Hadis ve Selefilikle ilişkilendirme çabasının İbn Ebi'l-İz şerhi dışında tümüyle çağdaş döneme ait bir çaba olduğu ve bunun da Hanefilik içerisindeki yegane vasıtasının da söz konusu İbn Ebi'l-İz şerhi olduğu ortadadır. Bu yönüyle Ehl-i Hadis Hanefî tipinin, çağdaş dönemdeki Selefilikle klasik dönemdeki İbn Ebi'l-İz arasında kapalı devre bir atıftan ibaret olduğu ileri sürülebilir.

Selefi Çevrelerin *el-Akîdetü't-Tahâviyye* Üzerinden Hanefî Akaidini Yeniden İnşa Çabası

Ebû Cafer et-Tahâvî'nin yaklaşımını, Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin kelimî sistemine göre selef çizgisine daha yakın gören bir söylem İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) tarafından da dile getirilmiş³⁶ olsa da Tahâvî'yi tümüyle Ehl-i Hadis (Selefi) çizgiyle özdeşleştiren tutum bütünüyle çağdaş dönemde Selefi çevrelerce savunulan bir olgudur. Daha önce işaret edildiği gibi *el-Akîde*'nin Ehl-i Hadis çizgisindeki İbn Ebi'l-İz şerhi üzerinden gerçekleşen bu yaklaşım, bütünüyle Hanefî akaidinin yeniden inşa çabasına dönüşmüştür. Çağdaş dönemde tümü selefi çevrelere ait onlarca çalışma, bu yaklaşımı dile getiren bir içeriğe sahiptir. Söz konusu bu eserlerin tamamında İbn Ebi'l-İz şerhi üzerinden okumaya tabi tutulan *el-Akîde* metni, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin yegane muteber kaynağı olarak sunulmuş ve selefi görüşlerin dile getirildiği bir metne dönüştürülmüştür. İbn Teymiyye ve takipçilerinin eserlerinden bolca referansın yapıldığı ve başta Maturidî kelim geleneği olmak üzere Ebû Hanîfe ile ilişki kuran kelim ekollerin tamamıyla göz ardı edildiği bu yaklaşım, erken dönemden beri aralarında sürekli mesafe olmuş ve pek çok fikrî çekişme ve gerilim yaşamış Hanefî ve Ehl-i Hadis geleneklerinin bir sentezine dönüşmüştür. Ancak burada dönüşümün tek taraflı gerçekleştiği ve Hanefîliğin Ehl-i Hadis (Selefi) görüşlerin etkisi altına alındığını ifade etmek daha doğru olacaktır.

Selefi çevrelerin söz konusu eserleriyle Hanefî akaidi üzerinden gerçekleştirdiği bu çabayı Ebu'l-Hasan el-Eşarî (324/936)'nin *el-İbâne*'si vasıtasıyla Eşarilik üzerinden gerçekleştirdiği ameliyeye bir ölçüde benzetmek mümkündür. Selefilik en önemli referans ismi İbn Teymiyye'nin, etrafında pek çok tartışmanın yapıldığı³⁷ ancak Mutezile'den ayrılması sonrasında, bir arayış sürecinde kaleme alınmış olması³⁸ kuvvetle muhtemel *el-*

mezhebi üzereyken itikatta (usûl) Ahmed b. Hanbel mezhebi üzere olduğu aktarılmaktadır (en-Nuaymî, *ed-Daris*, I/402-3). İbn Ebi Hâcele'nin de Hanefî mezhebinden olduğu halde itikatta Hanbelî olduğu ifade edilmektedir (İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr*, I/81; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Daru'r-Rifai, Riyad 1403/1983, II/125).

³⁴ Bu nitelikteki Hanefîler için bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 192-198; Timür, *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, 121-127, 165-174.

³⁵ el-Meliku'l-Muazzam Ebu'l-Muzaffer İsa b. Ebî Bekr b. Eyyub, *Kitabu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, (Bağdadî'nin *Târihu Bağdâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y. 13. cilt ekinde), 51-52, 55, 56, 57, 68; Ebu'l-Muzaffer Cemaluddin Yusuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh el-Bağdadî Sibt İbni'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-Tercih li'l-Mezhebi's-Sahîh*, nşr. Seyyid İzzet el-Attar el-Hüseynî, Matbaatu'l-Envar, Kahire, 1360/1941, 8.

³⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981, 67-68.

³⁷ Bu çerçevede *el-İbâne* etrafındaki tartışmalar için bkz. Mehmet Keskin, *İmam Eşari ve Eşarilik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013, 38-41, 149-173; Emrullah Yüksel, "el-İbane", *DİA*, XIX/254-255.

³⁸ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 189. Bu iddiaya ilişkin ileri sürülen deliller ve tartışmalar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Keskin, *İmam Eşari ve Eşarilik*, 164-173.

İbâne eserinin, onun kelimî görüşlerinin nihai noktası olarak nitelemesi³⁹ ve bu eser üzerinden tanımladığı Eşarî'yi, Ehl-i Hadis ve Ahmed b. Hanbel (241/855) çizgisine yerleştirip sonraki Eşarî takipçileri de bu düşünceden bir savrulma olarak görmesi⁴⁰, selefî çizgideki Eşarî algısının dayanağını oluşturmaktadır.

Ne var ki Ebû Hanîfe ve Hanefî çizgide, *el-İbâne* türünde, doğrudan Ehl-i Hadis ile ilişkili bir metin bulmak mümkün değildir. Fakat Maturidî kelimî geleneğine göre daha kabul edilebilir bir çizgide yer alan, herhangi bir kelimî gelenekle ilişkilendirilmesi pek mümkün olmayan ve Ehl-i Hadis'in de kabul edebileceği *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metni, bu türden bir Hanefî algısı için oldukça işlevli bir yapıdadır. Dahası, metni bu çizgide yorumlamış ve üstelik Hanefî mezhebinden olan Sadruddin İbn Ebi'l-İz gibi bir örneğin bulunması da çağdaş dönem Selefililiğinin bu eser üzerinden bir Ebû Hanîfe ve Hanefî akaidi inşasına girişmesine de büyük oranda meşruiyet kazandırmıştır. Söz konusu yaklaşımı, çağdaş dönemde *el-Akîde* üzerine kaleme alınmış pek çok şerh ile İbn Ebi'l-İz şerhiyle alakalı çalışmalarda ve selefî çevrelerin Ebû Hanîfe, Hanefilik ve Maturidilikle ilgili hemen bütün çalışmalarında görmek mümkündür.

Söz konusu bu çalışmalarda öne çıkarılan ve esaslı şekilde belirtilen asıl unsur, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin, özellikle sonraki süreçte yegane temsilcisi olarak öne çıkan Maturidilik tarafından takip edilmediği iddiasıdır. Dahası, Maturidilik, iddia edilen aksine bir Ehl-i Sünnet mezhebi olmayıp aksine kelamcılarının yöntemini esas almış, naslara aykırı hükümler ortaya koyan, ümmetin selefinin benimsediği yöntemden açık şekilde sapmış, bunun yerine Mutezile, Cehmiyye ve Mürcie gibi fırkaların görüşlerini benimsemiş, bidat ehli bir kelimî fırkasıdır⁴¹. Bu çerçevede Ebû Mansur el-Mâturîdî de, ortaya koyduğu görüşlerle selef çizgisini takip etmiş olan Ebû Hanîfe'yi değil, kelamcılarının usulünü esas almıştır. Mâturîdî, bu niteliği sebebiyle pek çok kaynakta ifade edilmiş olmasına rağmen ne “İmam Ehlî's-Sünne” ne de “İmamü'l-Hüda” olarak nitelenmeyi hak etmektedir⁴².

Maturidiliğin kesin surette Ebû Hanîfe'nin takipçisi olmadığını iddia eden selefî çevreler⁴³, Hanefî fikhını benimsemekle birlikte farklı itikadî oluşumların kendilerini Ebû Hanîfe'nin takipçisi olduğu iddiasıyla aslında Ebû Hanîfe'ye ait olmayan görüşleri ona nispet

³⁹ Takiyyuddîn Ebul-Abbas Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine 1416/1995, III/228, VI/359;

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, VI/52, XII/203-204; a. mlf, *Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, S. Arabistan 1411/1991, II/16-18.

⁴¹ Şemsuddîn es-Selefî el-Efgânî, *Adâu'l-Mâturîdiyye li'l-Akîdeti's-Selefiyye: el-Mâturîdiyye ve Mevkîfuhum min Tevhîdi'l-Esma ve's-Sıfat*, Mektebetü'l-Hadis, Taif, 1419/1998, 12; Ahmed b. Avazullah b. Dahil el-Lüheybî el-Harbî, *el-Mâturîdiyye: Dirâse ve Takvim*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1413/1992, 135, 509-510; Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Menhecü'l-Mâturîdiyye fi'l-Akîde*, Dâru'l-Vatan, Riyad 1413, 62-63; a. mlf, *el-Mâturîdiyye Rebîbetü'l-Küllâbiyye*, Mektebetü'l-Mearif li'n-Neşr ve't-Tevzi, Riyad 1426/2005, 156, 168; Salih b. Abdilaziz b. Muhammed Âlu's-Şeyh, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye el-Müsemma İthâfu's-Sâil bi ma fi't-Tahâviyye mine'l-Mesâil*, Dâru'l-Mevvedde el-Mansura, Mısır, 1431/2011, I/39-40; Halid b. Ali el-Maradî el-Ğâmîdî, *Nakdu Akaidi'l-Eşaira ve'l-Mâturîdiyye*, Dâru Atlasi'l-Hadra, Riyad 1430/2009, 8. Bu müelliflerden Halid el-Ğâmîdî, eserinde ayrıca Maturidilerle Eşarîlerin dinî konumunu tartışarak onların küfürle itham edilip edilmeyeceği, lanetlenip edilmeyecekleri, kendilerinden uzaklaşıp uzaklaşılmayacağı, arkalarında namaz kılınp kılınmayacağı, cenazelerine iştirak edilip edilmeyeceği gibi bir kısım meseleleri de tartışarak Selefî çevrelerin, bu iki mezhebe bakışına dair önemli ipuçları verir. (*Nakdu Akaidi'l-Eşaira ve'l-Mâturîdiyye*, 76-81).

⁴² el-Efgânî, *Adâu'l-Mâturîdiyye*, 52, 262-263. Efgani, bu türden sıfatların ancak Ahmed b. Hanbel gibi isimlerin hak ettiğini savunur (*Adâu'l-Mâturîdiyye*, 263). Efgani, ayrıca Maturidî'nin tefsir çalışmasının *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* olarak isimlendirilmesine de karşı çıkarak onu “Tahrifatü Ehli'r-Rediy” olarak niteler (*Adâu'l-Mâturîdiyye*, 52). Muhammed el-Humeyyis de Maturidî'nin *Kitabu't-Tevhîd* eserini, “Kitabu't-Ta'tili'n-Nusûsi's-Şerîa”, *Te'vilâtu* eserini de “Te'vilâtu Ehli'l-Bida” olarak nitelemektedir (*Menhecü'l-Maturîdiyye fi'l-Akîde*, 30-31).

⁴³ Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, çev. Ahmet İyibildiren-Mustafa Öztürk, Guraba Yayınları, İstanbul 1434/2013, 11-13, 527, 532, 580, 582.

ettiklerini savunmaktadırlar⁴⁴. Buna göre “kâmil”, “sünnî”, “selefi” olarak nitelenen asıl Hanefilik, Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin yolunu takip eden, aralarında Ebû Cafer et-Tahâvî'nin yer aldığı Hanefilerden ibarettir⁴⁵. Kendilerini Ebû Hanîfe'ye nispet eden diğer kelimî gruplar ise Ebû Hanîfe'nin sadece fikhî görüşlerinin birer takipçisi olup itikadî olarak onun takipçileri değillerdir. Ebû Hanîfe'yi hem fikhî hem de itikadî olarak takip eden yegane grup, işaret edilen “Selefi Hanefiler”dir. Ancak selefi çevrelere göre bu Hanefilik, özellikle siyasi bir desteğe sahip olamaması nedeniyle süreç içerisinde ortadan kalkmış⁴⁶ ve Maturidîlik, Hanefiler üzerinde tahakküm kurmuştur⁴⁷.

Çağdaş selefi çalışmalara göre Ebû Hanîfe'nin asıl takipçileri arasında yer alan ve fakih kimliğinin yanı sıra özellikle muhaddis oluşuyla öne çıkan Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akîde* metni, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin en güvenilir ve en sağlam kaynağıdır⁴⁸. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve Maturidî kelamının önemli ölçüde yaslandığı *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *er-Risâle ila Osman el-Bettî* ve *el-Vasiyye* gibi eserler ise selefi çevrelere göre Ebû Hanîfe'ye ait olmayıp içeriğinde bidat fırkaların görüşlerini taşımaktadır⁴⁹. Bu eserlerin hem Ebû Hanîfe'ye kadar ulaştırılan senedi, hem de Ebû Hanîfe'nin ağzından döküldüğü iddia edilen muhtevası sorunlu olup ona nispeti mümkün değildir⁵⁰.

el-Akîdetü't-Tahâviyye ise güvenilirliğiyle bilinen Tahâvî'nin, Ebû Hanîfe ve iki talebesine ait itikadî görüşleri bir araya getirdiği bir metin olup bu türden kusurlardan uzaktır⁵¹. Metin, bu yönüyle diğer fırkalarca Ebû Hanîfe'ye nispetle öne sürülen görüşlerden de tümüyle farklı, selef yöntemini esas alan ve aslında Ebû Hanîfe'nin de takipçisi olduğu selefi görüşlerle uyum içindedir⁵². Bu açıdan Tahâvî ve *el-Akîde* eserinin, iddia edilen aksine Maturidî kelam geleneğiyle hiçbir ilişkisi bulunmayıp bir kısım küçük fikir ayrılıkları haricinde genel itibariyle selef ve Ehl-i Sünnet, yani Ehl-i Hadis çizgisinde yer almaktadır⁵³. Sonraki süreçte Maturidî alimler tarafından *el-Akîde* üzerine kaleme alınmış şerhler ve metni Maturidî kelam geleneğiyle ilişkilendiren yaklaşımlar da selefi çevrelerce reddedilmiştir. Her ne kadar pek çok Maturidî isim kaleme aldıkları şerhlerle Tahâvî ve *el-Akîde* eserini kendi kelimî gelenekleriyle ilişkilendirmiş olsalar da selefilere göre bu türden çabalar gerçeği yansıtmamaktadır. Bu nedenle *el-Akîde* üzerine yazılmış şerhler, mezzum kelam ehlinin

⁴⁴ el-Efgânî, *Adâu'l-Mâturîdiyye*, 195-198; el-Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 126, 129, 576-577; Salih b. Fevzan b. Abdillâh el-Fevzân, *et-Talikâtü'l-Muhtasar ala Metni'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Dâru'l-Asime li'n-Neşr ve't-Tevzi, t.y, 27.

⁴⁵ el-Efgânî, *Adâu'l-Mâturîdiyye*, 199, 268; el-Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 555. el-Humeyyis, kendince “tam Hanefî” olarak nitelediği bir isim listesi verir (*İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 556-566).

⁴⁶ el-Efgânî, *Adâu'l-Mâturîdiyye*, 268.

⁴⁷ el-Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 557, 577.

⁴⁸ el-Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 565, 577; a. mlf, *Gençler İçin Akaid Dersleri: Tahavi Şerhi*, çev. M. Emin Akın, Guraba Yayınları. İstanbul 1429/2008, 14; Nasır b. Abdillâh el-Kafarî, *Usûlu'd-Dîn İnde'l-Eimmeti'l-Erbaa Vahidetun*, Dâru'l-Vatan, Riyad 1414, 79; Abdülaziz b. Ahmed el-Humeydî, *Beraetü'l-Eimmeti'l-Erbaa min Mesaili'l-Mütekellimine'l-Mübtedia*, Dâru İbn Affan li'n-Neşr ve't-Tevzi, Kahire 1420/1999, 77-78, 452-453.

⁴⁹ el-Humeydî, *Beraetü'l-Eimmeti'l-Erbaa*, 46, 55, 69-70.

⁵⁰ el-Humeydî, *Beraetü'l-Eimmetil-Erbaa*, 46-54, 71-77, 79-81. el-Humeyyis de bu eserleri sened ve içerik açısından tahlil ederek bir kısım tenkitlerde bulunmakta ve Ebû Mutî' rivayetli *el-Fıkhu'l-Ebsat* ile *el-Âlim ve'l-Müteallim* eserlerinin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini kesin olarak reddederken (*İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 16, 107, 111), diğer üç eseri, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi muteber alimlerin atıflarında dolayı ihtiyatla kabule eder (*İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 15, 126, 128, 129).

⁵¹ Mesela el-Humeyyis, çalışmasında Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini tespit ederken Tahâvî'nin *el-Akîde* eserini esas aldığı ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerde Tahâvî'nin söylediklerine aykırı bir şey gördüğünde bunların Ebû Hanîfe'ye ait olmayıp başkalarınca uydurulduğuna hükmettiğini söyler (*İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 15, 16, 128, 129).

⁵² el-Efgânî, *Adâu'l-Mâturîdiyye*, 193-194, 265.

⁵³ el-Efgânî, *Adâu'l-Mâturîdiyye*, 307, 308; Salih b. Abdilaziz Âlu's-Şeyh, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, I/32, 33, 109; Humud b. Ukla eş-Şuaybî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, y.y, t.y, 9.

yöntemini esas almış olmaları, içlerinde pek çok bidat fikri içermeleri, Ehl-i Sünnet'e aykırı görüşler benimsemeleri vs gerekçelerle asla dikkate alınmamalıdır. Bu şerhlerin tek istisnası ise bir Hanefî olmakla birlikte *el-Akîde*'yi, Kur'ân ve Sünnet'e dayanarak en güzel şekilde, selef yöntemi üzere açıklayan İbn Ebi'l-İz'dir. Onun şerhi *el-Akîde* şerhleri arasında dikkate alınması gereken yegane şerhdir⁵⁴.

Selefi çalışmaların *el-Akîde*'nin Maturidî şerhlerini tümüyle devre dışı bırakıp sadece İbn Ebi'l-İz şerhini övgülerle öne çıkarmalarının asıl nedeni, hiç şüphesiz bu şerhin İbn Teymiyye'nin görüşleriyle paralel içeriğidir. Eserde İbn Teymiyye'nin ismi her ne kadar hiç geçmemiş olsa da, eserlerinden yapılan pek çok nakil ve görüşlerinin uyumu, selefi çevrelerin İbn Ebi'l-İz'i muteber, yegane *el-Akîde* şerhi olarak dikkate almalarını sağlamıştır. Hatta *el-Akîde* musannifi Tahâvî ile bu şerhin müellifi İbn Ebi'l-İz'in Hanefî oluşlarına rağmen eserlerinin selefi çevrelere ait pek çok üniversite ve enstitüde ders kitabı olarak okutulması⁵⁵, selefi isimlerce diğer üç mezhep imamıyla birlikte Ebû Hanîfe'nin Usûlu'd-Dîn'de mutabık olduklarıyla açıklanmaktadır⁵⁶. Ancak burada söz konusu mutabakattan kastın Ehl-i Hadis'in itikadî görüşlerini kabul etmek olduğu özellikle belirtilmelidir.

