

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2017, 21 (1): 489-512

**Eş'arî ve Şâfiî Bir Âlim Olarak İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmü'l- Kur'ân
Adlı Eserinin Kelâmî Boyutu
As an Ash'arî and Shâfi'i Scholar al-Kiyâ al-Harrâsî and Theological
Dimension of His Book Ahkâm al-Qur'ân**

Ahmet Çelik

Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelâm Anabilim Dalı.

Assistant. Prof., Erzincan University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Theology.

Erzincan /Turkey

ahmetcelik@erzincan.edu.tr

ORCID ID orcid.org/0000-0002-8072-5364

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Nisan /April 2017

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Mayıs/May 2017

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 21

Sayı – Issue: 1

Sayfa / Pages: 489-512

DOI: doi.org/10.18505/cuid.306390

Atıf/Cite as: Çelik, Ahmet. "Eş'arî ve Şâfiî Bir Âlim Olarak İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmü'l- Kur'ân Adlı Eserinin Kelâmî Boyutu - As an Ash'arî and Shâfi'i Scholar al-Kiyâ al-Harrâsî and Theological Dimension of His Book Ahkâm al-Qur'ân". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 489-512. doi: 10.18505/cuid.306390.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. For Permissions: ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr

Eş'arî ve Şâfiî Bir Âlim Olarak İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmü'l- Kur'ân

Adlı Eserinin Kelâmî Boyutu

Öz: Mezhepleri amelî ve itikadî olarak ikiye ayıran yapının temelinde bazı kategorik bakış açıları bulunmaktadır. Bu kategoriler içerisinde öne çıkan gruplardan biri de Eş'arî-Şâfiî yapıdır. Bu ikilinin anlaşılması için bu yapıyı besleyen kaynak ve âlimlerin anlaşılması gereklidir. Biz bu makalede yöntem olarak bir örneklem belirledik ve İlkiyâ el-Herrâsî'yi Eş'arî-Şâfiî mezhepleri ekseninde ama daha çok onun Eş'arî anlayışını gözeterek incelemeye çalıştık. Hayatına dair izlenimlerde de bulunduğumuz bu çalışmada Herrâsî'nin usûle ve kelâma dair bazı değerlendirmelerini vererek hem bulunduğu çağın hem de o çağdaki Eş'arî-Şâfiî yapının anlaşılmasına yöntemsel bir katkı yapmayı amaçladık. Herrâsî'ye dair verdiğimiz örnekleri, geneli yansıtan usûl ve kelâmın ana unsurlarını yansıtan ulûhiyet – nübüvvet eksenli olarak belirledik. Böylece Herrâsî'nin kelâm tarihindeki yerinin belirginleşmesini; ayrıca devrinde olgunlaşmaya başlayan kelâmın müteahhirûn döneminin temelleri hakkında bir fikir vermeyi hedefledik.

Anahtar Kelimeler: İlkiyâ el-Herrâsî, Eş'arî, Şâfiî, Kelâm, Ahkâmü'l- Kur'ân.

As an Ash'arī and Shāfi'ī Scholar al-Kiyā al-Harrāsī and Theological

Dimension of His Book Ahkām al-Qur'ân

Abstract: There are some categorical perspectives on the basis of the works that divide the sects into action and faith. A group that stands out among these categories is the Ash'arī-Shāfi'ī structure. In order to understand this work, it is necessary to understand first the sources and scholars who feed this structure. We have specified a sample as the method of this article and we tried to examine al-Harrāsī in the first place by observing the axis of the Ash'arī- Shāfi'ī, but rather the Ash'arī. In this work we are also in the impressions of his life, we aimed to make a methodical contribution to the understanding of the contemporary Ash'arī-Shāfi'ī structure both in the present era by giving some evaluations of the method and baling of al-Harrāsī. We have determined the examples we have given about al-Harrāsī as the axis of universalism that reflects the main elements of the generally reflecting process and the Kalām. Thus, Harrāsī's place in the history of Kalām becomes clearer. We also aimed to give an idea about the *muta'akhkirûn* period Kalām's foundations that became to mature in his own time.