Maturidiliğin Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin takipçisi olduğunun reddedilmesiyle Hanefî akaidinin tespitinde Tahâvî'nin *el-Akîde* metnine alan açıldığı muhakkaktır. Ancak açılan bu alanın, sadece *el-Akîde*'nin diğer itikadî mezheplerle ilişki kurulamayacak türden oldukça yalın ve genel Ehl-i Sünnet'in görüşlerini yansıtan içeriğiyle doldurulmadığı da özellikle ifade edilmelidir. Zira metnin bizatihi yalın haliyle değil İbn Ebi'l-İz şerhi üzerinden Ehl-i Hadis çizgisindeki yorumuyla bir Hanefî akaidi ortaya konulmaktadır. Bunun ise Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini, dolayısıyla Hanefî akaidini Ehl-i Hadis (Selefi) çizgide yeniden bir inşa çabası olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Hanefî akaidi tümüyle ve sadece bu şerh üzerinden yeniden kurgulanmakta ve inşa çabasına konu edilmektedir. Söz konusu bu şerh üzerine günümüzde ihtisar, tertip, tezhib, teshil adı altında onlarca çalışmanın kaleme alınması⁵⁷ da bu çabanın boyutunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca büyük oranda İbn Ebi'l-

⁵⁴ el-Fevzân, *et-Talikâtü'l-Muhtasar ala Metni'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 26-27; Halid b. Abdillâh el-Muslih, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, y.y, t.y, 7; Abdülaziz b. Abdillâh er-Râcihi, *el-Hidâyetü'r-Rabbâniyye fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye: Akîdetu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, Dâru't-Tevhid, Riyad 1430/2009, 16; el-Humeyyis, *Gençler İçin Akaid Dersleri*, 14; Abdulahir Hammad el-Ğuneymî, *el-Menhatu'l-İlâhiyye fi Tehzîbi Şerhi't-Tahâviyye li'l-İmam Ali b. Ebi'l-iz el-Hanefî*, Dâru İbn Cevzî, 1425, 6.

⁵⁵ İbn Ebi'l-İz şerhinin sadece üniversitelerde ders kitabı olarak değil S. Arabistan başta olmak üzere selefi eğilime sahip bir kısım ülkelerdeki cami, mescid ve diğer çeşitli kurumlarda oluşturulan ilim halkalarında da okutulduğu; bu şerh esas alınarak söz konusu halkalarda *el-Akide* metninin de okutulup selefi düşünce esas alınarak yeni şerhlerin ortaya çıkmasının sağlandığı anlaşılmaktadır. Çağdaş dönemde selefi çevrelerce neşredilmiş şerhlerin büyük çoğunluğunun bu halkalarda okutulan *el-Akide* metninin açıklanması esnasında tutulan ses kayıtlarından oluşmuş olması da bunu açıkça ortaya koymaktadır. Kimi ses kayıtları çözümlenerek neşredilirken kimileri de hala ses kaydı olarak internet ortamında yer almaktadır. *el-Akide* ve İbn Ebi'l-İz şerhi etrafındaki bu yoğun okuma ve tedris faaliyeti nedeniyle talebelerin bu şerhten istifadesini kolaylaştırmak amacıyla İbn Ebi'l-İz şerhi üzerine farklı nitelikte pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Abdulahir Hammad el-Ğuneymî, *el-Menhatu'l-İlâhiyye fi Tehzîbi Şerh'it-Tahâviyye li'l-İmam Ali b. Ebi'l-İz el-Hanefî*, Dâru İbn Cevzî, 1425; Ebû Abdillâh Mustafa İbnu'l-Adevî, *Tehzîbu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Mektebetu Feyyaz, t.y; Muhammed Salah es-Sâvî, *Tehzîbu Şerhi't-Tahâviyye*, Sharia Academy of America, 1430/2009; Halid Fevzi Abdülhamid Hamza, *Takrîb ve Tertîbu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye li İbn Ebi'l-İz el-Hanefî*, Dâru't-Terbiye ve't-Turas-Mektebetu'z-Ziya, Mekke-Cidde 1417/1997; Halid b. Nasır b. Said el-Ğamidî, *Teshîlu Fehmi Şerhi't-Tahâviyye: Elfu Sual ve Cevab fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye li İbn Ebi'l-İz el-Hanefî*, Dâru'l-Müctema, Cidde 1420/2000; Muhammed b. Abdirrahman el-Humeyyis, *et-Tavzîhâtü'l-Celiyye ala Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Dâru İbni'l-Cevzî, Dammam 1429/2008; a. mlf, *Tavzîhu Badi'l-Mustalahâtü'l-İlmiyye fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye ve Meahu el-Esile vel-Ecvibetü'l-Merdiyye ala Şerhi't-Tahâviyye*, Dâru İlâfî'd-Devliyye, Kuveyt 1420/1999; Abdullâh b. Abdirrahman b. Abdillâh el-Cibrîn, *er-Riyâdu'n-Nediyye ala Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Dâru's-Sumey'i, Riyad 1431/2010. İbn Ebi'l-İz şerhi üzerine yapılmış diğer bir kısım çalışmalar için bkz. Abdülaziz b. İbrahim b. Kasım, *ed-Delîl İle'l-Mutuni'l-İlmiyye*, Dâru's-Sumey'i, Riyad 1420/2000, 207-209.

⁵⁶ el-Kafârî, *Usûlu'd-Dîn İnde'l-Eimmeti'l-Erbaa Vahidetun*, 62-63.

⁵⁷ Bu çalışmalardan bazılarının yer aldığı bir liste daha önce verilmişti. Daha kapsamlı bir liste için bkz. Abdülaziz b. İbrahim b. Kasım, *ed-Delîl İle'l-Mutuni'l-İlmiyye*, 207-209.

İz şerhinin asıl kaynak olarak kullanıldığı ve başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) olmak üzere Selefi geleneğin temel isimlerine ait eserlere yoğun şekilde referansın yapıldığı *el-Akîde* şerhleri de, söz konusu Hanefî akaidini Selefi çizgide inşa etmenin bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Bütün bu çalışmalarla *el-Akîde* etrafından aşılması oldukça güç bir yorum sarmalı oluşturulmakta ve Selefi gelenek dışında hiçbir geleneğin *el-Akîde* metnini yorumlamasına imkan bırakılmamaktadır.

Klasik dönemde ardı ardına kaleme alınan Maturidî şerhler vasıtasıyla tümüyle Maturidî gelenekle ilişkilendirilen ve sonraki kelim literatürüne Maturidî ve Eşarî çevrelerin metin üzerinde yürüttükleri tartışmayla büyük oranda Maturidî çizgideki konumu perçinlenerek sürdürülen *el-Akîde*'nin, çağdaş dönemde kaleme alınan şerhler ve İbn Ebi'l-İz şerhi üzerine yapılan çalışmalarla geleneksel konumu büyük oranda değişmiş ve metin, büyük ölçüde selefi yorum geleneğinin egemenliğine alınmıştır. Söz konusu bu selefi yorum sarmalını kırmak ve metni klasik dönemdeki tartışmalarla ilişkili olarak yeniden yorumlamaya yönelik özellikle Ehl-i Sünnet aidiyetini öne çıkaran Şafiî-Eşarî çevrelere ait kimi şerh çabaları⁵⁸ bulunsa da, selefi çalışmaların yoğun neşir dalgası karşısında oldukça cılız kalan bu alternatif yorumlama faaliyetinin, ciddi bir karşılık bulduğundan söz etmek mümkün değildir.

Büyük oranda Hanefî coğrafyaya yönelik selefi propagandasının bir ayağı niteliğinde olan *el-Akîde* çevresindeki bu selefi literatürün, çağdaş dönemde Tahâvî ve *el-Akîde* ile ilgili ülkemizde yapılmış kimi akademik çalışmalara da yön verdiği görülmektedir. Büyük oranda selefi çevrelerce oluşturulmuş metinlerin etkisinde, çağdaş dönemdeki algıdan hareketle yapılmış olan bu çalışmalar, *el-Akîde* ve Tahâvî'yi, Ehl-i Hadis geleneği ve Selefi düşünceyle ilişkilendirmek gibi hatalı bir yaklaşıma düşmüştür. Oysa aslında Ebû Hanîfe ve dolayısıyla Hanefî gelenekle ilişkili olan metin etrafında, tarihsel süreçte özellikle Maturidî Hanefî çevrelerle Eşarîler arasında bir tartışma vuku bulmuştur. Daha önce de işaret edildiği gibi metnin Ehl-i Hadis geleneğiyle ilişkilendirilmesi sadece İbn Ebi'l-İz'e mahsus olup söz konusu şerhi de, Maturidî ve Eşarîlerin *el-Akîde* etrafında yürüttükleri tartışmalardan sonra kaleme alınmıştır. Bu yönüyle sonraki süreçte de *el-Akîde* ile ilgili tartışmalarda Maturidî çevreye mensup şerhlere nazaran hemen hemen hiç dikkate alınmamış olan İbn Ebi'l-İz şerhinin çağdaş dönemde selefi çevrelerin İbn Teymiyye'nin görüşleriyle benzeşen içeriği sebebiyle özellikle öne çıkarılmasıyla şöhret bulmuş ve *el-Akîde* de bu sürecin sonucunda adeta selefi çevrelerin Hanefî akaidine sızma girişimlerinin başlıca referans metnine dönüşmüştür.

Dahası İbn Ebi'l-İz şerhi de dahil olmak üzere selefi çevrelerce kaleme alınmış bütün şerhlerde, *el-Akîde* metnine, selef düşüncesiyle uyumlu olmadığı gerekçesiyle kimi eleştiriler de yöneltilmektedir. İman meselesinin başı çektiği bu eleştiri noktalarında Tahâvî ve takipçisi olduğu Ebû Hanîfe tenkit edilerek "Fukaha Mürciesi" olarak nitelenmekte⁵⁹ ve yer yer de

⁵⁸ Tahâvî ve *el-Akîde* eserini selefi çizgide yorumlayan yaklaşımlara yönelik tenkitler içeren bu türden *el-Akîde* şerhleri arasında şunlar zikredilebilir: Ahmed Cabir Cübran, *et-Talikâtü's-Sünniyye ala Metni'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, y.y, t.y; Hasan b. Ali es-Sekkâf el-Kureşî el-Hâşimî el-Hüseynî, *Sahîhu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye ev el-Menhecü's-Sahîh fi Fehmi Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa maa't-Tenkîh*, Dâru'l-İmam er-Ruvvas, Beyrut 2007/1428; Ömer Abdullah Kamil, *Muhtasarü Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, y.y, t.y; Said Abdüllatif Fûde, *eş-Şerhu'l-Kebîr ale'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Dâru'z-Zehâir, Beyrut-Lübnan, 2014; Abdullah el-Herârî el-Habeşî, *Muhtasarü Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye el-Müsemma İzhâru'l-Akîdeti's-Sünniyye bi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, haz. Harsî Muhammed Heylule, y.y, t.y; a. mlf, *ed-Dürretü'l-Behiyye fi Halli Elfâzi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Dâru'l-Meşari li't-Tibaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi, Beyrut 1419/1998. Selefi çevrelerin *el-Akîde* etrafındaki propaganda mahiyetindeki çalışmalarına yönelik tenkitler içeren söz konusu bu şerhlerin, ekseriyetle Şafiî-Eşarî aidiyetle kaleme alındıkları görülmektedir. *el-Akîde* metni etrafındaki şerh literatürünün öncüleri Maturidî Hanefîler olmasına rağmen çağdaş dönemde *el-Akîde*'yi bu çizgide yorumlayan herhangi bir şerhin varlığını tespit edemediğimizi belirtmeliyiz.

⁵⁹ Salih b. Abdilaziz Âlu's-Şeyh, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, I/33, 39, 561, el-Fevzân, *et-Talikâtü'l-Muhtasar ala Metni'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 145-146; el-Muslih, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 6, 178; er-Râcihî, *el-Hidâyetü'r-Rabbâniyye fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 474; Abdurrahman b. Nasır el-Berrâk, *Şerhu'l-Akîdeti't-*

Tahâvî, kimi ifadeleri sebebiyle kelamcılarının yolunu takip etmekle suçlanmaktadır⁶⁰. Maturidî Hanefîel-Akîde şerhlerinde hiçbir şekilde görülmeyen, hatta tam tersine bu kaynaklarda metnin Tahavi'ye değil doğrudan Ebû Hanîfe ve imamların ağızından satırlara dökülmüşçesine onaylayan bir tutum benimsemeleri, *el-Akîde* metninin aslında ilişki kurulması gereken düşünce geleneği hakkında da önemli bir ipucu sunmaktadır. Bu sebeple kanaatimizce metnin Maturidî kelam geleneğiyle ilişkilendirilmesi onun, Ehl-i Hadis (Selefi) gelenekle ilişkilendirilmesinden daha kolay ve daha mümkün görünmektedir.

Selefi çevrelerin Maturidî kelam geleneğini tümüyle devre dışı bırakarak *el-Akîde* üzerinden, daha doğru bir ifadeyle, *el-Akîde*'nin İbn Ebi'l-İz şerhi üzerinden yeniden inşa ettikleri, Hanefî akaidinin diğer üç fıkıh mezhebi imamıyla benzeştiğini⁶¹, son aşamada ise bütün bu imamların aslında Ehl-i Sünnet ve selef adı altında Ehl-i Hadis, dolayısıyla da günümüzde Selefîyye'nin itikadî görüşleriyle muvafık olduğu savunulmaktadır⁶². Bu çerçevede selefi çevreye mensup pek çok çalışmada bu husus özellikle vurgulanmakta ve dört mezhep imamının görüşlerinin aynı olduğunu ispata yönelik eserler kaleme alınmaktadır⁶³. Ebû Hanîfe'nin de bu selef imamları arasında yer aldığı ve akidesinin de onlarla uyumlu olduğunun özellikle vurgulandığı bu eserlerde, klasik literatürde büyük oranda Ehl-i Hadis çevrelerin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiriler ise çoğunlukla görmezden gelinmekte yahut değişik yollarla bu tenkitler bertaraf edilmektedir.

Tahâviyye, İdad: Abdurrahman b. Salih es-Südeys, Dâru't-Tedmuriyye, Riyad 1429/2008, 217, 227, 234; eş-Şuaybî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 151, 190. Bununla birlikte selefi çevrelere göre "Fukaha Mürciesi" tabiri, "Halis Mürcie" veya "Cehmiyye Mürciesi" olarak bilinen fırka ile diğer bidat fırkalar gibi olmayıp Ehl-i Sünnet'e daha yakın ve kısmen kabul edilebilir bir çizgidedir (el-Berrâk, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 217; eş-Şuaybî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 170-171, 190; el-Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 164-166). Ancak bununla birlikte özellikle iman ve buna taalluk eden meselelerde Ebû Hanîfe ve Tahâvî'ye yöneltilen eleştirilerin belli bir dozda tutulmasına dikkat edilmektedir. Bu çerçevede imanla ilgili bu ihtilaflar, çoğunlukla basit ve lafzî bir ihtilaf olarak görülmektedir. Fakat bu ihtilafı, lafzî olmasının yanında bir yönüyle manevî, ya da tümüyle manevî bir ihtilaf olarak gören isimler de bulunmaktadır (Bkz. er-Râcihî, *el-Hidâyetü'r-Rabbâniyye fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 492; eş-Şuaybî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 151; Abdülaziz b. Bâz, *Talîk ale'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, y.y, t.y, 11; Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh ve Talîk*, y.y, t.y, 28-29; el-Muslih, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 179; el-Berrâk, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 236; eş-Şuaybî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 190).

⁶⁰ Çağdaş selefi şerhler, özellikle Tahâvî'yi *el-Akîde* metninde Allah için "kadîm" sıfatını kullanması (Abdülaziz b. Bâz, *Talîk ale'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 2; el-Elbânî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh ve Talîk*, 5; Salih b. Abdilaziz Âlu's-Şeyh, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 75 vd; er-Râcihî, *el-Hidâyetü'r-Rabbâniyye fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 50; el-Berrâk, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 39-40; eş-Şuaybî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 15-16; el-Humeyyis, *Gençler İçin Akaid Dersleri*, 22), Allah'ın yukarı cihette olmasını nefiy anlamına gelebilecek ifadelerle başvurması (Abdülaziz b. Bâz, *Talîk ale'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 5; el-Elbânî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh ve Talîk*, 14-15; er-Râcihî, *el-Hidâyetü'r-Rabbâniyye fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 288; el-Berrâk, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 141, 144; eş-Şuaybî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 76-77; el-Humeyyis, *Gençler İçin Akaid Dersleri*, 58), Allah'ın sıfatlarına ilişkin kimi sözleri (Salih b. Abdilaziz Âlu's-Şeyh, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, I/106-107, 111; el-Berrâk, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 143; el-Humeyyis, *Gençler İçin Akaid Dersleri*, 58), Hz. Peygamber için "habibullah" lafzını tercih etmesi (el-Elbânî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh ve Talîk*, 9; er-Râcihî, *el-Hidâyetü'r-Rabbâniyye fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 141-142; el-Berrâk, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 95-96) sebebiyle tenkit etmektedirler. Tahâvî'ye bu noktalarda yöneltilen eleştirilerle birlikte selefi müelliflerden kimileri, burada tenkit konusu edilen ifadelerden bazılarının ona ait olmadığını, metne sonradan eklendiğini savunurken, kimileri de Tahâvî'nin pek çok meselede selefin savunduğu görüşleri dile getirdiğini öne sürer. Bu çerçevede söz konusu isimler, Tahâvî'nin mesela Selefîyye'nin ispatta oldukça ısrarcı olduğu Allah'ın yukarı cihette olduğunu ifade eden uluv ve fevkiyeti ve Allah'ın yed, vech gibi sıfatlarını aynen kabul ettiğini savunurlar (er-Râcihî, *el-Hidâyetü'r-Rabbâniyye fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 280, 287, 288; el-Muslih, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 104; el-Berrâk, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 192-193; eş-Şuaybî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 125, 317; el-Humeyyis, *Gençler İçin Akaid Dersleri*, 58).

⁶¹ el-Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 21, a. mlf, *el-Mâturîdiyye Rebîbetü'l-Küllâbiyye*, 14-15; a. mlf, *Dört Mezhep İmamının İtikadı*, çev. M. Emin Akın, Guraba Yayınları, İstanbul 1414/1994, 1, 3-4; el-Kafarî, *Usûlu'd-Dîn İnde'l-Eimmeti'l-Erbaa Vahidetun*, 7, 28-29, 74; er-Râcihî, *el-Hidâyetü'r-Rabbâniyye fi Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 19.

⁶² el-Kafarî, *Usûlu'd-Dîn İnde'l-Eimmeti'l-Erbaa Vahidetun*, 62-63.

⁶³ Nasır b. Abdillah el-Kafarî'nin bu iddiayı içeren eserinin adının "Usûlu'd-Dîn İnde'l-Eimmeti'l-Erbaa Vahidetun" (Dâru'l-Vatan, Riyad 1414) olduğu özellikle ifade edilmelidir.

Ebû Hanîfe'nin itikadî örüşlerini ve genel olarak da Hanefî itikadını sadece *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerinden kabul etmeye meyilli selefî çevrelerin, Ebû Hanîfe'ye bu metinle selefî kaynaklar dışında nispet edilen görüşlere büyük oranda rezerv koyduğu ve bu çerçevede kendilerine ait bir Ebû Hanîfe ve Hanefî kimliği inşa ettikleri görülmektedir. "Asıl" ve "kâmil" olarak nitelenen bu Hanefîlik, bu haliyle itikadî görüşlerinde Ehl-i Sünnet olarak görülen Ehl-i Hadis (Selefî) düşünceyle muvafık olup sadece iman konusunda lafzî bir ihtilaf içerisindedir⁶⁴. Bu açıdan Ebû Hanîfe de aslında diğer selef imamlarıyla aynı itikadî görüşleri paylaşmakta olup çeşitli fırkalarca ona nispet edilen ancak selef yaklaşımıyla uyumlu olmayan görüşler, Ebû Hanîfe'ye ait olmayıp ona atılan bir iftiradır⁶⁵. Selefî çevrelere göre Ebû Hanîfe ve Hanefîliğin bu çizgide olduğunu *el-Akîdetü't-Tahâviyye* metninin biricik şârihi İbn Ebi'l-İz açık şekilde ortaya koymaktadır. "Asıl Hanefîlik" de ancak bu türden kaynakların aktardıklarından ibaret olup nihai olarak selefî kabullerle özdeştir.

Sonuç

Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini muhtasar olarak aktarmış olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, iman tanımını dışında doğrudan herhangi bir itikadî eğilimi yansıtmayan içeriği sebebiyle çeşitli fırkalarca kendi düşünce gelenekleriyle ilişkilendirilmiştir. Ancak hem Ebû Hanîfe'nin bir takipçisi olması hem de Hanefî muhite süreç içerisinde egemen olan Maturidî kelamın faaliyetleriyle *el-Akîde*, büyük ölçüde Maturidî kelam geleneğiyle ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte metni, Ehl-i Hadis'in itikadî görüşlerini esas alarak yorumlayan İbn Ebi'l-İz de Hanefîlik içerisinde özellikle çağdaş dönemde kendisini gösteren bir Ebû Hanîfe ve Hanefîlik anlayışına kapı aralamıştır. Tümünü selefî çevreye mensup isimler bu şerhten hareketle Tahâvî ve *el-Akîde* eserini, Ehl-i Hadis ve Selefî düşünceyle ilişkilendirmiş ve Hanefîliğin de aslında bu çizgide yer alan bir mezhep olduğunu savunmuştur. Çağdaş dönemde hem *el-Akîde* hem de İbn Ebi'l-İz şerhi üzerine kaleme alınan çalışmalar bu hususu ısrarla dile getirmiş ve Hanefîliğin söz konusu itikadî eğilimle uyumlu olduğu savunulmuştur. Ancak buna rağmen İbn Ebi'l-İz şerhi de dahil olmak üzere *el-Akîde* metni üzerine yapılan bütün Selefî çalışmalarda metne, Ehl-i Hadis düşüncesiyle uyumlu görülmeyen pek çok noktada tenkitler yöneltilmiştir. Bu çerçevede metnin Selefîlikle uyuşmayan kısımları yer yer yontulurken, uyumu sağlamak üzere metne yorum faaliyeti üzerinden dolgular yapılmıştır.

Selefî çevrelerin metni kendi düşünce gelenekleriyle ilişkilendirmede yaşadıkları zorluktan kaynaklanan bu türden çabalar, aslında bu çevrelerin kendi düşünce geleneklerine ait olmayan bir metne zorla itikadî kabullerini söyletme ısrarlarından kaynaklanmaktadır. Selefî çevrelerin kaleme aldıkları bu eserlerde, pek çok noktada eleştirmekten geri durmadıkları *el-Akîde* metnine, selefî eğilimli şerhleri yazmada neden bu denli ısrarcı oldukları meselenin nirengi noktası olup kanaatimizce bu, eser üzerinden Hanefî akaidini yeniden inşa çabasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu çabayla selefî çevreler, kendi itikadî görüşlerini başka bir mezhebe ait metinle teyid etmelerinin yanında bu metin üzerinden Hanefî akaidine sızmaya da imkan bulmaktadırlar.

Kaynaklar

Abdülaziz b. Bâz, *Ta'lik ale'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, y.y, t.y.

Abdülaziz b. İbrahim b. Kasım, *ed-Delîl İle'l-Mutuni'l-İlmiyye*, Daru's-Sumey'î, Riyad 1420/2000.

el-Akhisârî, Hasan Kâfî el-Bosnevî, *Nûru'l-Yakîn fi Usûli'd-Dîn fi Şerhi Akâidi't-Tahâvî*, Dirase ve Tahkik: Zühdi Adilufiteş el-Bosnevî, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1997.

⁶⁴ Kimi selefî çalışmalarda ise Ebû Hanîfe'nin, ameli dışarıda bırakan iman tanımından rücû ettiği iddia edilir (el-Efgânî, *Adâu'l-Mâturîdiyye*, 194; el-Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 102).

⁶⁵ el-Efgânî, *Adâu'l-Mâturîdiyye*, 195-198; el-Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 576-577.

Akpınar, Muhammed Raşit, “Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızadeliler”, *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi, Selefîlik Sayısı*, 1/1-2 (2015), ss. 303-315.

Aliyyü'l-Kârî, *İmam Azam Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kari Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979.

el-Berrâk, Abdurrahman b. Nasır, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, İdad: Abdurrahman b. Salih es-Südeys, Dâru't-Tedmuriyye, Riyad 1429/2008.

el-Beyâzî, Kemalüddin Ahmed el-Hanefî, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şafîî, Zam Zam Publishers, Pakistan 1425/2004.

Çavuşoğlu, Semiramis, “Kadızadeliler”, *DİA*, XXIV/100-102.

el-Efgânî, Şemsuddin es-Selefî, *Adâu'l-Mâturîdiyye li'l-Akîdeti's-Selefiyye: el-Mâturîdiyye ve Mevkifuhum min Tevhidi'l-Esma ve's-Sıfat*, Mektebetü'l-Hadis, Taif, 1419/1998.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddin, *el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh ve Talik*, y.y, t.y.

Eyub Ali, K. M, “Tahâviyye”, çev. Ahmet Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, I/279-293.

el-Fevzân, Salih b. Fevzân b. Abdillâh, *et-Ta'likâtü'l-Muhtasar ala Metni'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Dâru'l-Asime li'n-Neşr ve't-Tevzi, t.y.

el-Ğâmidî, Halid b. Ali el-Maradî, *Nakdu Akaidi'l-Eşaira ve'l-Mâturîdiyye*, Dâru Atlasi'l-Hadra, Riyad 1430/2009.

el-Ğuneymî, Abdulahir Hammad, *el-Menhatu'l-İlahiyye fi Tehzibi Şerhi't-Tahâviyye li'l-İmam Ali b. Ebi'l-iz el-Hanefî*, Dâru İbn Cevzî, 1425.

el-Harbî, Ahmed b. Avazullah b. Dahil el-Lüheybî, *el-Mâturîdiyye: Dirâse ve Takvîm*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1413/1992.

el-Hindî, Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. İshak el-Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, thk. Şeyh Hazim el-Keylânî el-Hanefî-Muhammed Abdulkadir Nessar, Dârâtu'l-Karaz, Kahire 2009.

el-Humeydî, Abdülaziz b. Ahmed, *Berâetü'l-Eimmeti'l-Erbaa min Mesâili'l-Mütekellimine'l-Mübtedia*, Dâru İbn Affân li'n-Neşr ve't-Tevzi, Kahire 1420/1999.

el-Humeyyis, Muhammed b. Abdirrahman, *Dört Mezhep İmamının İtikadı*, çev. M. Emin Akın, Guraba Yayınları, İstanbul 1414/1994.

el-Humeyyis, Muhammed b. Abdirrahman, *el-Mâturîdiyye Rebîbetü'l-Küllâbiyye*, Mektebetü'l-Mearif li'n-Neşr ve't-Tevzi, Riyad 1426/2005.

el-Humeyyis, Muhammed b. Abdirrahman, *Gençler İçin Akaid Dersleri: Tahavi Şerhi*, çev. M. Emin Akın, Guraba Yayınları, İstanbul 1429/2008.

el-Humeyyis, Muhammed b. Abdirrahman, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, çev. Ahmet İyibildiren-Mustafa Öztürk, Guraba Yayınları, İstanbul 1434/2013.

el-Humeyyis, Muhammed b. Abdirrahman, *Menhecu'l-Mâturîdiyye fi'l-Akîde*, Dâru'l-Vatan, Riyad 1413.

İbn Ebî Şerîf, Kemalüddin Muhammed b. Muhammed, *el-Müsâmere bi Şerhi'l-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, İstanbul t.y.

İbn Ebi'l-İz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dımeşkî, *el-İttiba*, thk. Muhammed Ataul Hanif-Asım b. Abdullah Karyutî, Âlemu'l-Kutub, Amman 1985.

İbn Ebi'l-İz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dımeşkî, *et-Tenbih ala Müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1424/2003.

İbn Ebi'l-İz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dımeşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnâvut, er-Risâletü'l-Âlemiyye, Beyrut 1433/2012.

İbn Hacer el-Askalanî, *İnbâu'l-Ğumr bi Enbâi'l-Umr*, thk. Hasan Habeşî, Lecnetü İhyai't-Türasi'l-İslamî, Kahire 1389/1969.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Heçr, 1424/2003.

İbn Kutluboga, Zeynüddin Ebu'l-Fida Kâsım, *Şerhu'l-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, İstanbul t.y.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, S. Arabistan 1411/1991.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine 1416/1995.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed, *İslam Tarihi: el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özaydın, Bahar Yayınları, İstanbul 1987.

İbnü'l-Adevî, Ebu Abdillah Mustafa, *Tezîbu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Mektebetu Feyyaz, t.y.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvahid, *el-Müsâyere fi'l-Akîdeti'l-Münciye fi'l-Âhire*, Çağrı Yayınları, İstanbul t.y.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.

el-Kafarî, Nasır b. Abdillah, *Usûlu'd-Dîn İnde'l-Eimmeti'l-Erbaa Vahidetun*, Daru'l-Vatan, Riyad 1414.

Kalaycı, Mehmet, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, Otorite Yayınları, Ankara 2015.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Keskin, Mehmet, *İmam Eşari ve Eşarilik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *el-Hâvî fi Sîreti'l-İmam Ebî Cafer et-Tahâvî*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire 1419/1999.

Koca, Ferhat, "İbn Ebü'l-İz", *DİA*, XIX/468-470.

el-Konevî, Cemaluddin Mahmud b. Ahmed, *el-Kalâid fi Şerhi'l-Akâid*, Konya Bölge Yazma-Malatya Darendede İlçe Halk Kütüphanesi, nu: 220, vr. 1b-109a.

el-Kûrânî, Burhanuddin Ebu'l-İrfan İbrahim b. Hasan, *el-Emem li İkâzi'l-Himem*, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maarifi'n-Nizâmiyye, Haydarabad 1328.

el-Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir İbn Ebi'l-Vefa, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Heçr li't-Tibaa ve'n-Neşr, Kahire 1413/1993.

Lekesiz, Hulusi, *16. Yüzyıl Osmanlı Düzeninde Değişimin Tasfiyeci (prütanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 1997.

el-Makrîzî, Takiyyuddin Ahmed b. Ali, *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîdefi Terâcimi'l-A'yanî'l-Müfîde*, thk. Mahmud el-Celili, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut, 1423/2002.

Martı, Huriye, *Birgivi Mehmed Efendi*, TDV Yayınları, Ankara 2011.

el-Meliku'l-Muazzam, Ebu'l-Muzaffer İsa b. Ebî Bekr b. Eyyub, *Kitâbu'r-Red ala Ebî Bekr el-Hatîb*, (Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y. 13. cilt ekinde).

el-Muslih, Halid b. Abdillah, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, y.y, t.y.

en-Nâsrî, Necmuddin Ebû Şuca' Menkûbers, *en-Nûru'l-Lâmi' ve'l-Burhânu's-Sâti'*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 848/2, vr. 16a-264a.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara 1993.

en-Nuaymî, Ebu'l-Mefahir Muhyiddin Abdülkadir, *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris*, D3aru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.

Ocak, Ahmet Yaşar, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Dinde Tasfiye (püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızadeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, sy. XVII-XXII (1979-1983), ss. 208-225.

Özervarlı, M. Sait, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI/399-402.

Polat, Selahattin, “Cerh ve Tadilin Tenkidi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1985), ss. 221-248.

er-Râcihî, Abdülaziz b. Abdillâh, *el-Hidâyetü’r-Rabbâniyye fî Şerhi’l-Akîdeti’t-Tahâviyye: Akîdetü Ehli’s-Sünne ve’l-Cemaa*, Dâru’t-Tevhîd, Riyad 1430/2009.

Salih b. Abdilaziz b. Muhammed Âlu’ş-Şeyh, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye el-Müsemma İthâfu’s-Sâil bi ma fi’t-Tahâviyye mine’l-Mesâil*, Dâru’l-Mevedde el-Mansura, Mısır, 1431/2011.

Sıbt İbni’l-Cevzî, Ebu’l-Muzaffer Cemaluddin Yusuf b. Kızıoğlu el-Bağdâdî, *el-İntisâr ve’t-Tercîh li’l-Mezhebi’s-Sahîh*, nşr. Seyyid İzzet el-Attar el-Hüseynî, Matbaatu’l-Envar, Kahire, 1360/1941.

es-Sübki Tacuddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali, *Tabakâtu’ş-Şafiiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahî, Dâru İhyai Kutubi’l-Arabî, Kahire 1383/1964.

es-Sübki, Tacuddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali, *Muîdu’n-Niam ve Mubîdu’n-Nikam*, Müessesetü’l-Kutubi’s-Sekafiyye, Beyrut 1407/1986.

eş-Şeybânî, Şerefuddin İsmail b. İbrahim, *Şerhu Akâidi’t-Tahâvî*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, nu: 847/2, vr. 15b-45b.

eş-Şuaybî, Humud b. Ukla, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, y.y, t.y.

et-Tahâvî, Ebû Cafer el-Hanefî, *Metnu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye: Beyânu Akîdeti Ehli’s-Sünne ve’l-Cemaa*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1416/1995.

et-Teftâzânî, Sa’duddin Mesud b. Ömer, *Şerhu’l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyrâ, Alemu’l-Kutub, Beyrut 1419/1998.

et-Temîmî, Takiyyuddin Abdülkadir el-Gazzî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye fî Terâcimi’l-Hanefiyye*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nu: 3391, vr. 1b-465b.

et-Temîmî, Takiyyuddin Abdülkadir el-Gazzî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye fî Terâcimi’l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâru’r-Rifai, Riyad 1403/1983.

Timür, İhsan, “el-Akîdetü’t-Tahâviyye Şerh Literatürünün Ortaya Çıkışı”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2016 Güz), ss. 39-54.

Timür, İhsan, “Maturidiliğin Batıda Taban Bulmasında el-Akîdetü’t-Tahâviyye’nin Rolü”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 10/19 (2016 Ocak-Haziran), ss. 325-336.

Timür, İhsan, *Tahavi’nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2016.

et-Türkistânî, Şucauddin Hibetullah b. Ahmed, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, Süleymaniye-Pertev Paşa, nu: 650, vr. 7b-70a.

Ümit, Mehmet, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/17 (2010/1), ss. 101-130.

Yüksel, Emrullah, “el-İbâne”, *DİA*, XIX/254-255.

ez-Zebîdî, Murtaza Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, *İthâfu’s-Sâdeti’l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmi’d-Dîn*, Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, Beyrut 1414/1994.

DİN NİÇİN GÖNDERİLDİ?

-Hanefî-Matürîdî Düşüncede Hayatın Anlamı ve Dinin Amacı Üzerine-

Mehmet EVKURAN¹

Özet

Din, Ortadoğu toplumlarının tarihsel ve toplumsal hayatlarının çok önemli bir parçasıdır. Bilimsel devrimlerin ve modern ideolojilerin dünyaya yayılmasıyla birlikte, dinin insan zihni ve hayatındaki etkisinin azalacağı kehaneti gerçekleşmedi. Aksine bilginin ve teknolojinin gelişmesi, dine (ister metafiziksel varoluşsal ilgi isterse kimlik açısından) duyulan ilgiyi daha da arttırdı. Günümüzde din, hayatımızdan hiç çıkmamacasına geri dönmüş görünüyor.

İslam dünyası XX. yüzyılın başlarında yaşadığı sömürü ve işgal süreçlerinde dinin toplumsal gücünü yeniden keşfetti. İslamcılık olarak tecrübe edilen ve İslam'ın toplumsal yönüne ağırlık veren keşif-yorumlama dönemi, kendi ürünlerini vermeye başladı. Pek çok İslam ülkesinde İslam artık sosyal hayatın, politik ve ekonomik gücün bir parçasıdır. Bununla birlikte İslam'ın bu kadar sosyalle olmasına, aşırı görünürleşmesi bir dizi sorunları da beraberinde getirmiştir.

Genel anlamda mezhepçilik (Şîî-Sünnî ayrışması) daha mikro düzeyde ise aynı mezhep içinde farklı anlayış biçimleri arasındaki teolojik-politik rekabet artmaya başladı. Her bir dinî-teolojik anlayış hem dinsel hakikate hem de toplumsal düzene sahip çıkma iddiasını öne sürmektedir. Bu durum, toplumsal düzeni, ilişkileri, kurumsal yapılanmaları, güvenliği, kültürel kazanımları zarara uğratan ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Bir dönem İslam'ın üstünlüğünü ve çözüm oluşunu dillendiren Müslümanlar, bu tablo karşısında 'İslam'ı nasıl anlamalıyız?', 'İslam'ın doğru yorumu hangisidir?', 'geleneksel İslam anlayışı ile gelenekte yaşanan İslam arasındaki fark nedir?', 'yaşadığımız tıkanmayı nasıl aşabiliriz?', 'gelenek bu konuda bize yardımcı olabilir mi ve nasıl?', 'Maturîdîlik bize ne vaad ediyor?' sorularını sormaya başladılar.

Ortadoğu ve Türk Dünyası'nda son dönemlerde yaşanan sert ve hızlı dönüşümler, Müslümanlar arasında da İslamofobist düşüncelerin oluşmasına yol açmıştır. Çözümün İslam'ın doğru anlaşılmasında yattığını, bunun için de gelenekten yararlanmanın kaçınılmaz olduğunu düşünen Müslüman düşünürler arasında bir süredir, Hanefî-Matürîdî okula yönelik bir ilgi gözlenmektedir.

Bu bildiri, dinin amacı ekseninde din-insan-toplum-birey ilişkileri ele alınmakta, Hanefî-Matürîdî paradigmanın yapısal özellikleri ve konuya yönelik yaklaşımları tartışılmaktadır. Çerçeve olarak Matürîdî'nin temel düşünceleri belirlenmiştir. Özellikle 'Nübüvvetin imkânı, ispatı, dine ve peygambere duyulan ihtiyaç' konularında Matürîdî'nin öne sürdüğü düşüncelerin eleştirel değerlendirilmesi yapılmakta ve ne gibi açılımlar sunduğu ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Dinin anlamı ve amacı, insanın yetenekleri, toplumsal değişim, Hanefî-Matürîdîlik

WHY DID THE RELIGION SENT?

-On the Meaning of Life and the Purpose of Religion in Hanafi-Maturidi Thought-

Abstract

Religion is a very important part of the historical and social life of Middle Eastern societies. The expectation that the effect of religion on our lives, with the spread of scientific revolutions and modern ideologies, would decrease, did not occur. On the contrary, the

¹ Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kelam) Öğretim Üyesi

development of knowledge and technology has increased the interest in religion (whether it is metaphorical existential interest or identity). Nowadays religion seems to return to our life never to leave.

The Islamic world has rediscovered the social power of religion in the processes of exploitation and occupation that lived in the early 20th century. The period of exploration-interpretation, experienced as Islamism that emphasize on the social aspects of Islam, has begun to give its own products. In many Islamic countries, Islam is now a part of social life, political and economic power. However, the fact that Islam is so social and overly visible has also caused a serious of problems.

In the general sense, sectarianism (Shia-Sunni scholarship) and, at a more micro level, theological-political competition between different forms of understanding in the same sect began to increase. Each religious-theological understanding suggests both the religious truth and the social order. Social order, etics, institutional structures, security, cultural achievements are in jeopardy. Muslims who defend the supremacy of Islam and the good formation of a solutions, now started to ask these questions in the face of this table:

- How can and do we understand Islam?
- Which is the correct interpretation of Islam?
- What is the difference between traditional religious thought and the religion in tradition?
- How can we overcome the obstruction we are experiencing?
- Can tradition help us in this matter and how?
- What does Maturidism promise us?

The hard and fast transformations experienced in the Middle East and the Turkish World in recent times have led to the formation of Islamophobic thoughts among the Muslims. There is an intense interest among the Muslim thinkers who think that the solution lies in the correct understanding of Islam and that it is inevitable to utilize the tradition in Hanafi-Maturidism.

In this presentation, religion-human-society-individual relations are considered in the context of religion. Moreover, the Hanafi-Maturidian paradigm approaches to this subject are discussed. The basic ideas of Maturidî have been determined as a framework. Maturidî's thoughts especially "The necessity and proof of prophecy", "People's need for religion", "meaning and purpose of religion for human" are examined and what kind of contributions are included to this topic.

Keywords: Meaning and purpose of religion, human talents, social change, Hanafi-Maturidism

Dinin Amacı Nedir?

Teolojik hakikatin kaybedilmesi ve tekrar bulunması her dinî/teolojik yapının ana problemlerinden biridir. Dinin amacının ne olduğunu bilme ve bunun için araştırma yapma ihtiyacı ne zaman ve hangi durumlarda ortaya çıkar? Bu soruyu sormayı gerekli kılan düşünsel ve toplumsal şartlar nelerdir ve ne nasıl oluşur?