Keywords: al-Kiyā al-Harrāsī, Ash'arī, Shāfi'ī, Kalām, Ahkām al-Qur'ân.

SUMMARY

Ash'ariyya was adopted as the first representative school of the Ahl al-sunna. Although the founder of the Ash'ariyya was Abū'l-Ḥasan al-Ash'arî, the sect had undergone strong changes after him. The active Muslim theologians after the founder played an active role in this sectarian process. Especially in these, al-Juwaynî (d. 478/1085) and his student al-Ghazālî (d. 505/1111) are two important names. Many studies have been done especially about al-Ghazālî because he was influential in giving a new direction to kalām by including kalām in logic and criticizing philosophers. However, al-Ghazālî is not the only scholar in his age and he is not the only student of al-Juwaynî. Al-Harrâsî is also remarkable for both being a name al-Juwaynî refers to with praise and, like al-Ghazālî, he is an important madrasah teacher.

The first point of interest about al-Harrâsî is that he is a dark Shâfi'î follower. Although not all of the works given in the *tabaqât* books are present today, his *Aḥkām al-Qur'ân* has been an important source of reference for those who have been writing for the first time. In fact, *Aḥkām al-Qur'ân* is a kind of interpretation; it can be considered as a study of the kind of thematic interpretation. The works of this kind are written in order to explain rules (*aḥkām*) mentioned in the Qur'ân. However, a false judgment that arises here is that the interpretation of *aḥkām* relate only to duty and transaction. However, in view of the reader's interpretation of *aḥkām*, it also shows the prophetic direction of his own writer. This situation manifests itself in al-Harrâsî's *Aḥkām al-Qur'ân*. His *ta'wîls*, which he practically made in support of the Shâfi'î sect and his belief, are in the coexistence of the Ash'arî – Shâfi'î in his age. This is a typical example of the religious structure desired to be established during the period. al-Kiyâ al-Harrâsî is a scholar who works as a teacher at the al-Nizâmiyya al-Madrasahs at a time when the Abbâsî state weakened and bowed to the Saljûqs. The Saljûqs were engaged in sectarian conflicts during this period. In particular, the Shī'a and Bâṭinî movements have presented a structure threatening the state. In contrast, the Saljûqs built an institution to represent the Sunnî understanding as well as the military measures: al-Nizâmiyya al-Madrasahs. In these al-madrasahs, the most important scholars of the age have made efforts to establish the belief of the Ahl al-Sunna. Vizier Nizâm al-Mulk activated these madrasahs to prevent the ideological and practical conflicts already prevalent

in the state before him and especially to prevent the occurrence of an event similar to Miḥna which was against Ash'ariyya. Within this structure, al-Harrāsī's point of view developed in *Aḥkām al-Qur'ān* sheds light on both the ages and gives an idea about the methodology of Islamic sciences.

In al-Harrāsī's *Aḥkām al-Qur'ān*, his methodology is open to various forms. While he was evaluating the *mandub*, it was his figurative command; so there was no punishment for its abandonment. This view is parallel to Ḥanafī's sunna line. It is in the axis of sunna that it is possible that the *'ām* can be allocated by the act of the prophet. But he has avoided expressing any positive or negative opinion on the subject of the appropriation with the syllogism of the *'ām*. In the understanding of al-Harrāsī's scientific understanding, *mutawātir* ḥadīth weight to abrogate the Qur'ān. However, it is not possible to abrogate like this by syllogism. While al-Harrāsī was evaluating the abrogate, he kept it separate from his home and told Shārī' that he could change the previous sentence in *naṣṣ*. The procedural wisdom that al-Harrāsī used in dealing with the Sakīfe event is also remarkable in his Ash'arī staidness. "Al-a'imma min Quraysh" ḥadīth is mentioned here, that the Imāms are in the sense that the recitation of Lām al-ta'rif is expressing *istighrāq*, that is to say, generality. Abū Bakr therefore, when the envoy said this to them, the anṣār did not oppose him. All these examples show the balance and the balance he gives to reason and revelation.