Dinin amacının ne olduğu konusunun, ilk neslin gündeminde yer almadığı ve dolayısıyla onların hayatlarında ve söylemlerinde buna dair izlere rastlayamayacağımız söylenebilir. Bunun nedeni kuruluş aşamasında dinin ilke, değer ve pratik olarak canlı ve yaşayan/yaşanan bir gerçeklik olması ve ilk neslin anlam, değer ve ideoloji ihtiyacını karşılamasıdır. Dinlerin başlangıç ve ilk kuruluş dönemlerinde, ilk mümin nesilde gözlemlenen güçlü ve naiv (entelektüel tartışmalardan uzak olma ya da buna ihtiyaç duymama hali) tutum, bu tekâbüliyetin bir sonucudur.

İslam geleneği bağlamında düşünüldüğünde, ötekiyle teolojik tartışmalar bizzat metin tarafından üstlenilmiş ve yürütülmüş olduğundan, Müslümanlara daha çok, ihlas ve samimiyet içinde eylem/amel/etkinlikte bulunmak görevi kalmıştır. Anlam sorunu yaşamayan ve

hakikatin kesinliği düşüncesini taşıyan ilk nesil, kendini tam olarak eyleme ve etkinliğe verebilmiştir. Ehl-i Hadis tarafından öne sürülen, sahabenin teolojik tartışmalara hiç girmediği ya da bunlara çok az yöneldiği ve bunlara dalmanın bidat ve yoldan çıkmak olduğu argümanı, -her ne kadar 'görüntü' bu argümanı destekler gibi dursa da- bu tablonun yüzeysel okunuşunun bir sonucudur.

Selefi akımın, tarih boyunca dinî ve aklî ilimlere ayrıca mezhebî kimliklere daima bir sapma ve dinden uzaklaşma olarak bakmasının temelinde, ilk neslin ve kuruluş döneminin bu saf ve naiv yaşantısına dönme isteği yatmaktadır. Öze dönüş düşüncesi, dinin aslının kaybedildiği algısına bağlı olarak ortaya çıkar. Aslında İslam'dan uzaklaşıldığı düşüncesi şu ya da bu düzeyde tüm İslam mezheplerinin taşıdığı bir görüştür. Özellikle siyasal çekişmelerin kanlı çatışmalara dönüştüğü dönemlerde yaşanan duygusal çöküntünün, bu düşünceye temel oluşturduğu görülmektedir. Dinden uzaklaşmanın hangi düzeyde ve nasıl gerçekleştiği de önemli sorulardan biridir.

Uzaklaşmanın nasıl tanımlandığı paradigmatik önemde bir konudur, değer algısının ve dindarlığın şekillenmesinin yanı sıra tarih ve toplum tahayyülünün oluşmasında da etkilidir. Eğer ilke, değer ve iman olarak bir uzaklaşma yaşandığı iddia edilecek olursa bu, sonuç olarak Haricî söyleme götürür. Zira uzaklaşma tasavvuru, temellerden radikal bir koğuşu ifade eder ve eğer durum böyleyse bunu en iyi tanımlayacak kavram 'tekfir' (imandan küfre dönüş) olacaktır. Şia'nın da imâmet konusunda sahabenin büyük çoğunluğunu, bile bile gerçeği gizlemekle suçlayarak Haricîler kadar apaçık olmasa da iman ve ikrardan uzaklaşıldığı görüşünü taşıdığı bilinmektedir.² Ki, bu da kabul edilmiş ve ilan edilmiş teolojik özün reddedilmesine (küfr) yakın bir durumdur. Bu, basit ve anlayışla karşılanacak bir unutmaya değil, bilerek reddetme olduğu için Şiî söylemde bazı sahabenin kınanması geleneği, onlarla Sünnîlik arasındaki en önemli tartışma konularından biri olmaya devam etmektedir.

Benzer bir düşünceye Sünnî gelenek içinde ehl-i hadis'in de sahip olduğu görülmektedir. Ehl-i hadis ekolü, akla ve reye karşı eser ve rivayeti koyarken dinin, akıl değil eser üzerine bina edildiği görüşünü radikal biçimde savunur. Bu anlayışa göre, bir kopuş ve inhiraf yaşanmıştır. Kelam, felsefe, tasavvuf gibi sistemler, dini anlarken, nasstan çok akla ve kişisel görüşlere yer verilmesi nedeniyle gerçekleşen bu savrulma sonucu ortaya çıkmıştır. Bu akımın, aklî ilimlere ve bazı dinî ilimlere kökten karşı çıkması, bunların, İslam'ın özünü reye kurban ettikleri varsayımından kaynaklanmaktadır.

Diğer bir açıklama ise, bu yaklaşım, tarihi ve toplumu koruma duygusu ile yaklaşır, bir önceki radikal okumaların yıkıcı ve melankolik etkilerine karşı, toplumu ve teolojiyi korumaya çalışır. Bunu yaparken hakikatten çok kimliğe vurgu yapan 'konformist' özelliği ağır basar.³ Öyle ki bu konformizmin, dinî ve aklî ilimlere de yansıyan etkileri gözlemlenebilir.

Temelde bu düşüncenin insanları çeken tarafı, yaşanan tüm savrulmalara rağmen yine de dinin aslına dönmenin mümkün olduğu iyimserliğini korumakta olmasıdır. Ancak diğer yandan kısa bir zaman içinde anlam ve hakikat arayışı, derin bir yabancılaşmaya ve toplumsal kopuşlara yol açacaktır. Bu durumda hakikat arayışı içinde olan toplum, bizzat kendi somut varlığını ve tarihsel yürüyüşünü sürdüremeyecek düzeyde büyük tıkanmalarla karşı karşıya kalacaktır. Tarihin bir sapkınlık olarak anlaşılması, şimdiki zamanın da aşağılanmasına yol açacaktır. Zira bugün, tarihin bir sonucundan başka bir şey değildir.

Anlam bir kez elde edildiğinde (ya da böyle düşünülüyorsa) sürgit bir miras gibi elden ele ve nesilden nesile olduğu gibi korunarak aktarılan bir meta değildir. Aksine her nesil anlamı, yeniden keşfetmek ve onu yenilemek zorundadır. Ataların mezzetlerini ve faziletlerini sayıp dökmek, kimlik teyidi için gerekli olsa da, değerlerin yaşatılması için yeterli değildir. Üstelik bir süre sonra, öykünme ve taklit, bildiğimiz en kötü sonuçlarını ortaya koyacaktır. Ayrıca miras benzetmesini kullanacak olursak, miras paylaşımı da ciddi bir sorun

² Siddık Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu, Hz. Ali'nin Vasiliği Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 33 vd.

³ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, s. 263 vd.

haline gelecektir. Dinsel hakikatin mirasını taşımaya kimin daha ehliyetli ve liyakatli olduğu sorusu, çözümlenmesi güç bir problem olarak sonraki nesillerin omuzlarına tüm ağırlığıyla oturacaktır. Dini en masum ve tartışmasız bir içerikle öğrenmek isteyenler, ne kadar uzak durmaya çalışsalar da, kendilerini mezhep-fırka eksenli kimlik ayrışması problemi ile karşı karşıya bulacaklardır. Ve o kaçınılmaz soruyu soracaklardır: “*Dinsel hakikati tarihin şu anında kim ya da hangi gurup temsil etmektedir?*”

Sonu gelmez teolojik tartışmaların bir aşamadan sonra politik şiddete ve baskıya dönüştüğü tarihsel bir gerçektir. Bir dinin mensupları, farklı dinî kimliklerin hırçın rekabetleri altında toplumsal barışın kaybolup gitmesini önlemek zorundadırlar. Eğer din içinde teolojik bir formül ile bu başarılabilirse, en kalıcı ve sağlam bir çözüm ortaya konulmuş olur. Ancak tarihte genellikle böyle olmamakta, din eksenli tartışmalar diğer toplumsal alanlara da sirayet etmekte ve büyük bir yarılma yaşanmaktadır. Din-içinde, din-içi bir çözüm bulamayan toplum, dinsel/teolojik paradigmanın dışına çıkmak zorunda kalmaktadır. Sekülerizm, laiklik ve demokrasi kavramlarının ortaya çıkışını da bu bağlamda yeniden düşünülmesi gerekir. Din, çözüm üretmekten çıkıp sorun oluşturmaya başladığında ve din içinde bir çözüm bulma imkânı kalmadığında, dinin (daha doğrusu dinî/teolojik fanatizm sarmalının) dışına çıkarak, daha farklı ve yeni bir bakış açısıyla varlığı ve şeyleri ‘görme’ ve ‘keşfetme’ ihtiyacının ortaya çıkması anlaşılabilir bir tepkidir.

Sekülerizmin toplumsal ve tarihsel nedenleri araştırıldığında, hayat ve tarihsel gereklilikler doğrultusunda Seküler kavram ve düşüncelere sığınmayı, sadece dinden ve hakikatten uzaklaşma arzusu üzerinden açıklamaya çalışan yüzeysel ve dar görüşlü yaklaşım, seküler paradigmanın oluşmasında, derin ve acı veren teolojik tıkanmaların etkisini görmezden gelmektedir.

Ancak dinin insanda ve toplumda bıraktığı etki ve denk düştüğü eğilimler o kadar güçlüdür ki, hiçbir sekülerizasyon hareketi ‘sürdürülebilir’ olamamıştır. Şu halde yine kendisinden çekindiğimiz o kadim ve zorlu soruya tekrar dönüş yapıyoruz: Dinin amacı nedir?

Dinin amacına ve işlevine ilişkin olarak sosyologlar başta olmak üzere sosyal bilimcilerin verdiği bilgiler, ‘din üzerine’ düşünen ve incelemeler yapan ve meseleye daha mesafeli bakan entelektüellerin ilgi alanına girmektedir. Oysa ‘dini yaşayan’ büyük kitleler açısından düşünüldüğünde dinin amacı, hayatın anlamı ile birlikte düşünülen bir konudur ve bu nedenle varoluşsaldır. Bu nedenle literal-nass merkezli olanından dinî akılcılık versiyonuna kadar, her türlü teolojik söylem, dine önem veren kitleler arasında kendisine bir alan bulabilmiştir.

Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde, dinin amacı ile ilgili soru ve sorunlar, Mâturidî’nin eserleri ve düşünce sistemi bağlamında tartışılacaktır.

Dinin Amacı Nasıl Bilinir?

Dinin amacı sorununun hangi düzlemde ele alınması gerektiği, öncelikle ontolojik bir sorundur. Din, kim içindir? Kimin ihtiyaç ve beklentilerini karşılamayı amaçlar? Felsefede tanım için öne sürülen düşünceleri göz önünde bulundurduğumuzda, dinin en iyi ve yetkin tanımının, amacına göre yapılan tanım olduğu söylenebilir. Buna göre, dinin teolojik ve sosyolojik tanımlarının tümü düşünüldüğünde, insanın yapısal, varoluşsal ve toplumsal özelliklerinin ortaya konulması gerekmektedir.

Burada ‘dinin insan için olduğu’ ontolojik kabulünden kaynaklanan bir eşleşme söz konusudur. Yani dinden yer alan her bir ilke, değer ve düzenlemenin insan doğası ve ihtiyaçları bağlamından bir karşılığı bulunmaktadır. Metafizik açıdan bakıldığında ise, dinden yer alan her bir düzenleme, buyruk ve sakındırma boşuna değildir. Hikmet ve adalet sahibi olan Tanrı, insanın yarar ve ihtiyaçlarını gözeterek din göndermiştir. Dolayısıyla dinin amacını anlamaya çalışırken temel referanslardan birini, Tanrı’nın sıfatları (İslam geleneğinde esmâ-sıfat olarak adlandırılmıştır.) oluşturmaktadır. Bu teolojik ve ontolojik referans, Tanrı’nın, din gönderirken keyfi davranmadığı varsayımını içermektedir. O her, mutlak

kudret sahibidir ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bu nedenle, din gönderirken O'nun kendi ihtiyaç ve eksikliğini gidermeye çalışmış olması düşünülemez.

Ontolojik olarak din, Tanrı'nın iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ancak Tanrı'nın iradesinin bir sonucu ve açılımı olarak din, anlamını Tanrı-dışında bulur. Ve tüm açıklamaların odağında insan vardır. Din, Tanrı'nın tek taraflı ve kendisi için yaptığı bir konuşma değildir. Muhatabının anlaması ve yerine getirmesi beklenen ve bunun da mümkün olduğu bir anlam ve yükümlülükler bütünüdür din.

Dinin ontolojik kökeni, kaynağı Tanrı ile ilgili temel ilkelere göndermede bulunur. Ancak bunlar metafizik içeriktedir. Oysa dinin muhatabına, hedefine, yöneldiği ve anlamını bulduğu varlığa (insan) göre anlamak problemi daha somut ve fizik düzeye yerleştirmek anlamına gelir. Bu bağlamda din, sadece insanı varsaymakla kalmaz. Onun bazı temel doğal özelliklerine ve eğilimlerine de göndermede bulunur. Örneğin, din düşünme ve irade yeteneğine sahip özgür bir varlığa seslenir. Dinî hitap, iyi-kötü, doğru-yanlış bilgisine sahip ya da bu ayrımları seçebilecek temyiz gücünü taşıyan bir özne-varlığa seslenmektedir. Ayrıca dinî söylem ve anlatımlar, varlığı bir bütün olarak keşfedebilecek, varlıklar arasındaki dayanışmayı fark edebilecek dikkat ve inceliğe sahip bir varlık olmasına göndermede bulunur. Bu göndermelerin ortaya koyduğu düşünce, insanın akıl, sezgi ve duygulara sahip ve bunları etkin biçimde kullanmasını gerektirmektedir.

Din, insan doğasının bir eğiliminin adıdır. Bir duygu ve manevî yönelim olarak ele alındığında inanma ve bağlanma ihtiyacı insanın en güçlü eğilimlerindenidir. Her insan, hayatın anlamı üzerinde düşünür, evren varlıklar ve kendi varlığının anlamı üzerinde düşünmek ve tatmin edici cevaplar bulmak ister. Anlam sorunu, insanın kişisel ve düşünsel gelişiminin en önemli eşiklerinden biridir.⁴ Anlam sorununun Tanrı inancı ile giderildiğini öne süren naiv dinî ve teolojik yaklaşım, anlam sorusunu büyük bir soru olarak ontolojiye bağlar ve tüm varlığa anlam veren mutlak anlam kaynağı olarak Tanrı kavramını ortaya koyar. Tanrı burada sadece onto-teolojik bir kavram değildir, aynı zamanda etik ve estetik duyguların da bir kaynağı ve hedefidir. Tanrı, tüm anlamları kendi içinde eriten ve başka her hangi bir soruya gerek bırakmayan, varlığın kök-anlamı olarak karşımıza çıkar. Gerçeği düşünce ile arayanlar için O akıl, sezgi ve duygularla arayanlar için ise sevgidir.

Teolojik çözümün içerdiği sorun şuradadır: Bir insan dine ve böylece Tanrı'ya inandığında, başka bir şey yapmasa bile anlam sorunu 'kendiliğinden' çözümlenmiş olduğu düşüncesi yanılısına da olabilir. Bireyler dini, çoğunlukla taklit yoluyla yani içinde doğdukları toplumun diğer bireylerine özenerek geleneksel yollarla ve toplumun etkisiyle benimserler. Nitekim kelim geleneğinde taklit yoluyla edinilen iman (mukallidin imanının) geçerliliği konusunda teolojik tartışmalar yapıldığı ve Mâturîdî kelamcılarında bu tartışmaya müdahil olduğu görülmektedir. İmanın içeriği ve insan açısından taşıdığı varoluşsal anlamın kişisel tecrübeyi gerektirmesi yönünden bakan kelamcılar, taklide dayanan imanın geçerli olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ancak konuya hakikat değil de kimlik açısından bakan Maturîdî kelamcılar, içerdiği sorunlara rağmen mukallidin imanın geçerliliğini savunmuşlardır.⁵

Kimlik olarak ve zahmetsizce kabul edilen dinin en problemlî yönü, insan ve toplum hayatında beklenen olumlu sonuçları vermemesidir. Kimlik sorunu çözümlenmekte, ancak kişilik sorunu tüm açıklığıyla beklemede kalmaya devam etmektedir. İman, kişiye özgü ve mahrem bir konudur. İman hakkında teolojik ve felsefî değerlendirmeler yapılabilir. Ancak tüm bu soyutlamaların ötesinde bir insanın somut örnekliği bağlamında konuşmak çok zordur. İmanın o kişinin iç dünyasında nasıl gerçekleştiği bizim için bilinebilir bir alan değildir. Bu anlamda, "imanın kişi ile Allah arasında özel bir mesele" olduğu sözü doğrudur.

Ancak hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımız iman, kişiyi içeriden dönüştürmekte, hayatına, düşüncelerine ve davranışlarına yön vermektedir. Sübjektif olan, objektifleşmeye başlamaktadır. İmanın sonucu ya da etkisiyle kişide ya da guruplarda oluşan

⁴ Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 15 vd

⁵ Mehmet Evkuran, "İslam'da Eşitlik ve İtibar Arayışının Teolojik Dili", s. 9

güçlü kabul ve izlenimler davranışlar olarak toplumsal hayatı paylaşan diğer insanları da doğrudan etkilemektedir. Bu durumda, imanın kendisi olmasa da sonuçları ve ürünleri olan ameller dünyası gözlem, inceleme ve değerlendirme alanımıza girmektedir.

Bireyin yaşadığı anlam deneyimi, kendi gerçekliğini üretir. Kişisel anlam deneyimi, kişisel ahlakî yaşantı olarak görünürleşir. Yine anlam/sızlık sorunu da ahlak/sızlık sorunu görünümünde kendini dışa vurur. Anlam sorunun sağlıklı biçimde çözümlendiği ya da çözüm yolunda yürüdüğü konusundaki önemli ölçütlerden biri, olumlu yaşam tarzı ve davranışlardır. Bir bireyin iç dünyasında anlam üzerine gerçekleşen anlaşma dengeli ve erdemli bir yaşam tarzı olarak kendini duyuracaktır. Ya da aksi, bir çelişki, anlaşmazlık ve bunun doğurduğu içsel çatışma, tutarsızlık, anlayışsızlık, ahlakî zaaf olarak açığa çıkacaktır. Şu halde mukallidin imanının geçerli olup olmadığı biz insanları karar veremeyeceği metafizik ve gaybî bir konudur. Ancak bu yolla edinilen bir dinî kimliğin olumsuz ve tutarsız sonuçları, onun hakkında bazı değerlendirmeler yapma hakkını bize vermektedir.

İman kişinin teslim olmasının yanında imana konu olan şeyler üzerinde düşünmesini, tefekkür geliştirmesini, imanını yeniden kazanmasını (teccid-i imân) gerektirir. Tefekkürün en yüksek ibadet sayılması, ibadetlerinin kişiyi arındıran ve aydınlatan birer araç olduklarını göstermektedir. İmanın, amel ve güzel ahlak ile birlikte anılması, yukarıda tartışılan inanç-eylem bütünlüğünü vurgulamaktadır. Oysa iman ve islam iddiasında bulunduğu halde oldukça sorunlu ve kabul edilemez davranışlar sergileyen kişi ve gurupların bulunduğu da tarihsel bir gerçektir. Bazı radikal ve sert yaklaşımlar, bu durumları imanın ortadan kalktığı ya da hiç oluşmadığı şeklinde değerlendirmiş ve amel/davranışla ilgili sorunlar karşısında tekfir nitelmesine başvurmuşlardır. Daha esnek ve ılımlı teolojik yaklaşımlar ise, ahlak ve davranışlar konusunda yaşanan sorunların bir süreç içinde çözümlenebileceğini öne sürmüşler ve tefkîr ve dışlamayı yanlış bulmuşlardır.⁶ İslam geleneğinde ortaya çıkan ve en büyük amaçlarından biri 'Müslümanı eğitmek' olan tasavvuf hareketini de bu bağlamda yeniden düşünmek gerekmektedir. Zaten Müslüman ve mümin kimliğini taşıyan ancak ahlakî yönden zaaf ve yanlışlar içinde yaşayan kimseleri, manevî açıdan eğitmek amacı ve iddiasıyla gelişen bu akımlar, dinin ahlakî ilkelerine vurgu yaptıkları metafizik ile pratik etik arasında bir ilişki kurmaya çalıştıkları görülmektedir.