Considering that *ʿUmūm al-Belwā* is the evidence of *khābar al-wāḥid*, al-Harrāsī thinks that such ḥadīths cannot be used as evidence in the belief. In this way we find some examples of evaluating the ḥadīth of the *fāsiqs* put forward an authentic acknowledgment without evaluating the narrations and said that the ḥadīth of the *fāsiqs* could be accepted. However, this narrator has a tendency to accept the ḥadīth conditions. Or it should not be mentioned in the deeds *fāsiq*. It is not possible that an *ijmā'* that they made during the time of the scholars is destroyed in the next period. All of al-Harrāsī's evaluations of this process show that the sectarian work that has been made up to the time of the day is now being tried to be grounded. Although the name of al-Ghazālī is widely mentioned in the Ash'arī and Shāfi'ī methods, al-Harrāsī seems to have an idea in a systematic way, just like al-Ghazālī.

Apart from the procedural issues of al-Harrâsî, it is seen that *Aḥkām al-Qur'ân* also operates many theological issues in the Ash'arî system. al-Harrâsî has made many theological assessments of the existence and unity of Allāh around ḥudūth demonstration. In the Qur'ân, Allāh commanded man to think and obey by looking at a world. This, in turn, points to the invalidity of the saying of not approaching the books in a rational way, that is, the Salafî discourse. According to al-Harrâsî, the most important basis in the ḥudūth is that the substance and the accidents are created later. Once a person understands the existence of any object or event, all the other things are self-evident. Allāh intervenes in this world as a constant creative actor. Also *tasalsul* is impossible. So, as philosophers claim, there is no sense of god that does not intervene in the world.

In the examples that al-Harrâsî expresses his or her theological understanding, his approach to livelihood has an original appearance. Allāh gives the sustenance of mankind, but not in a collective manner at once. It connects people to their work. So, when a person works, he sees that he gets his labour back. This leads to the idea that man actually "leads to good results". Human beings understand that with these intellectual inferences, good works in the world will lead to good results in the hereafter. This evaluation of al-Harrâsî is a sociological ta'wîl example.

Many other theological assessments are beyond the scope of these statements in al-Harrâsî's *Aḥkām al-Qur'ân*. Although Harrâsî's views, the place of Ash'arî and Shâfiî line, it should be kept in mind that al-Harrâsî is an important member of his age.

GİRİŞ

Kelâm tarihinde Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) müstesna bir yeri bulunmaktadır. Kelâma getirdiği yenilikler ile bu ilmin mütekaddimûn ve müteahhirûn olarak ikiye ayrılmasında belirleyici olmuştur. Onun bu etkinliği, devrinde meydana gelen olayların yakînen müşahede edilmesi ve anlamlandırılmasında kendisi dışındaki faktörlerin görülmesini zorlaştırmıştır. Bu görünmeyenler içerisinde kendisinin maiyyetlerinde bulunduğu Selçuklular ve devrinde bulunan diğer ilim adamları da bulunmaktadır.

Gazzâlî'nin bulunduğu zaman diliminde Selçuklular Şîî-Bâtînî akımlara karşı bir devlet politikası olarak ilmî faaliyetler yürütme kararı almıştır. Bu düşüncenin sonucunda kurulan Nizâmîye Medreseleri o devrin dinî yapısını etkileyen entelektüel bir yapıya sahiptir. Şüphesiz bu durum sadece bir kişiye hasredilebilecek bir şey değildir. Gazzâlî gibi birçok âlim bu medreselerde görev yapmış ve kendi dönemlerinde ehl-i sünnet inancının yerleşmesine katkı sağlamaya çalışmışlardır. Hiç kuşkusuz İlkiya el-Herrâsî de bu isimlerden birisidir. Bağdat Nizâmîye Medresesi'nde tıpkı Gazzâlî gibi İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) talebeliğini yapan¹ Herrâsî bulunduğu çağın önde gelen âlimlerinden birisidir.