İnsanın bireysel yaşantısının yanında bir de toplumsal ilişki ve davranışlar alanı bulunmaktadır. Tek başına bir varlık olarak insan kavramı, sadece bir tahayyül ve varsayımdan ibarettir. Soyutlamaların dışında gerçek hayatta insan bir toplum/topluluk içinde yaşar. Kişiliğini ve değerlerini toplumsal yaşantı ve davranışlar sonucu elde eder. Dinin toplumsal hayat olan ilgisinin de, böylece insan üzerinden kurulduğu söylenebilir. Bu bağlamda, filozof için insanın toplumsal bir varlık olduğunu söylemek (*el-insân medeniyyun bi't-tab'*) ile dinin toplumsal alanı düzenlemesinin gerekli oluşunu vurgulamak aynı şeydir. Dinin toplumla ilgili düzenlemeleri doğru uygulamak için, bunların arkasında yatan hikmetleri anlamak gerekir. Dinin insana kazandırmayı amaçladığı ilke ve değerler bilinmezse, ortaya çıkacak olan şey, hikmetten ve incelikte yoksun şekilci ve zorlayıcı uygulamalardan başka bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla dinin amacının bilinmesi, insan için çok önemli bir konunun açıklığa kavuşmasına da yol açacak ve dinin tarihsel süreçte doğru, hikmete uygun ve yerli yerinde uygulanmasına ve yaşanmasına katkı sağlayacaktır.

Dinin amacının belirlenmesi açısından İmâm Maturidî'nin düşünce sistemine bakıldığında, üç konu üzerinden okuma yapılması ve bu okumaların üst ve toparlayıcı bakışla bir araya getirilmesi denemeye değer görülmektedir.

- ✓ Allah Niçin Din Gönderdi?
- ✓ İnsanlar Nübüvvete Niçin İhtiyaç Duyar?

⁶ Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, ss. 75-92

Allah Niçin Din Gönderdi?

Din niçin gönderilmiştir? sorusu, dil bilgisi ve felsefî açılardan kapalı ve biraz da hatalıdır. En azından bizi, dinin amacını doğru yerde aramaya götürecektir soru bu değildir. Her eylem bir faile gönderme yapar. Bu nedenle eylemin iç yüzünü kavramak için failini göz önünde bulundurmak gerekir. O halde sorudaki muğlaklığı gidermek amacıyla “Allah, dini niçin göndermiştir?” sorusu daha anlamlı olacaktır. Gerçekten de dinin niçin gönderildiği sorusunun gerçek cevabını yalnızca onu gönderen bilebilir. Bu soru bir anda bakışlarımız Tanrı’ya çevirmekte ve ontolojik bir soru ile bizi baş başa bırakmaktadır.

Sorun başka bir epistemolojik sorun ile uğraşan Müslüman kelamcıları da yanı problemin eşiğine getirmiştir. Tanrı’nın bilinmesi sorununa... Kelamcılar, Kur’an’ın anlaşılması üzerinde teolojik incelemeler yaparken, hemen sorunun ontolojik temelini ve arka planını fark etmişlerdir. Kelamı anlamak için mütekellimin kelamdaki kastının ne olduğunu bilmek lazımdır.⁷ Bu da bizi mütekellimi, en azından kelamdan neyi amaçladığını bilecek kadar tanımayı gerekli kılmaktadır.

Dini gönderen Tanrı’dır. Ancak O’nun dini gönderme nedenlerini sadece Tanrı’nın kişisel ontolojisinde aramaya çalışmak, konuyu tam olarak aydınlatmamaktadır. Tanrı’nın başlıca sıfatları/özellikleri bilinse de, dinin muhatabı ile olan ilişkisi açıkta kalmaktadır. Bu nedenle dinin gönderilme amacını ele alırken, dinin insana bakan yanını ortaya koymak kaçınılmaz olmaktadır. Gerçekte mutlak, aşkın ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Tanrı’nın göndermesini gerekli kılan nedenler, sadece O’nun zâtıyla ve isimleri ile ilgili olmamalıdır. Dini göndermeyi Allah’ın lütuf ve keremiyle açıklamaya çalıştığımız düşünelim. Bu temellendirme, beraberinde “lütuf ve kerem kim ya da hangi şey için?” sorusunu getirmektedir. Diğer bir anlatımla, ilahî lütuf ve keremin kendisine yöneldiği ve bunlara ihtiyaç duyan varlığın (insan) konumunu ve eğilimlerini araştırmayı gerektirmektedir.

Çiçek ve fidanlarla ilgilenen bahçıvan örneği üzerinde duralım: Bahçıvanın bahçeye bakması, tek tek oradaki bitkilerle ilgilenmesi bahçıvanın kişisel duyarlılığı, özeni, sevgisi ve özverisinin bir sonucudur. Diğer yandan bahçıvanın tüm bu ilgi ve bakıma ihtiyaç duyan varlıklar bulunmaktadır. Onların yapısal özelliklerinden kaynaklanan ihtiyaç ve eğilimleri açısından bakıldığında, bahçıvanın bakımı ve ilgisi, etik ve estetik anlamına kavuşur. Öznenin düşünce ve tasarımları, gerçekleşmek için kendi dışında bir varlığa yönelir ve o varlıkta somutlaşır. Bu bağlamda İnsanın yapısı ve eğilimleri göz önünde bulundurulmaksızın, sadece Tanrı’nın kendini bir açığa vurması ve ifadesi (zuhûr) bağlamında ele alındığında da dinin gönderiliş amacı ve anlamı tam olarak anlaşılabilir.

Kelamcıların peygamberlik konusunu ele alırken dinin, dolayısıyla nübüvvetin Allah’a ve insana bakan yönlerini ele aldıkları, nübüvvet hakkında görüş ve düşünceler geliştirirken, peygamber/din göndermenin Allah açısından imkânını tartışmanın yanında, insanların da dine/peygambere niçin ve nasıl ihtiyaç duyduklarını açıklamaya çalıştıkları görülmektedir.

İmâm Mâtürîdî, İslam’ın inanç esaslarını ele aldığı sistemik kelam kitabı olan *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde, nübüvvet konusunu ayrı bir başlık altında inceler.

İnsanın kendilik bilgisi ile Allah’ın bilinmesi arasında bir ilişki olduğunu ileri süren düşünürümüz, akıl sahibi ve ince düşünceli insanların ‘kendini tanıyanın Rabb’ini de tanıyacağı’ konusunda fikir birliği içinde olduklarını vurgular.⁸ Bu düşünce, kelamcıların Kur’an’dan hareket ederek geliştirdikleri istidlâl yöntemine dayanmaktadır. Yöntemin temelinde mantıksal olarak kıyas/analoji yatar. Ancak bu benzerlik (mutâbakat) değil karşıtlık (muhâlefet) kıyasıdır. Buna göre alemdeki varlıklar üzerine düşünen bir insan, varlıklardaki ince ve düzenli işleyişi fark edecektir. Her şeyin yerli yerinde var edildiğini görecektir. Üstün bir zekâ, bilgi, akletme ve kudret gerektiren bu işlerin, gözlemediğimiz ve olup bitenlerin farkında olmayan varlıkların kendileri tarafından yapılamayacağı açıktır. Bu durumda, alemdeki varlıklardan üstün ve onlara benzemeyen yüce bir yaratıcının var olduğu anlaşılır.

⁷ Ebu Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, s. 171

⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 129

İnsanın kendini tanımasının Rabb'ini tanıması ile ilişkisine değinen Mâtürîdî, Allah'ın diğer varlıklardan farklı olarak insanı yaratıcısını tanımak için yarattığını ve bunu gerçekleştirebilecek yeteneklere sahip kıldığını belirtir. İşte insan kendisi ile diğer varlıklar arasındaki yaratılış farklılıkları üzerinde düşündüğünde, bazı zaafı bulmasına rağmen diğer varlıklardan daha üstün ve benzersiz yetenekler taşıdığını anlar. Bunları kendisine verenin, alemdeki varlıklar gibi güçsüz, sonradan olma, yok olmaya eğilimli vs. olmadığı sonucunu çıkarır.⁹

Bu yaklaşım, ileride ve sisteminin genelinde görüleceği üzere düşünürümüzün, dini temellendirirken salt Tanrı-merkezli bir yaklaşıma sığınma kolaylığından uzak durduğunu, bunun yerine Tanrı-evren-insan ilişkisi çerçevesinde bütüncül bir okuma ve yorumlamaya yöneldiği görülmektedir. Bunu yaparken kimi zaman evren ya da insandan, kimi zaman da Tanrı'dan hareketle teolojik açıklamalar yapmıştır. Özünde bu tarz bir teolojik anlayışın İslam düşüncesinde rey geleneğinin izlediği bir yol olduğu, Mâtürîdî, Eş'arî ve Mutezile ekollerinin her ne kadar çıkarsamaları farklı ve karşıt olsa da bu yöntemi izledikleri söylenebilir. Fizik ile metafizik arasında ontolojik bir bağ kurarak bundan teolojik ve etik sonuçlar elde etmeye çalışmak, *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid* yani fizikten hareketle metafizik hakkında konuşmak olarak sistemleştirilen bir yöntemdir.¹⁰

Kelamcılar doğa felsefesinin temel konuları ile ilgilenmeye iten temel neden, teolojik kabulleridir. Onlar alemin, yaratıcısına işaret eden delillerle dolu bulunduğuna inanmışlardır. Bu nedenle atom teorisine yönelmişlerdir. Evrenin mahlûk olduğunun aklî delillerini ortaya koymak, evrendeki varlıkları, farklılıkları, değişimi ve hareketi açıklamak amacıyla cevher ve araz ilişkisini ele almışlardır.¹¹ İnsanın, yaratılmışlık hallerini ilâhî iradeye bağlı olarak anlamaya çalışması beraberinde kabulleniş ve teslimiyeti gerektirmektedir. Açıkça anlaşılıyor ki, Müslüman kelamcılarının imanın rasyonel/aklî ve tecrübî bulmak/göstermek amacıyla evren tasarımına yönelmeleri, İslam inancının aklî ve doğal olduğuna olan güçlü inançlarının bir sonucudur. Kelamcının zihninde ve söyleminde teoloji ontoloji üzerine oturmaktadır. Evreni yaratan ve dini gönderen Allah'tır. Allah'ın işlerinde bir hikmetsizlik ve abes olmayacağına göre, bunların (dinin ve evreni yasaları) arasındaki derin ve güçlü uyumu anlamaya çalışmak dinî bir çaba olarak görülmüştür.

Evren-Tanrı ilişkisine geçmeden önce daha temel bir onto-teolojik bir soruyu gündeme taşıyan düşünürümüz, '*Allah, kâinatı niçin yarattı?*' sorusunu sorar. Müslümanlar arasında bu konuda çeşitli görüşler ileri sürüldüğünü belirtir ve bunları tanıtır. Kelamî ve felsefî ekollerin görüşlerini tek tek sayarak açıklar. Onun tercih ettiği görüş, Tanrı'nın bir nedene bağlı olmadığını, O'nun fiillerinin bir nedene dayanmadığını, bu nedenle de Allah için 'alemi niçin yarattı?' sorusunun sorulmasının teolojik olarak çelişik düşeceğini söyler. Ancak naklettiği görüşler arasında bir değerlendirme yapmayan Maturidî, zâtî sıfatlarından dolayı Allah'ın alemi yarattığı, Allah'ın zatıyla hâlik (yaratan) olduğunu savunan Mutezile'nin görüşünü olduğu aktarır ve eleştirmez. Buna karşılık felsefecilerin sudûr teorisini aktarmakla yetinmeyen Mâtürîdî bu teori hakkında eleştiriler getirmiştir. Genel olarak bakıldığında Ehl-i Sünnet kelamcılarının, ilâhî fiillerin ihtiyârî olduğu konusundaki tutumunu Maturidî'de de görmek mümkündür.¹²

Mâtürîdî, bu konuya bağlı olarak emir ve nehiy göndermenin anlamı üzerinde durur. Bu soru diğer sorudan daha somut bir zemine sahiptir. Zira evrenin Allah'tan nasıl olup ta ortaya çıktığı ya da hangi nedenle var olduğu sorusuna oranla var olan ve özellikleri belirlenmiş olan bir evrende yaşayan insan için buyruk ve yasağın anlamını sormak daha ortada bir sorudur. Mâtürîdî, emir ve nehiy göndermeyi insanı merkeze alarak açıklamaya çalışır. Allah insanı sorumluluk sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Sorumluluk sahibi (mükellef) olmak, 'yönlendirilmeyi' gerektirmektedir. Zira insan her ne kadar akıl ve sağduyu

⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 130

¹⁰ Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, s. 80 vd.

¹¹ Evkuran, *age*, s. 31 vd.

¹² Mâtürîdî, *age*, s. 77

sahibi ise de yeteneklerini yanlış kullanarak zarara uğrayabilir. Şu halde mükellefin emir ve nehiyeler gönderilerek doğru istikamete yönlendirilmeye (irşâd) ihtiyacı bulunmaktadır.¹³ Emir ve nehiy göndermek, insanın yeryüzündeki hayatına yön, anlam ve değer katmaktadır.

Emir ve nehiyelerin ikinci hikmeti, insanın yaratıcına yönelik davranışlarını düzenlemektir. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak, dünyada diğer varlıklardan olan farkını, kendisine tanınan imkânları, sunulan nimetleri fark etmektedir. Verilen nimete şükretmek aklın bir gereğidir. Emir ve nehiyeler insanda oluşan bu teşekkür etme isteğinin bir karşılığıdır. Böylece o, cömert olan Rabb'ine nasıl teşekkür edeceğini bilir. Emir ve nehiyeler, teklîfi yani sorumluluğu oluşturmasının yanında, bu sorumluluğun nasıl yerine getirileceğini de göstermektedir.¹⁴

Mâturidî, Allah'ın niçin din gönderdiği sorusuna, öncelikle ontoloji yaparak cevap vermeye çalışır. İlk olarak Allah'ın sıfatlarını göz önünde bulundurur. Mutezile'nin aslah teorisine karşı çıkan düşünürümüz, Allah'ı din göndermeye iten içsel ya da dışsal bir zorunluluktan söz edilemeyeceğini vurgular. Bu ihtiyarî ve iradî bir fiilin sonucudur. Din ve peygamber göndermek Allah'ın mümkün fiillerindedir. O, dilemeseydi din göndermezdi. Ancak kullarının maslahatını gözeterek, onların hayrı ve iyiliği için aralarından bir peygamber göndermiştir. Bundan dolayı peygamber göndermek, insanlar için bir lütuftur. Bu, Allah'ın tercihi, ikramı ve nimetidir. Lütuf, Allah üzerine vacip değildir.¹⁵ Bununla birlikte Mâturidî dinin gönderilmesini, Allah için bir zorunluluk/vucûb oluşturmaktan sakınarak, hikmetin ve yaratmanın bir gereği olduğu düşüncesine dayandırmaya çalışır. Eşarî kelam ekolünün aşırı iradeci ve ilahî fiillerin keyfi ve bilinemez oluşu üzerindeki yaklaşımından da uzaklaşır.

Ancak bu noktada İslam kelimcilerinin *vucûb ale'llah* (bir şeyin Allah üzerine vâcib/zorunlu oluşu) konusunu tartışırken gözettikleri amaçları yakından bilmek gerekmektedir. Allah'a bir şeyi zorunlu gören ekol, onun aşkınlığına ve münezzeh oluşuna karşı çıkmamakta, aslında O'nun zâtını ve fiillerini, kötü ve abes niteliklerden tenzih etmeye çalışmaktadır. Allah'ın mutlaklığını ve fiillerindeki keyfiliği savunanlar ise, ilâhî zâtın mutlak iradesinin sınırsızlığı düşüncesini taşımaktaydılar. Ancak madem ki Tanrı bir kez yaratma ile kendini açmıştır (zâhir), Tanrı ve alem ikilemi oluşmuştur. O halde fiillerinde yaratmanın mükemmelleştirilmesi, korunması ve sürdürülebilir olması amacının yer aldığını düşünmek hatalı olmaz. Din göndermek bağlamında düşünüldüğünde sadece 'kulların belirli emir ve nehiyelerle mükellef kılınması' şeklinde bir açıklama, Allah-insan ilişkisini efendi-köle modeline hapsedmektedir. Bu açıklama, nedenlerini bilmeden ya da anlamaya çalışmadan dinî emir ve yasaklara uymayı yegâne dindarlık tarzı sayan şekilci, incelikten, etik ve estetik hassasiyet taşımayan benlikler üretecektir.

Dinin sahibi Tanrı'dır. Ancak din insan içindir. Bu nedenle Tanrı'nın din göndermekteki amaç ve iradesini tam olarak bilemesek te, insanın dine olan ihtiyacını araştırarak bu konuda bazı sonuçlara varabiliriz. Üstelik vahiyler, din gönderilmesinin insan ve toplum üzerindeki yararlarından söz etmiş bu konuya dikkat çekmiştir. Şu halde din göndermek, her ne kadar bir lütuf, nimet ve ikram olsa da, insanın ihtiyaç, özlem ve eğilimlerinin karşılanmasından uzak değildir. Bu noktada insanın dine ve peygambere niçin ihtiyaç duyduğunu sormak gerekir?

İnsanlar Nübüvete Niçin İhtiyaç Duyar?

Mâturidî bu soruyu, nübüvvetin isbatı ve gerekliliği bağlamında ele alır. Ona göre emir ve nehiy göndermek ile varlığın yaratılması arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Dini kabul etmeyenlere göre, emir ve nehyin bir nedeni ve anlamı yoktur. Bunlara göre Allah, alemleri yaratmış ve bir zaman sonra da yok edecektir. Bunda bir anlam aramamak gerekir. Adlarını ve sıfatlarını söylemeden görüşlerini aktardığı bu gurup, öyle anlaşıyor ki o

¹³ Mâturidî, *age*, s. 127

¹⁴ Mâturidî, *age*, s. 127

¹⁵ Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, s. 54 vd.

dönemin deist ya da dindar teist-nihilistleridir. Ancak evreni inceleyen ve varlıklar üzerinde düşünen bir insan, bunları yapan gücün nedensiz, hikmetsiz ve amaçsız iş yapacak gafil ve bilgisiz bir varlık olmadığını kavrayacaktır. Evreni yaratmak da din göndermek de fillerinde isabet olan Allah'ın hakîm oluşunun bir sonucudur.¹⁶

Dinin gönderilmesinin ikinci hikmeti ise, insanın yeryüzündeki hayatını düzene sokmak ve adaleti ve dengeyi sağlamaktır. Yüce Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı bulunmamaktadır. Bununla birlikte O'nun fiillerinde isabet vardır. Böylece O, kendisi için değil, yarattığı varlıkların yararını gözetmiştir. O, yeryüzündeki canlıların belirlediği süreye kadar yaşamalarını irade etmiştir. Bu süreç boyunca ihtiyaç duydukları gıda ve diğer şeyleri var etmiştir. Yaratılan canlılar arasında insan, sürekliliği ve rahatı daha çok isteyen ve bunun için çalışan bir varlıktır. İnsanların aynı şeyleri ve daha çok miktarda arzu etmeleri, aralarında tartışma ve çekişmelere yol açacaktır. İşte yüce Allah, emir ve nehiyeler göndererek sınırlar çizmiş, helal ve haram olanları bildirmiş ve bunlara uyulmasını istemiştir. Böylece insanların birbirlerine saldırmalarının önüne geçilmesi ve korunması gereken yararlı şeylerin zarar görmesinin önlenmesi amaçlanmıştır. Dinin müeyyideler bütünü olarak ortaya konmasının temel amacı, insanların haddi aşarak birbirlerine zarar vermeden yaşamalarını sağlamaktır.¹⁷

Emir ve nehiy göndermeyi, Allah'ın insanları imtihana tâbi tutması ile değil de dünya hayatındaki yarar ve düzen bağlamında ele alan kimseler bulunmaktadır. Onlar, emir ve nehyin deneme ile bir ilgisi olmadığını düşünmekte ve Allah'ın insanı imtihana tâbi tutmasına bir anlam verememektedirler. Mâturidî bu görüşe, bir yandan Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını diğer diğer yandan da O'nun hikmete aykırı bir iş işlemekten münezzeh olduğunu vurgulayarak cevap verir. Her ne kadar kendisi bundan müstağni ise de yarattığı varlıkların ve özellikle de insanın ihtiyacı vardır.¹⁸

Allah varlıkları birbirlerinden farklı yaratmıştır. Bu nedenle birine acı veren şey diğerine haz vermektedir. Birine yararlı olan diğerine zarar vermekte hatta ölümcül olmaktadır. Bu nedenle yaratılmışlar arasında zararlı ve yararlı olanların bildirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Allah kendi yarattığı varlıkların özelliklerini emir ve nehiy yoluyla öğretmektedir.¹⁹ Alemde yaşayan her canlının diğerinden yararlandığı görülmektedir. Canlıların birbirlerinden yararlanarak hayatlarını sürdürmesi yüce Allah'ın koyduğu bir yasadır. Bu düzenin tanıtılması, yararlı olanların bildirilip zararlı olanlardan sakındırılması emir ve nehiyle olmaktadır.²⁰

Emir ve nehiy göndermenin insan eğilimlerine uygun düştüğü, hatta hikmet yönünden gerekli olduğuna dikkat çekilebilir. Yüce Allah, insana pek çok nimet vermiş ve onu ayrıcalıklı kılmıştır. Tıpkı diğer canlılar arasında bir fark olduğu gibi, insanın da diğer canlılar bariz bir üstünlüğü vardır. Bu üstünlük fiziksel ve bedensel olmaktan çok zihinseldir. Değerini bilmeyen bir varlığa bunca nimetin verilmesi hikmete uymazdı. İnsan düşünerek ve tecrübe ederek kendisine verilen nimetleri ve yetenekleri fark etmektedir. Bu nimetleri kendisine vereni tespit edip ona şükretmesi akıl sahibi insanın hissettiği bir zarurettir. Din, insanın bu eğilimini karşılamakta ve zaruretin gereğini yerine getirmede insan yol göstermektedir. Aynı şey adalet ve doğruluk için de geçerlidir. Allah, insan aklına iyilik, doğruluk ve adaleti sevmeyi güzel göstermiş, zulüm, çirkinlik ve haksızlığı da kötü göstermiştir. Emir ve nehiyeler ise aklın bu gerekliliklerini desteklemekte, teyid etmekte, mükellefiyet oluşturmakta ve fazladan bunları uhrevî mükafat ve cezaya bağlamaktadır. Diğer bir konu da insan nefsinin karışık eğilimlerinin doğurduğu sorunlardır. İnsan iyi, güzel ve yararlı olanı elde edeceği arzu ve düşüncesiyle, yanlış, haksız ve zararlı şeylere yönelebilir. Bu onun bilgisizlik, acelecilik, öfke, aşırıya kaçma gibi özelliklerinden kaynaklanabilir. Bu

¹⁶ Mâturidî, *Tevhîd*, s. 222

¹⁷ Mâturidî, *agy*

¹⁸ Maturidî, *agy*

¹⁹ Mâturidî, *age*, s. 223

²⁰ Maturidî, *agy*

durumda, insan, işlerin nasıl sonuçlanacağını bilen hikmet sahibi biri tarafından yönlendirilmeye muhtaç kılar.²¹

Mâturidî'ye göre insanların dine ve peygamberlere ihtiyaç duyduğu konulardan birisi, sanat ve mesleklerdir. Yeryüzünde yaşamak, ihtiyaçları (barınmak, giyinmek, beslenmek) gidermek, tabiatın zararlarından ve yararlı ve zararlı-yırtıcı hayvanları tanımak, tarım yapmak ve ürünlerin elde edilme yöntemlerini öğrenmek, ticaret, tıp, dil, eğitim gibi konularda edinilen bilgi ve tecrübe insanların aklî çıkarımıyla değil, peygamberlerin öğretmesiyle mümkün olmuştur.²²

İnsan çevresindeki varlıklar ve kendi doğası üzerinde düşündüğünde, farklı ve üstün bir yaratılışa sahip olduğunu fark eder. Kendisine diğer canlılarda bulunmaya yeteneklerin verildiğini ve pek çok nimetin sunulduğunu anlar. Üstelik bedensel özellikleri nedeniyle düşüncelerini ve tasarımlarını hayata geçirebilmektedir. Nimet verene teşekkür etmek aklın bir gereğidir. İnsan bu nimetleri kendisine vereni tanımak, ona şükretmek ve onun kendisinden neler istediğini öğrenmek ister. Din ve peygamber insana alemin yaratıcısını en doğru biçimde tanıtır, alem hakkın bilgiler verir, O'na nasıl ibadet edeceğini öğretir ve ahirette nelerle karşılaşacağını anlatır. İnsanların kitaplar okuyarak, başkalarını dinleyerek bilgi ve tecrübelerini arttırmaya çalıştıklarını, bunun da insanın, kendi aklını yeterli görmediğinin bir delili olduğunu hatırlatır ve iyi niyetli ve doğru sözlü bir öğütçüye başvurmanın aklî bir gereklilik olduğunu belirtir.²³ Mâturidî'nin, dinî hükümler konusunda mümkün kavramını kullanmış olması, şeriatın değişken oluşuna dair bir düşünceye kapı açmaktadır.

İnsanlık durumlarının çeşitli ve farklı oluşlarına dikkat çeken düşünürümüz, peygamber gönderilmesi ile ilgili dikkat çeken bir nokta üzerinde durur. Evrende olup biten işler için üç hüküm verilebilir. Vâcib, münteni ve mümkün. İlki ikisinin alanı oldukça dar ve kesin olmasına rağmen mümkün alanı oldukça geniştir. Mümkün bakışa, duruma, yere ve zaman göre değişiklik gösterir. İnsanların işlerinin neredeyse tamamı da mümkün kapsamına giren işlerden oluşur. Peygamberler her konumda mümkün olan işlerin tercihe o an en uygun olanını bildirirler.²⁴

Peygamberliği reddeden kesimlerin delillerine de değinen Mâturidî, peygamber ve din göndermeyi Tanrı'nın özellikleri açısından ya da Tanrı-alem-insan ilişkisi açısından çelişik ve tutarsız bulan deist çevrelerin görüşlerini değerlendirir. Onlara cevap verirken Allah'ın lütuf sıfatına dayanan düşünürümüz, aklın dinden bağımsız çalışma özelliği bulunduğu düşünülse bile, lütuf ve cömertlikte bulunma bakımlarından peygamber göndermenin yine de gerekli olduğunu belirtir.²⁵

İslam geleneğinde akıl ile vahyi alternatif gören tutucu çizgi, vahiy karşısında aklın susması gerektiğini ileri sürerek akli ve reyi, sanki nefsin azgın bir türü olarak görmüş ve onu olabildiğince bastırmak istemiştir. Buna göre vahiy gelince akla ihtiyaç kalmamıştır. Maturidî, peygamber göndermenin hikmetlerini açıklarken, dinin, insanların işlerini kolaylaştırdığını, yüklerini hafiflettiğini, karmaşık işlerin çözümünü gösterdiğini söylemektedir. Böylece insanlar arzularının ve zorlukların akılları örttüğü durumlarda, dinin yol göstericiliği sayesinde zorluklardan sıyrılabilmektedirler. Bu nimetten ancak ahmaklar yüz çevirmekte ve onlar da hayatın binbir zorluğu ve meşakkati altında kalmaktadır. Peygamber göndermede insanlara yönelik yol gösterme ve yardım vardır. Bu yol gösterme (irşâd), hatırlatma, insanları uyarma, yanlış yollara dikkat çekme şeklinde olmaktadır. Bunun insana sağladığı en büyük yarar ve nimet ise, onu istidlâle özendirme. Böylece insanlar, akıllarını kullanıp tefekkürde bulunurlar. Gündelik hayatta insanlar akıl ile nefsin aşırı

²¹ Mâturidî, *Tevhîd*, s. 224

²² Maturidî, *age*, s. 226

²³ Maturidî, *age*, s. 227

²⁴ Maturidî, *age*, s. 230

²⁵ Maturidî, *age*, s. 231

arzuları arasında kalmaktadırlar. Şeytanlar, nefsânî arzu, şehvetleri cazip göstermektedir. Buna karşılık akla yardımcı olan ve ona çağırarak yardımcıları (peygamberler ve din) göndererek insanlara destek olmak neden garip karşılanıyor ki?²⁶ Maturidî, dini aklın yetini alan değil ona yardım ve destek olan bir güç ve nimet olarak görmektedir.

İnsan aklının kapasitesini ve sınırlarını göstermek için öncelikle onun gücünü teslim etmek ve başarılarını sergilemek gerekir. Aksi halde akla ve düşünmeye vurgu yapan tüm dinî ve teolojik söylemler boşa çıkar. Maturidî, peygamberliği temellendirirken, doğal teoloji yöntemini kullanmıştır. Neredeyse hiçbir nassa başvurmaksızın rasyonel teoloji ve doğal teoloji verilerinden hareket etmiştir. Ayrıca insanlığın ortak tarihsel tecrübesine dayanarak din ile insanın yeryüzündeki hayat serüveni arasında somut bağlantılar kurmaya çalışmıştır.

Maturidî, deizme karşı teolojik mücadele veren İslam inancını savunan bir Müslüman kelamcıdır. Bununla birlikte deizmi bir yöntem olarak kullandığını görebiliriz. Bu Maturidî açısından bir çelişki ya da tutarsızlık sayılmaz. Zira deizm, peygamber ve din yardımı olmadan teoloji yapmayı gerektirmektedir ve bir ölçüde insan doğasına ve yaratılışa gönderme yapar. Bu, kelamcıların kullandığı, fitrat delilidir. Maturidî'nin düşünce dünyasında akıl, fitrat ve din Allah'ın yarattığı ve birbirine olumlu ve destekleyici göndermelerde bulunan yapılarıdır. Bunların bir bütünlük içinde birlikte ele alınarak okunması gerekir. Bu nedenle bir insanın dinin yol göstericiliğini kabul etmesi için, akli ve fitratı devre dışı bırakması gerekmez. Hatta düşünürümüze göre bu tarz bir düşünce, dinin yol göstericiliğini de etkisiz kılar. Tüm bunların arkasında, dinin fitrat ve akıl ile olan uygunluğu düşüncesi yatmaktadır.

Diğer yanan akıl, bir konuda farklı hükümler vermektedir. Aklın verdiği hükümler içinde hangisinin en uygun olduğunu din bildirir. Mümkünler içinde tercihe en layık olanı açıklar. Bu akla ve insana yardım anlamına gelir. Metafizik konularda ise akıl kesin bir hüküm veremez. Ahiret hayatında nelerle karşılaşacağı, cezalandırmanın ve mükâfatlandırmanın nasıl olacağı, Allah'a nasıl ibadet edileceği gibi konular ancak peygamberin haber vermesiyle anlaşılır. Buradaki ana fikir şudur: Aklın sınırları içinde sonuna kadar kullanılır. Öyle ki dinin yardımının gerekli olduğu sınıra gelindiğinde, peygambere başvurmak gerekli olur. Aklın sınırları bilinmeden dinin hikmet ve yardımı da anlaşılabilir.

Müslüman bir kelamcı ve düşünür olarak Maturidî her ne kadar İslam inancını doğrulayan sonuçlara ulaşsa da, felsefi ve tecrübî kelam yöntemini uygulamaktadır. Nübüvvet gibi -ve hatta daha önce tevhid inancını ele alırken de benzer davranmıştır.- İslam'ın temel inanç ilkesi olan bir konuda, baştan sona kadar tüm alt konu ve sorunlarda rasyonel çıkarımlara dayanmıştır.

Din gönderildikten ve peygamberin tebliği ulaştıktan sonra, dinin anlamı ve gönderiliş nedeni üzerinde düşünmenin ne yararı olduğu sorgulanabilir. Zira nedenleri tam olarak tespit etmek mümkün değildir ve farklı akıl yürütmelere ve yorumlara açık bir konudur. Nedenler her ne olursa olsun, dinî görevlerin yerine getirilmesinin gereği ortadan kalkmayacaktır. Bu itirazlar, 'görev adamlığı' ekseninde algılanan bir dindarlık için tatmin edici gözükmemektedir. Ancak dinî kimliklerin derin krizler yaşadığı süreçlerde bu söylemlerin sorun çözmek bir yana daha da itici görünmektedir. Dinin niçin gönderildiği, insan-din ilişkisinin incelikleri, dinin insan ve topluma yararları, dinî emir ve yasaklardaki anlam ve hikmetlerin araştırılması, bireylerin ahlakî ve entelektüel derinleşmelerine büyük katkılar sağlamanın yanında din ile hayat arasındaki mesafenin kapatılması için de yararlı olacaktır.

²⁶ agy

KAYNAKLAR

- Tokat, Latif, *Anlam Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara, 2014
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2016
- , *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005
- , “Mâtürîdî Düşünce Sisteminde Ahlakın Temellendirilmesi”, *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı* içinde, ed. Eşref Altaş, Mervener Yılmaz, Nobel Yayınları, Ankara, 2016
- , “İslam’da Eşitlik ve İtibar Arayışının Teolojik Dili-Mukallidin İmanı ve İmanda İstisna Tartışmaları Ekseninde Bir Değerlendirme”, *Uluslararası İmam Mâtürîdî Sempozyumu*, Eskişehir, 28-30 Nisan 2014, <http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Prof-Dr-Mehmet-EVKURAN.pdf>
- Korkmaz, Sıddık, *Şia'nın Oluşumu, Hz. Ali'nin Vasiliği Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002
- , *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, thk., trc. ve tlf. M. Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011
- Öge, Sinan, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2015

EBÛ HANİFE’NİN İMAN-AMEL İLİŞKİSİ PROBLEMİNE YAKLAŞIMI VE GÜNCEL DİNÎ-TOPLUMSAL SORUNLARIMIZIN ÇÖZÜMÜNE KATKISI AÇISINDAN TAHLİLİ

Ebû Hanife’s Approach to Problem of Faith-Practice
Relationship And Analysis About His Helps to Solve Our Current
Religious-Social Problems

İbrahim KAPLAN¹

Özet: İmam-ı Âzam Ebû Hanife’nin iman-amel ilişkisine dair temellendirmeleri, mezhep taassubunun en yoğun olarak yaşandığı Müslüman dünyası için bir umut ışığı gibi görünmektedir. Onun, müminleri iman ve tevhid bakımından eşit gören yaklaşımı güncel sorunların çözümü anlamında önemli bir ilke olarak görülebilir. Bu çalışmada İmam-ı Âzam Ebû Hanife’nin kalam tarihinin en önemli problem alanlarından birini oluşturan iman-amel ilişkisine dair görüşlerini ve bu görüşlerini temellendirmede kullandığı argümanlarını ortaya koyarak, onun bu konudaki görüşlerinin güncel dinî-toplumsal sorunlarımıza katkısının ne olabileceğini tartışacağız. İmam-ı Âzam’ın iman ve imanla bağlantılı konulara dair görüşlerinin bugün yaşadığımız taassup ve cehalet temelli sorunlarımızın çözümüne dair önemli reçeteler sunacağı varsayımında bulunabiliriz. Onun bu konuyla ilgili görüşlerinin, farklı inançların bir arada, huzur içerisinde yaşamasını mümkün kılan; ayrışmaların önüne geçerek sosyal anlamda tevhidi gerçekleştirilebilir hedefine ulaştırabilecek bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Ebu Hanife, Kalam, İman, İman-Eylem İlişkisi, Rey Ehli.

Abstract: Ebû Hanife’s grounding about faith-practice relationship seems like a glimmer of hope for Muslims’ world where is the centre of the bigotry of sect. His approach which sees equal all muslims about their faith and oneness can be evaluated an important principle about solution of current problems. Because this understanding forestalls all kind of bigotry of sect. In this study, we reveal Ebû Hanife’s opinions about faith-practice relationship which is one of the most important problem area in kalam history and his arguments which ground these opinions and we discuss how his views can help our current religious-social problems. We can make an assumption that İmam-ı Âzam’s views of faith and issues about faith help to solve today’s problems which is originated by bigotry and ignorance. We can tell that his views about this subject has a quality which makes unity of different beliefs possible and realizes the oneness socially by averting disintegrations.

Key Words: Abu Khanife, Kalam, Faith, Faith-Practice Relationship, Ahlu’l-Rey.

Giriş

İman-amel ilişkisine dair tartışmaların Hicrî birinci asrın ikinci yarısından sonra başladığı bilinmektedir. Konuyla ilgili temel tartışma amelin imandan bir parça olup-olmadığıdır. Bu, imanın tanımını ve mahiyetini de belirleyen önemli bir ayrışma noktasıdır. Tartışma, eylemi imanın bir parçası olarak gören Hariciler tarafından başlatılmış, Mürcie’nin Haricilerin bu anlayışına karşı çıkararak eylemin imanın bir parçası olmadığını ileri sürmesiyle devam etmiştir. Bundan sonra Mutezile’nin farz olan amelleri iman olarak görmesiyle tartışma daha da büyümüştür.

¹ Yrd.Doç.Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: ikaplan43@gmail.com

Bu çalışma ile İslâm düşünce tarihinde akılcı-hadarî din anlayışının ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilen İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin iman-amel ilişkisine dair görüşlerini tespit ederek bu konuya ilişkin görüşlerini temellendirmede kullandığı naklî ve aklî delillerinin neler olduğunu ortaya koyacağız. Sonrasında ise onun bu konuya ilişkin görüşlerinin güncel dinî problemlere çözümü açısından analizini yapmaya çalışacağız.

İmam-ı Âzam Ebu Hanîfe ve Dinî-Toplumsal Sorunlara Yaklaşım Tarzı

İslâm düşüncesinin tarihsel şemasını oluşturabilmek ve bir düşünce tarihi dizgesinden bahsedebilmek için öncelikle birbirine muhalif iki ekol ya da anlayıştan söz etmek gerekir. Bunlardan biri "Ehl-i Hadis" bir diğeri de "Ehl-i Rey"dir. (İşcan: 2015, 101) Şehristânî de, müçtehit âlimleri genel olarak, *Ehl-İ Hadis* ve *Ehl-İ Rey* olmak üzere iki kısma ayırır. Bu sınıflandırmada ilk sırada yer alan *Ehl-İ Hadis*, hadisleri tahsil etme, haberleri nakletme, bir haber veya eser buldukları zaman hafî ve celî kıyasa başvurmaksızın hükümleri doğrudan nasslar üzerine bina etmede gösterdikleri titizlik dolayısıyla bu isimle anılmıştır. İkinci gruba *Ehl-İ Rey* denilmesinin sebebi ise, kıyas yöntemiyle hükümlerden istinbat edilen anlamı tahsil etme ve hükümleri bu anlam üzerine bina etme konusunda gösterdikleri titizlik dolayısıyladır. Bu sınıflandırmada Ebû Hanîfe ve onun yolundan gidenler Ehl-İ Rey kategorisinde yer almaktadır. (Şehristânî: 1992, 217-220; Altıntaş: 2004, 14). Dinin usûl ve furûuna ilişkin yorumlarında kıyas ve aklı etkin bir şekilde kullanan rey ekolü, sahâbeden Hz. Ali ve İbn Mesud'a dayanmaktadır. Ebû Hanîfe, Alkame (ö. 62/681), Mesruk (ö. 63/682) Kadi Şurayh (ö. 78/697), İbrahim en-Nehai (ö. 95/714) ve hocası Hammad (ö. 120/714) yoluyla bu ekolün kültürüne ulaşmış ve o kültürü geliştirmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe yaptığı seyahatler neticesinde tâbiûndan birçok ilim adamı ile görüşmüş ve onlardan hadis dinlemiştir. (Erdoğan: 2005, 313).