Bir Eş'arî olarak değerlendirildiğinde de Herrâsî, önemli bir konumda bulunmaktadır. İbn Asâkir (ö. 571/1176) *Tebyinü Kezibi'l-Müfterî*'de Eş'arîleri beş gruba ayırmıştır: Birinci grupta İmam Eş'arî'nin çağdaşı olan meşhur arkadaşları, ikinci grupta Eş'arî'nin usûlüne uyup onun arkadaşları ile karşılaşanlar (ashabu ahab), üçüncü grupta ikinci gruptakilerle karşılaşmış onlardan ilim alanlar, dördüncü grupta İmam Eş'arî'nin basireti ile aydınlanmış olup ona tabî olan meşhur isimler, beşinci grupta ise dördüncü gruptakilerin bir kısmına yetişmiş, onlarla görüşmüş ve ilim için birlikte oturmuş insanlar bulunmaktadır.² İlkiya el-Herrâsî ve İmam Gazzâlî bu beşinci grubun içerisinde yer almaktadır.³ Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakât*'ında *Gazzâlî engin bir deniz; İlkiyâ yirtıcı bir aslan; Havâfî yakıcı bir ateştir* ifadesini kullanmaktadır.⁵ Kelâm tarihinde yeri bu şekilde belirginleşen Herrâsî'nin tanınması ve kelâmî yönünün belirlenmesi faydalı olacaktır.

¹ Herrâsî'nin, Gazzâlî'den sonra Cüveynî'nin en başarılı öğrencisi olduğu zikredilmektedir. Bk. Abdülkerim Ünalın, "Kiya el-Herrâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 126.

² Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Asâkir, *Tebyinu kezibi'l-müfteri fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1399), 188-331.

³ İbn Asâkir, *Tebyin*, 288, 291.

⁴ Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer el-Havâfî (ö. 500/1106), Cüveynî bu ifadeyi her üç öğrencisinin de münazara ve ilimde mahir olmalarından dolayı söylemiştir. Bk. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâi ebnâi'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. 6 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts., (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), I: 96.

⁵ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tâmî ve Muhammed el-Hülûv (Kahire: Matbaa İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihî, 1970), VI: 196.

1. HERRÂSÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

Tam adı *Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî et-Taberî el-Âmilî* olup *İlkiyâ el-Herrâsî* künyesiyle öne çıkan bu âlim fıkıh, kelâm, hadis, usûl ve cedel ilimlerinde ilmi ile temayüz etmiştir. Nişabur medresesinde ders alırken kendisinin her ilimde ezber yapmak için son derece gayretli olduğu aktarılmaktadır.⁶ Ayrıca hocalık yaparken de kendisinin oldukça tatlı bir üslubunun olduğundan bahsedilmektedir.⁷ 450/1058 yılında Taberistan'ın Âmil kentinde doğan Herrâsî Bağdat'ta ikamet ederek Nizâmîye Medreseleri'nde ders vermiştir.⁸ Şîî ve Bâtınî akımların o zamanda oluşturduğu sorunları çözmek üzere, Abbâsî halifesi Müstazhir-Billâh (1094-1117) tarafından bu medresede görevlendirilmiştir.⁹ Hocası Cüveynî'nin vefatından sonra da Nizâmîye Medreseleri'nde önemli bir konuma yükselmiştir.¹⁰ Brown, Gazzâlî ile ilgili yazmış olduğu makalesinde, Herrâsî'nin ölümünden sonra Selçuklu yetkililerinin Nizâmîye Medreseleri için bir öncü âlim aradıklarını ve ardından Gazzâlî'yi bulduklarını söylemektedir.¹¹ Bu açıdan Herrâsî'nin ölümünün devlet ve medrese açısından nasıl bir kayıp olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.¹² Herrâsî, 504/1110 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.¹³

İlkiyâ el-Herrâsî bulunduğu devir olarak siyasî birçok çalkantının yaşandığı bir ortamda hayatını sürdürmüştür. Abbasî devleti zayıflayarak Selçuklular'a boyun eğmiş; o da bu vaziyet karşısında iki devlet arasında arabulucu bir

⁶ Sübkî, *Tabakât*, 4: 281; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3: 286; Şakir Gözütok, "İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları, Nişabur Medreseleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010): 51-52.