Ebu Hanîfe ve Hanefîlerin "rey taraftarları" olarak anılmalarının sebebi, hakkında hüküm bildirilmemiş hususlarda aklı kullanarak kıyas yapmalarındır. Hüküm çıkarırken reye çokça müracaat eden rey ehlinin diğeri özelliklerini şu şekilde özetleyebiliriz: Çoğunlukla mevaliden olan ve ağırlıklı olarak Irak bölgesi başta olmak üzere Maveraünnehir ve Mısır'da etkili olan Ehl-i Rey, metin merkezinde gayeyi esas alan, yorumsal ve hedefe dönük bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Nasslarda hakkında bilgi bulunmayan konularda aklı kullanan Ehl-i Rey, sıklıkla kıyas metoduna başvurmaktadır. Ehl-i Rey'e göre metin, kuralları çerçevesinde tevîl edilir. Ehl-i Rey için sahabe icmaı ve fikirleri önemlidir. Sahabeyi bir otorite olarak kabul eden Ehl-i Rey, sahabe sonrası uygulama ve kanaatleri dikkate almakla birlikte, sahabe sonrası dönemde ortaya çıkan fikir ve uygulamaları eleştirel bir tarzda ele alır. (Yürük: 2017, 56-57)

Ebû Hanîfe'nin bu konuyla ilgili olarak şöyle dediği rivayet edilir: "Anamın babamın başı üstüne yemin olsun ki, Tanrı elçisinden gelen, başımın gözümün üstündedir. Bizim ona asla muhalefetimiz olmaz. Sahâbeden gelenleri ise tercihe tabi tutarız. Onların dışındakilerin dediğine gelince, onlar adamsa biz de adamız; kendi içtihadımızı kendimiz yaparız." (Ebu Zehra: 1984, 236-237) Bu ifadeleriyle selefî uyma konusunda seçici ve titiz bir davranmış sergileyen Ebû Hanîfe, böylece eleştirel bakış açısının öncülüğünü yapmıştır. (İşcan: 2004, 62) Zira eleştirel düşünce süreçlerinde bilgiyi kalitesine göre sınıflandırma önemli bir yere sahiptir. (Kaplan: 2015, 651)

Şehristânî'nin yukarıdaki sınıflandırmasından başka, son zamanlarda İslâm düşüncesinde ortaya çıkan ve etkili olan zihniyetlerin yapısal ve epistemolojik olarak analize tabi tutulduğuna şahit olmaktayız. Esasında bu tür analizler yapılırken, farklı din söylemlerinin eleştirel düşünceye verdikleri önem belirleyici olmaktadır. Bu tür tipoloji analizlerinden en çok bilineni Câbirî'nin yaptığı sınıflandırmadır. Câbirî, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan zihniyetleri ya da düşünme biçimlerini; *Beyânî Akıl*, *İrfânî Akıl* ve *Burhânî Akıl* şeklinde sınıflandırmaktadır. (Cabiri: 2000, 17 vd). Daha açıklayıcı bir mahiyet arz eden (İşcan: 2004, 61) Sönmez Kutlu'nun tasnifinde ise beş farklı zihniyetten bahsedilmektedir.

Bunlar, *tepkisel-kabilevî zihniyet, gelenekçi-muhafazakar din söylemi, akılcı-hadarî din anlayışı, politik-karizmatik liderci din anlayışı ve keşifçi-inzivacı zihniyet* şeklinde sınıflandırılmaktadır. (Kutlu: 2012, 47 vd). Çalışmamıza konu olan Ebû Hanîfe bu sınıflandırmada *akılcı-hadarî din söyleminin* temsilcisidir. Ebû Hanîfe'yi akılcı-hadarî din anlayışının temsilcisi yapan en önemli özelliği eleştirel düşünceye verdiği önemdir diyebiliriz. (Kaplan: 2015, 651) Ebû Hanîfe'de eleştirel düşüncenin temel niteliklerini şu şekilde izah edebiliriz:

Ebû Hanîfe'nin nazarında, özellikle inanç alanında mutlak otorite Kur'an'dır. O halde dinî bağlamda inancın unsurlarını belirleme yetkisi sadece Kur'an'a aittir. Bu, hiçbir beşeri oluşumun ya da yorumun dogmatikleştirilemeyeceği anlamına gelir. Aynı zamanda bu, yorumun inanca dönüştürülemeyeceğini ifade ettiği gibi hiçbir teolojik yorumun ve bakış açısının "mutlaklık" ya da "nihailik" hakkına sahip olamayacağını ima eder. (Yeşilyurt: 2004, 49)

Ebû Hanîfe'nin Peygambere isnat edilen rivayetleri kabulü için öne sürdüğü ilk ve en önemli şart Kur'an'a yani temel ölçüte; ikinci şart ise akla, bilime ve tarihsel gerçekliğe uygunluktur. (Kaplan, 2015, 650) O, Kur'an'ın onay vermediği hadis rivayetlerini peygamber sözü olarak kabul etmemekte, Peygamber'in söylemesini aklen mümkün görmediği, tarihsel gerçekliğe aykırı olan sözlere rivayetçisi kim olursa olsun 'temkinle' yaklaşmaktadır. Kısacası onun nazarında bir rivayetin rivayetçisinden daha çok o rivayetin Hz. Muhammed'e aidiyeti önemlidir. (Geniş bilgi için bkz., Çelik, 2015, 621-632)

Ebû Hanîfe'de eleştirel düşüncenin temel niteliklerinden biri de, bilginin sadece geçmişten elde edilemeyeceği şeklinde belirlediği ilkedir. Anlaşılan o ki, İmam-ı Âzam din ile ulemanın dinden anladığı şeyin aynı olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre bugünün problemlerinin çözümünü geçmişte aramak beyhude bir çabadır. Bu anlamda o, rivayete dayalı din anlayışını ilk sorgulayanlardan biridir. Ebû Hanife bu sorgulamayı yaparken, dinin yerellikten kurtarılıp evrensel boyuta geçişini sağlayabilecek ilkelere yola çıkmıştır. (İşcan: 2015, 103) Şimdi İmam-ı Âzam'ın yukarıda özetlemeye çalıştığımız anlayışını iman-amel ilişkisine dair görüşleri üzerinden örneklendirmeye çalışalım.

İmanın Yeri Kalptir

Başta İmam-ı Âzam olmak üzere Mâtürîdî, Eş'ârî, Bâkılânî, Ebu'l-Muin Neseî, Cüveynî, Gazalî, Şehristanî, Fahreddin Razi, Âmidî gibi kelamcılar iman; "Allah'a ve rasulüne ve onun Allah'tan getirdiğini söylediği şeylerin kesin ve doğru olduğuna kalpten inanmak ve tasdik etmek" şeklinde tanımlamaktadırlar. İmanı tasdikten ibaret gören anlayışa göre, dil ile imanın ikrar edilmesi sadece dünyevi ahkâmın tatbik edilmesi için gereklidir. Bu durumda ikrar, hiçbir şekilde imanın şartı olarak kabul edilmez. Hem nakil hem de akıl yoluyla sabit olmuştur ki, imanın gerçekleşmesi için tek şart kalp ile tasdiktir. (Mâtürîdî: 2002, 487-488) İmanı kalbin tasdikinden ibaret görenlerin kendi görüşlerini temellendirmek üzere delil getirdikleri ayetlerden bazıları şunlardır:

"Ey Muhammed! Bedevîler: 'Biz iman ettik' dediler. De ki! 'İnanmadınız ama İslâm (Müslüman) olduk deyin. İman henüz kalplerinize yerleşmedi. Şayet Allah'a ve peygamberine itaat ederseniz Allah işlediklerinizden bir şey eksiltmez." (Hucurat 49/14)

Ayet-i kerime bize inanmanın kalple ilgili olduğunu, dil ile söylenen inancın kalbe yerleşmesi gerektiğini söylemektedir. Sadece "iman ettim" demek suretiyle inanmanın olmayacağı, imanın kalbe yerleşmesinin zorunlu olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bundan başka imanın yerinin kalp olduğunu gösteren pek çok ayet-i kerime vardır. Bunlardan bazılarının meali şu şekildedir:

"Ey peygamber! Kalpleri iman etmediği halde, ağızlarıyla inandık diyenler ve Yahudilerden küfür içinde koşanlar seni üzmesin." (Maide 5/41)

"Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar." (En'am 6/125)

“Kalbi imanla dolu olduğu halde inkâra zorlanan kişi hariç, kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse ve kim kalbini kâfirliğe açarsa işte Allah'ın gazabı bunlaradır. Onlar için büyük bir azap vardır.” (Nahl 16/106)

Son ayet-i kerimenin nüzul sebebi de imanın yerinin kalp olduğunu göstermektedir. Kureyş Müşriklerinin ağır baskı ve tehditlerine dayanamayan Ammar b. Yâsir, kalbiyle inandığı halde inanmadığını, Hz. Muhammed'in dininden çıktığını söylemiş, bunun üzerine bu ayet ile Ammar'ın gerçekte mümin olduğu belirtilmiştir. Öyleyse, kalbin ifadesi olmamak şartıyla dille sarfedilen inkâr söylemleri sahipleri için küfür sebebi kılınmamıştır.

Görüldüğü üzere imanın esasını inanılacak şeyleri kalbin tasdik etmesidir. Bu durumda, bir kimse kalbiyle inanmadığı halde diliyle inandığını söylediğinde gerçek anlamda mümin sayılmadığı gibi, kalbiyle tasdik ettiği halde dilsizlik gibi sebeplerle bunu ifade edemeyen ya da inandığı halde tehdit altında bunu diliyle inkâr eden kimse mümin sayılmaktadır.

İmam-ı Âzam'a göre, Allah insanları kalplerindeki şeylerden dolayı mümin ve kâfir diye isimlendirmiştir. Çünkü Allah kalplerde olanı bilir. Biz ise insanları onlardan sadır olan tasdik, tekzib, kıyafet ve ibadetle mümin ya da kâfir diye isimlendiririz. Mesela, tanımadığımız halde, kibleye yönelerek namaz kılan birini gördüğümüzde onun mümin olduğuna kani oluruz. Bununla beraber onların Yahudi veya Hıristiyan olmaları da mümkündür. Bunun tam tersi, bazı insanları da, kâfirlere ait şekil özelliklerinden hareketle ya da kılık kıyafetlerinden hareketle kâfir diye isimlendiririz. Bizim bilgimizin dışında bunlar Allah katında mümin vasfını taşıyor olabilirler. (Ebû Hanife: 1992, 22)

Kalpteki inancın dil ile söylenip açığa vurulması, kişinin bu dünyada söz ve ikrarına göre davranılmasına sebep olacağı için önemlidir. Dolayısıyla imanın yeri kalptir ve kalpte bulunan inancın dil ile ifade edilmesi imanın bir parçası değil, adeta onun dünyevi şartıdır.

Mâturîdî de, önce imanın “tasdik” anlamından hareketle imanın yerinin kalp olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre, kök manası bakımından iman tasdik demektir. Tasdik baskı ve cebir altında tutulamayan mahiyeti ise kalpte bulunan tarafıdır. Çünkü imanın bu noktasına herhangi bir yaratığın tahakkümü nüfuz edemez. Meselenin özü şudur ki, kişinin dilsiz olması imkân dâhilindedir. Dilsizliği dolayısıyla bu kişinin hak dini benimseyişi, Allah'a ve peygamberlere olan imanı inkâr edilemez. Şu halde imanın gerçekleştiği yerin kalp olduğu kendiliğinden kanıtlanmış olmaktadır. (Mâturîdî: 2002, 490)

İman ve Amel Başka Başka Şeylerdir

Fıkhu'l-Ekber ve *el-Vasiyye* adlı eserlerinde imanı “dil ile ikrar, kalp ile tasdik” (Ebû Hanife: 1992, 58, 60) olarak tanımlayan Ebû Hanife, *el-âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde imanı “tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve teslimiyet” (Ebû Hanife: 1992, 13) şeklinde tanımlamaktadır. Onun iman tanımında tasdik kavramı belirleyici, merkezî bir yer tutar. İmanı “tasdik” olarak tarif eden Ebû Hanife, her tasdik de iman olmadığını belirterek insanları tasdik bakımından üçe ayırır. Allah'ı ve O'nun katından gelenleri kalp ve dil ile tasdik eden birinci kategoridekiler hem Allah katında hem de insanların yanında mümindirler. İkinci kategoride Allah'ı ve katından gelenleri diliyle tasdik edip kalbiyle yalanlayanlar yer alır. Bu kategoride yer alanlar insanlar nazarında mümin olsalar da Allah katında kâfirdirler. Son kategoride yer alan kalpleriyle tasdik edip dilleriyle yalanlayanlara gelince, onlar Allah katında mümin, insanlar nazarında ise kâfirdirler. (Ebû Hanife: 1992, 13)

İmam-ı Âzam, bu tasniften sonra, “bize düşen zahire bakıp mümin olduklarını ikrar eden ve şehadet getiren kimseleri mümin olarak isimlendirmektir” (Ebû Hanife: 1992, 13) diyerek önemli bir hususa dikkat çekmektedir. Kalplerde olanı ancak Allah bilir. Öyleyse bir insanın başka birinin imanı hakkında yorum yapma yetkisi yoktur. O, ancak kişinin beyanına göre hareket eder. Buradan çıkarılacak başka bir sonuç da, tasdik de iman değerini alabilmesi, ancak kalpte gerçekleşmiş olmasıyla mümkündür. Yani imanın yeri kalptir. Bu demektir ki, imanda vazgeçilmez unsur kalp ile tasdiktir. (Aydın: 2007, 88)

İmam-ı Âzam'ın iman tanımlarında dikkat çekici başka bir unsur da bu tanımlarda amele yer vermemiş olmasıdır. Elbette bu durum, onun ameli önemsemediği anlamına gelmez. (Aydın: 2007, 86-87) Zira o, naklî ve aklî delillerle amelin imandan başka bir şey olduğunu, iman ile amelin birbirinden ayrı olduğunu ortaya koysa da amelin imandan kaynaklandığını ifade etmektedir. Şöyle ki, Allah müminlere farz olan şeyleri, onların dini kabul etmelerinden sonra emretmiştir. “İman eden kullarına söyle, namazı dosdoğru kılınlar.” “Ey iman edenler! Size kısas farz kılındı.” Ey iman edenler! Allah'ı çokça anın.” ayetleri bu hususu belirtmektedir. Dolayısıyla müminler, Allah'a iman ettikleri için namaz kılar, oruç tutar, zekât verir, hacceder ve Allah'ı zikrederler. Namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve haccetmekten dolayı iman etmiş olmazlar. Müminlerin önce iman edip sonra amel işlemleri bütün bu amellerin imandan kaynaklandığını göstermektedir. Özetle, müminlerin farz olan ibadet ve taatleri yerine getirmeleri iman etmiş olmalarından dolayıdır. Yoksa onların imanı farz olanları yapmalarından dolayı değildir. Ebu Hanife bu durumu borçlunun durumuyla örneklendirir. Nasıl ki borçlu olan önce borcunu kabul edip sonra ödüyorsa, mümin de önce iman edip sonra farzları yerine getirmektedir. Borçlunun borcunu ödemesi kabul etmesinden dolayıdır, borcunu kabul etmesi ödemesinden dolayı değildir. (Ebû Hanife: 1992, 13)

İmam-ı Âzam'ın yukarıdaki ifadelerine göre, ameller imanın bir gereğidir. Ona göre iman başka şey amel de başka şeydir. Fakat aralarında sıkı bir ilişki vardır. Yani iman eden kimseden beklenen davranışlar vardır. İmam-ı Âzam'ın bu konudaki hassasiyeti iman ile ameli özdeşleştirme yanılığından kaçmaktır. (Aydın: 2007, 86-87) Zira geçmişte iman ile ameli özdeşleştirmenin acı sonuçlarından ders çıkaramadığımız için bugün de bu yanılığın faturasını tüm İslâm dünyası olarak ödemekteyiz. Bu hususa ilerleyen satırlarda tekrar değineceğiz. Ebû Hanife, iman-amel ilişkisine dair görüşlerini hem naklî hem de aklî delillerle temellendirmektedir.

Amellerin İmandan Farklı Olduğuna Dair Naklî Deliller

İmanın yerinin kalp olduğu ispatlandıktan sonra, amelin imanın bir parçası olmadığını savunan Ebû Hanife ve diğer sünnî kelimciler, bu tezlerini desteklemek için deliller ileri sürmüşlerdir. Kur'an-ı Kerim'de iman ile amelin birlikte kullanıldığı pek çok ayet yer almaktadır:

“İman edenler ve yararlı işler yapanlara gelince, onlar için içlerinde ebedi kalacakları Firdevs cennetleri bir konaktır.” (Kehf 18/107; Ayrıca Bkz., Nisa 4/57)

Yukarıdaki ayet-i kerimede, yararlı işler yapmak yani başlıca amelleri işlemek imana atfedilmiştir. Gramer kaidesi olarak bilinir ki, atıfta başkalık vardır, yani başka başka şeyler birbirine atfedilir. Sözü edilen ayette de amelin imana atfedildiği görülmektedir. O halde iman başka, amel başka şeylerdir. Atfedilen şey, kendisine atfedilene girip ondan bir parça olamaz.

Ayrıca, *“Kim inandığı halde iyi ameller işlerse zulme uğramaktan ve hakkının yenmesinden korkmaz.”* (Tâhâ 20/112; Enbiyâ 21/94) ayetinde olduğu gibi, iman amelin sıhhatinin şartı kılınmıştır. Yine bir gramer kaidesi olarak bilinir ki, meşrut şarta dâhil değildir. Zira bir şeyin kendisinin şartı olması imkânsızdır. Kısacası şartla meşrut arasında bir ayrılık gayrılık vardır. Yukarıdaki ayette meşrut yani ameller, imana yani şarta bağlanmıştır. Öyleyse iman ve amel başka başka şeylerdir. Dolayısıyla amel imanın bir parçası olamaz. Kaldı ki, Hucurat Suresi 9. Ayet-i kerime de Allah Teâlâ, *“Şayet müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltiniz.”* buyurmakla, amellerden bazılarını terk edenlerin imanlarının mevcudiyetinden bahsetmektedir. Haram olan adam öldürme fiili güzel amellerin bir kısmını terk etmek anlamına gelmektedir. Bu durumda eğer amel imandan bir parça olsaydı, ameli terk edenin mümin olarak vasıflandırılmaması gerekirdi (Taftazânî: 1991, 280; Sâbûnî: ty, 180)

Bunun yanı sıra, Kur'an-ı Kerim'de *“Zina eden kadın ve erkek...”* (Nur 24/2) ayetinde zânî ve zâniyeden iman vasfının kaldırılmadığını dile getiren İmam-ı Âzam, iman ile amelin başka başka şeyler olduğunu delillendirmektedir. Keza, ona göre, *“Sizden fuhşu irtikab*

edenlerin her ikisine de..." (Nisa 4/16) ayetinde Allah Teala, "sizden" kaydı ile Yahudi ve Hıristiyanları değil, Müslümanları kastetmektedir. (Ebû Hanife: 1992, 25)

Amellerin İmandan Farklı Olduğuna Dair Akfî Deliller

İmam-ı Âzam, amelın imandan bir parça olmadığını kanıtlamak üzere akfî bir delil ortaya koymaktadır. O bu hususta şöyle der: "Amel imandan ayrı, iman da amelden ayrı şeylerdir. Müminin birçok zaman bazı amellerden muaf tutulması bunun delilidir. Bu muaflık halinde müminden imanın gittiği söylenemez. Âdet gören bir kadın, namazdan muaftır. Fakat ondan imanın kaldırıldığını yahut imanın terk edilmesinin emredildiğini söylemek caiz değildir. Şârî o kimseye, 'orucu terk et, sonra da kaza et' demiştir. Fakat 'imanı bırak, sonra kaza et' denilmesi caiz değildir. Fakirin zekât vermesi gerekmez, demek caizdir. Fakat fakirin iman etmesi gerekmez demek caiz değildir." (Ebû Hanife: 1992, 60)

Görüldüğü gibi, amelın imana dâhil edilmesi durumunda, farz ibadetleri elinde olmayan sebeplerden dolayı terk eden, mesela maddi durumu yetersiz olduğu için zekât veremeyen veya hacca gidemeyenlerin imanını eksik olacağından bu durumda bu kimselere mümin diyemeyiz. O halde imanını tasdik olarak kabul etmek daha makul bir yaklaşımdır. (Yürük: 1993, 58)

Kısacası, amel ile iman aynı şey değildir. Başka bir ifadeyle, eylem, imandan ayrı, ondan farklı bir şeydir. Kaldı ki, Allah Teâlâ, sürekli olarak iyi iş yapmayı salık verse de, yanlış işler yapanları ve ilahi buyrukları yerine getirmede tembel ya da ihmalkâr davrananları mümin olarak isimlendirmişdir. Bununla birlikte, iman ile amel arasında çok sıkı bir bağın olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

Kur'an'da önemli bir yer tutan iman ve amel kavramaları dinin itikâdî ve amelî iki yönünü oluşturmaktadır. Bunlardan hiç birini göz ardı etmek mümkün değildir. Bu yüzden 'benim imanım var, bana bu yeter' demek, Kur'an açısından doğru bir ifade tarzı olmadığı gibi, amelının eksikliğinden veya günahından dolayı bir insanı küfürle suçlamak da aynı oranda yanlıştır. Bir dini benimseyerek ona kesin bir şekilde inanan insan, onu bütün yönleriyle kabul etmiş demektir. Bundan sonra da, 'bazı hususları kabul etmiyorum' demek onu eski durumuna geri döndürecektir. Bu ise tehlikeli bir durumdur. Fakat benimsediği dinde bir takım kuralları uygulamada hata ve eksikler yapmış olabilir. Kur'an'a göre, inkâr ve şirk olmadığı sürece bunların bağışlanması mümkündür.

Bununla birlikte, bütün bunlar amelın iman açısından önemini azaltan ifadeler olarak değerlendirilmemelidir. Zira Ömer Aydın'ın da dediği gibi, amelın imandan bir parça olmadığını söylemek başka bir şey, amelın gerekliliği ve imanla olan yakın, aksiyonel ifadesini dile getirmek başka bir şeydir. Amel, hem imanını güçlendirmede üstlendiği rol, hem de inanan kimseyi cehennem azabından kurtararak nimetlere ulaşmasına aracı olması ve rabbine karşı kulluk görevini gerçek anlamda yerine getirmesi bakımından oldukça önemlidir. Kaldı ki, kuralları, inanç unsurları, emir ve yasakları olmayan bir dinin bulunması mümkün olmadığına göre, İslâm Dininin sadece vicdanlarda bulunması gereken basit bir kabul olduğunu düşünmek de doğru değildir. Dini sadece vicdanlarda bulunması gereken bir kabul olarak gören yaklaşım dine uymayı değil, aksine dini kendine uydurmayı ifade eden bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Sıradan bir spor oyununun bile kuralları olduğuna ve o sporu yapan insanın oyunun kurallarına uymayı taahhüt ettiğine, uymadığı takdirde cezalandırılacağına göre, Allah tarafından insanlara gönderilen ve iki dünya saadetini kazandıracak olan bir dinin kurallarının olmaması düşünülemez. Kişinin, tasdik edip onayladığı şeyleri bilmesi ve benimsemesinin yanında, davranışlarıyla da tasdik edip onayladığı hususları desteklemesi gerekir. İman tanımında yer alan tasdik, imanının zihni yönünü, yani inanca ve bilgiye dayanan yönünü ifade etmenin yanında, hakikatin samimi olarak benimsenip özümsemesini, içselleştirilmesini ve gereğinin yapılmasını, dolayısıyla insan hayatını biçimlendirmesini gerektiren yönünü de ifade etmektedir. Son olarak, amel iman ilişkisi konusundaki ana fikri özetler mahiyette olan şu ifadelerle bu konuyu neticeye

bağlayalım: “Amel ile iman arasında yapısal bir ilişki bulunmamakla birlikte, aksiyonel bir ilişkinin bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.” (Aydın: 2007, 164-165)

İmam-ı Âzam'ın yukarıda özetlediğimiz görüşleri sayesinde Hanefilik başta Mâveraunnehir olmak üzere oldukça geniş bir coğrafyada hızla yayılmıştır. Bu açıdan onların iman ve ameli birbirinden ayırarak, kelime-i şehadet getiren herkesi mümin olarak görmeleri oldukça önemlidir. Ebu Hanife'nin bu görüşleri, çoğunlukla göçebe tarzı hayat yaşayan Türklerin Müslüman olmasında oldukça etkili olmuştur. (Şık: 2015, 14) Yine İmam-ı Âzam'ın iman ve imanla bağlantılı konulara getirdiği yorum, özellikle de bütün müminleri iman bakımından eşit gören yaklaşımı, farklı yorumlara sahip Müslümanların bir arada, huzur içinde yaşayabilmesine imkân tanımaktadır.

Sonuç

İmam-ı Âzam Ebû Hanife, amelin imanın bir parçası olmadığını savunmuş, bu tezini desteklemek için hem naklî hem de aklî deliller ileri sürmüştür. Ona göre, amel ile iman aynı şeyler değildir. Başka bir ifadeyle amel, imandan ayrı, ondan farklı bir şeydir. Bununla birlikte, iman ile amel arasında çok sıkı bir bağın olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin iman-amel ilişkisine dair temellendirmeleri, mezhep taassubunun en yoğun olarak yaşandığı Müslüman dünyası için bir umut ışığı gibi görünmektedir. Onun, müminleri iman ve tevhid bakımından eşit gören yaklaşımı güncel sorunların çözümü anlamında önemli bir ilke olarak görülebilir. Zira bu anlayış, her türlü mezhep taassubunun önüne geçmektedir.

İmanın yerinin kalp olduğu ortaya konulduktan sonra, inandığını söyleyen ya da mümin olduğunu gösteren davranışlar sergileyen birine hiç kimsenin “hayır gerçekte sen mümin değilsin” deme yetkisi yoktur. Aksini söylemedikçe o Müslüman olarak tanınır ve Müslüman muamelesi görür. Zira kalplerdekini ancak Allah bilir.

Ebû Hanife'nin imanı kalp ile tasdikten ibaret gören yaklaşımı, herhangi bir kişiye başka birinin imanı hakkında yorum yetkisi verilmediğinin bir ifadesidir. Bu ilke, ötekileştirmelerin önüne geçebilecek, daha da önemlisi tekfir etme hastalığına çare olabilecek bir ilkedir. Ebû Hanife'nin *el-âlim ve'l-müteallim* adlı eserindeki ifadeleri, geçmişten bugüne kendisi gibi düşünmeyenleri tekfir edenler için oldukça dikkat çekici uyarılardır. İmam-ı Âzam Ebû Hanife diyor ki: “Kirâmen Kâtibin melekleri bile, insanların açığa vurdukları amelleri yazmakla görevlidir. Çünkü kalpte bulunanları bilmeye imkân yoktur. Kalplerde olanı Allah ve Allah'ın kendisine vahyettiği peygamberlerden başkası bilemez. Vahiy olmadan kalplerde bulunanı bildiğini iddia eden, âlemlerin Rabbinin ilmüne sahip olduğunu iddia etmiş olur. Kalplerde ve hariçte, Allah'ın bildiğini kendisinin de bildiği iddiasında bulunan insan büyük bir günah işlemiş, cehennem ve küfrü hak etmiş olur.” O halde konumu ve durumu ne olursa olsun, herhangi bir beşerin bir başkasının imanı hakkında yorum yapma hakkı yoktur. Kendisinin koyduğu ölçülerle insanları iman bakımından sınıflandıranlar, kendi yetkilerini aşmakla kalmayıp, deyim yerindeyse Allah'ın yetkilerini kullanmaktadırlar. Bunun ise karşılığının çok ağır olacağı aşikârdır.

Kaynakça

Altıntaş, Ramazan, (2004), “Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2:1 (2004), s. 14.

Aydın, Ömer, (2007), *Kur'an-ı Kerim'de İman-Amel İlişkisi*, İşaret yayınları, İstanbul.

Cabiri, M. A., (2000), *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev., B. Koroğlu ve arkadaşları, Kitabevi, İstanbul.

Çelik, Ali, “Hanefilerde Hadis Yorumunda Dikkate Alınan Temel Prensipler: Akla Uygunluk Prensipleri”, *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı A'zam*, Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı, Haz., Ahmet Kartal-Hilmi Özden, Eskişehir, 621-632)

Ebû Hnife, Nu'man b. Sâbit, (1992), *el-Vasiyye*, çev., Mustafa Öz, (*İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*), MÜİFV Yay., İstanbul.

- Ebû Zehra, M., (1984), *Ebû Hanîfe*, çev., Osman Keskiöğlü, Can Kitabevi, İstanbul.
- Erdoğan, M., (2005), “İbn Mes’ud’dan Ebû Hanîfe’ye Rey Mektebi”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa, Kurav Yay., Bursa, s. 313-338.
- İşcan, Mehmet Zeki (2004), “Taassuba dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi*, 59-78.
- İşcan, Mehmet Zeki (2015), “Yerelden Evrensel Ebû Hanîfe’nin Din Anlayışında Genel Özellikler”, *Devirleri Aydınlatan Meş’ale İmam-ı A’zam*, Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı, Haz., Ahmet Kartal-Hilmi Özden, Eskişehir, 101-108.
- Kaplan, İbrahim, “İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe’de Eleştirel Düşünce”, *Devirleri Aydınlatan Meş’ale İmam-ı A’zam*, Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı, Haz., Ahmet Kartal-Hilmi Özden, Eskişehir, 647-657.
- Kutlu, S., (2012), *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yay., Ankara.
- Mâturîdî, Ebu Mansur, (2002), *Kitâbü’t-Tevhid*, çev., Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara.
- Sâbûnî, Nureddin, (ty), *el-Bidâye fî Usûli’d-Din (Mâturîdîyye Akaidi)*, çev., Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları.
- Şehristânî, A. (1992), *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, s. 217-220;
- Şık, İsmail, *Mâturîdî İnanç Sistemi Lamişi Örnekleminde Hanefî-Mâturîdî Kelamı*, Gece Kitaplığı, Ankara.
- Taftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer (1991), *Şerhu’l-Akaid*, Haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul.
- Yeşilyurt, T., (2004), “Ebû Hanîfe’nin İtikadi Düşünce Sisteminde Yorumun Evrenselliği/ Kapsamlılığı Sorunu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 47-56.
- Yürük, İsmail, (1993), “Sistematik Kelam Problemi Olarak İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, (Nisan-Mayıs-Haziran 1993), 29/2, 49-58.
- Yürük, İsmail, (2017), “Kelam İlminin Ortaya Çıkış Nedenleri”, *Kelam I Kelam Tarihi/Kelam Okulları*, Gece Kitaplığı, Ankara, 37-57.

IV. ULUSLARARASI ŞEYH ŞA'BAN-I VELİ SEMPOZYUMU (HANEFİLİK-MÂTÛRİDÎLİK) DEĞERLENDİRME KONUŞMASI

Ethem Ruhi FİĞLALİ¹

Ortaokula başladığımda fark edebildiğim öğrenebildiğim kadarıyla peki neden dedim Maturidi. Dedemin bana söylediği şu oldu. Dedi ki bizim dinimiz akla dayanır. Bu arada istidraten bunu söyleyeyim hocalarımız bilirler. Burdur çok eski dönemden itibaren Akif'in, Ömer Rıza'nın, Mehmet Hatipoğlu'nun şimdiki bizim büyük profesörümüz iftiharımız hadis hocamız Hatipoğlu'nun babası Mehmet Hatipoğlu o hocalar dünyadaki modernist akıma dayalı Abduh'un, Reşit Rıza'nın çömezleri durumundaydı. Dedem de dâhil olmak üzere yani bir anlamda yeni Selefiliği Burdur'da yaşıyorduk. Mesela Burdur'da 1902 yılından itibaren Cuma namazlarını Zuhri Ahir kılınmaz. Ama 1965'de biz yeniden bir dine girdiğimizde kılınmaya anlamaya başlandı Burdur'da. Çünkü dinimizi eksik gören arkadaşlarımız oldu. 1700'lü yıllarda biliyorsunuz Suudi Arabistan'da Müslümanların dini noksan gördüğü için dine davet mektupları ile yeni din ihdas edilmeye başlandı. İbn Abdil Vahab'ın politikası buydu. 1955 yılında beri İlahiyat Fakültesine girdiğim zaman tabi 55 yılına geldiğimizde biraz Türkiye'deki yaşamı, hayatı tanımaya başladık. Burdur'un köyünden ki Burdur'dan ben çıktığım zaman 10 bin nüfusu vardı. Ankara gibi memleketin başkentine geldik ilahiyat fakültesine. Ama gördüm ki bizim Burdur'da yaşadığımız Müslümanlık orada yok. Müslümanlık sadece birbirinize selam vermek, efendim giyinip kuşanırken ona dikkat etmek, şunu yapmak bunu yapmak değil. Ahlaklı olmak, namuslu olmak dürüst olmak, adam gözümün önünde bakkalda bana verirken hile yapıyor. Ondan sonra namaza gidiyor. Efendim o zaman maun suresinin ne olduğunu anlamaya başladım ilahiyatta. Ve biz ilk defa Yusuf Ziya Yörükhan hocaya ben yetişemedim. Ben başladıktan birkaç ay sonra vefat etti ki o zaman hoca değildi. Ama arkasından Allah rahmet eylesin cennet mekânı Muhammed Bin Tavit et-Tanci bize hoca olarak geldi. Kelam, Fıkıh ve İslam Mezhepleri tarihine giriyordu. Ve bunu onun şeyiyle Maturidi diye ne olduğunu ne olmadığını kavramaya başladık. Ve ondan sonra 1966 harbi oldu biliyorsunuz. 7.5 milyonluk İsrail 20 milyonluk İslam ordularını altı saatte mahvetti. Bir Müslüman olarak bunu hazmedebilir misiniz? On ton buğday satıyorsunuz, yüz ton buğday satıyorsunuz o zaman için bir traktör bile alamıyorsunuz. Hani İslam evrensel bir dindi. Dünyaya egemen olmak durumundaydı. Kuran-ı Kerim bana bu hedefi hep çizmiyor mu? Çiziyor. Ama siyasetin eline mahkûm ettiğimiz din size bu imkânı tanımıyor. Namazını kıl, orucunu tut, zekâtını veriyorsan tamam Müslümansın. Biz Müslümanız elhamdülillah. Yok, hayır arkadaşım. Ben böyle bir Müslümanlığı kabul etmiyorum. İşte o zaman din neden gönderildi sorusu beynimizde şimşek gibi çakmalı. Din eğer beni ahlaklı kılamıyorsa, din beni namuslu kılamıyorsa, aklımı kullanarak yenedünyalar fethedemiyorsam, yeni şeyler keşfedemiyorsam, benim imal ettiğim, edeceğim, icat ettiğim şeyler için Amerika, İngiltere, Rusya, Avrupa bütün dünya milletleri Müslümanların peşinden koşamıyorsa o zaman biz kendi kendimizi aldatıyoruz sevgili kardeşim. Hiç oturup bir takım ahkâmlar da kesmeyelim. Bugün dini siyasetin elinden kurtarmak zorundayız gençler. Sormak zorundayız, sorgulamak zorundayız. Ahlakı da akılla eş değer hale sokmak zorundayız. Aklınız varsa ahlaklı olmak zorundasınız. Ahlaklıysanız zaten akıllısınız demektir. Türkiye'de us kelimesi aynı zamanda akıllı adam anlamına gelir. Ahlaklı adam, akıllı adam anlamına gelir. Ses çıkarmayan anlamında değildir. Onun için İmam Azamın yeniden yeniden keşfedilmesi gerek, ortaya konması gerek.

¹Prof. Dr., Muğla Üniversitesi Eski Rektörü

1975 yılına kadar Allah rahmet eylesin, tekrar rahmetle anıyorum, minnetle anıyorum, talebesi olduğum için iftihar ediyorum Tanci hoca ile Diyanet İşleri Başkanlığını aşındırdık. Dedik ki bu Türklerin ayıbıdır. Ama benim elimden tutan insan bakınız Muhammed Bin Tavit et-Tanci, Tancalı bir profesör. Türklerin izzet ve şerefi bu gibi isimleri sizin ayağa kaldırmanız lazım. Tevilat-ı Kuran'ın en güzel nüshaları bizde İstanbul'da ve o sıralarda Fethullah Huleyfi, Kitabü't-Tevhid'i yapmakta olduğunu hoca haber verdi. Biz ilk fırsatta ne yapıp edip Diyanete bunu yapalım dedik. Ama Diyanet İşleri Başkanlığı çok şükür cami yapmaktan, çeşme onarmaktan, kendilerine ne bileyim pahalı arabalar almaktan başka bir haltı düşünmüyor. Allah şahit ki biz asistan maaşımızla o günlerde 100'ler lira vererek Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Tevilat'ın 4 ayrı kopyasının fotokopisini yaptırдық. Ben bu utanç günleri yaşamış bir insanım. Neden İmam Mâturîdî demeyim şimdi. Sizlerin ayaklarınıza kapanıyorum, ellerinize kapanıyorum. Lütfen ve merhameten bu dini ayağa kaldırın. Bu din yerlerde sürünüyor. Akli itham edemezsiniz. Akılsız zafere ulaşamazsınız. Soracaksınız sorgulayacaksınız. İmamlarla bu iş yürümez. Bu iş sizin kafanızla yürüyecek. Ben şu an karşımda yüzlerce Hz. Aişe, Hz. Hatice, İmam Mâturîdî, İmam Azam görüyorum. Görmeliyim. Ama biz ne yapıyoruz. Sorumlulukları yüklenmeyen, bütün sorumlulukları takdiri ilahi diye Allah'a havale eden ve utanmadan ona iftira eden ki resmen şirk koşuyor, Allah'ı suçlu ilan ederek kendimizi temize çıkarıyoruz. Din bu mu? Ahlak bu mu? İşte bu sempozyumların bu hareketi uyandırması için ortaya koyması lazım. Nasi Hoca haklıdır. Fıkıh da bunun içerisine dâhil etmek lazımdı ama önce aklın bir öneminin ortaya konması lazım, aklın imanın önüne geçirilmesi lazım, bilginin önüne geçirilmesi lazım. Bunları yapalım ki ondan sonra sırtımızı Kuran- ı Kerim'e dayayarak dünyaya bir daha bir bakalım ve o zaman hayatın anlamının ne olduğunu, dinin neden geldiğini, peygamberi utandıracak tarzda cenabı Allah'ın niye böyle hitap ettiğini çok daha iyi kavrarız.

Unutmayalımki İslam Mezheplerinin doğuş dönemleri İslam düşüncesinin de zirveye vardığı dönemdir. Şimdi ortada düşünce yok. Düşünce ayaklara düştüğü için ortada düşünce yok. Düşünce ayağa düşünce dayanırsınız dayağa. Şimdi halimiz bu. Düşünceyi ayağa düşürdük. Bunu yapmayın sevgili gençler. Sizlerden iki gündür bu şevki gördüğüm için, cesaret aldım bunları ondan söylüyorum. Ben bugün varım yarın yokum. Seneye bu gençler bir sempozyum daha yaparlarsa yetişir miyim yetişemez miyim bilmiyorum. Ama Allah şahittir ki elli yıldır benim derdim İmam Mâturîdî. Hocamın çok erken vefatından dolayı mecburen İslam Mezheplerinin Türkiye'deki kuruluşunu sağlamak açısından farklı şekillerde çalıştım. Ama şu anda bu büyük kadrolar bu büyük işin üstesinden gelebilecek beyinler var. Çok iyi çalışan arkadaşlarım var. Şu iki günde gördüklerim, daha önceki yıllarda gördüklerim benim ümidimi biraz daha güçlendiriyor ve yarına ümitle bakmamı da sağlıyor. Teşekkür ederim. İnşallah o günleri görürüz. Ben oradan da seyredirim, seyredeceğime inanıyorum. Siz de onu bu günlerde yaşarsınız, çocuklarınız daha mutlu, müreffeh daha muzaffer bir İslam'ın bayrağı altında hayatlarını geçirir. Şimdi Müslümanlar eziliyor sevgili gençler. Şamar oğlanına döndük.

İmam Azam ve İmam Maturidi'ye hizmet etmek büyük bir şereftir. Onun için sizi tebrik ediyorum. Allah zihninizi açık etsin, memleketimize cenabı Allah sevdiği kulları yüzün suyu hürmetine, Resul-ü Zîşan'ın yüzü suyu hürmetine merhamet etsin. Müslümanlara biraz akıl fikir ihsan etsin. Yarınımızı hayra çıkarsın. Hepinizi kucaklıyorum.