⁷ Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 37: 330.

⁸ Abdülkerim Özeydin, "Nizâmîye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 189.

⁹ Ebrahim Moosa, *Ghazali the Poetics of Imagination* (London: The University Of North Carolina Press, 2005), 11.

¹⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 288-289; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 22: 82; Zehbî, *Siyer*, 9: 329.

¹¹ Jonathan AC Brown, "The Last Days of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World", *The Muslim World* 96 (Summer 2016), 89, erişim 13 Mart 2017, <http://www.ghazali.org/articles/19477119.pdf>

¹² Bu önemine binaen Herrâsî ikinci Gazzâlî ünvanıyla da nitelenmiştir. Bk. İsmail Ebâbekr Ali, "el-Medârisü'n-nizâmîyye fi'l-'asri'l-Selcûkî ve eseruhâ fi isrâi ve intişârî'l-Mezhebi's-Şâfîî" içinde, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu*, 19-21 Ekim 2011 Konya, ed. Ali Düz (Selçuklu Belediyesi Yay. Konya, 2013), 486.

¹³ İbn Hallikan, *Vefeyât*, 3: 289; 5: 149; Sübkî, *Tabakât*, 7: 281.

tavır göstermiştir.¹⁴ Selçuklular böyle bir ortamda Bâtınî etki ile de uğraşmıştır. Öyle ki Fâtımîler, Selçuklu hâkimiyetine engel olmak için açmış oldukları medreselerle insanların akîdelerini etkileyerek onları kendi tarafına çekmek istemiş; Selçuklular da onların bu çabasını engellemek için Nizâmiye Medreseleri'ni kurmuştur.¹⁵ Yine Herrâsî bu etkiyi savmak için görevlendirilen bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Herrâsî'nin hocaları arasında İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebü'l-Fadl Zeyd b. Salih el-Âmilî et-Taberî (ö. 491/1098), Ebû Alî el-Hasen b. Muhammed es-Saffâr (ö. 512/1118) bulunmaktadır.¹⁶ İbn Burhân Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Vekîl (ö. 520/1126), Ebu'l-Feth el-Bağdâdî (ö. 520/1125), İbn Tûmert es-Sanhacî (ö. 524/1130) de öğrencilerinden bazı isimlerdir.¹⁷

Her âlimin birçok eser yazmasına rağmen genelde maruf olduğu bir eseri bulunur ve o âlim bu eserle tanınır. Bu durum Herrâsî için de geçerlidir. Onun yazmış olduğu *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı günümüze ulaştıran en önemli eseridir. Ondan bahseden tabakât kitapları şu eserleri de ona atfetmişlerdir: *et-Ta'lik fi usûli'l-fikh*, *Levami'u'd-delâil fi zevâya'l-mesâil*, *Metâli'u'l-ahkâm*, *Nakz müfredâti'l-İmâm Ahmed*, *Telvîhu medâriki'l-ahkâm*, *Şifâu'l-müsterşidîn fi mebâhisi'l-müctehidîn*.¹⁸

2. KOYU BİR EŞ'ARÎ ve ŞÂFÎ MÜNTESİBİ OLARAK HERRÂSÎ'NİN DEĞERLENDİRİLMESİ

İtikadî ya da amelî mezhep farklılıkları, âlimlerin ilmî yorum ve te'villerinde etkili olan unsurlardan biridir. Herrâsî'nin yaşadığı dönem, çeşitli mezhep ve gruplarla mücadele açısından aktif bir dönemdir. Şia, Mu'tezile,

¹⁴ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Hicr, 1977), 12: 157.

¹⁵ Ahmet Ocak, "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies* 4/3 (2009): 1626, erişim 3 Nisan 2017, <http://www.turkishstudies.net/sayilar/sayi16/ocakahmet1356.pdf>

¹⁶ Sübkî, *Tabakât*, 3: 249; 5: 232; Zehebî, *Siyer*, 19: 350

¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3: 117; Sübkî, *Tabakât*, 6: 109.

¹⁸ Sübkî, *Tabakât*, I/ 414; V/ 233; Mustafa b. Abdillâh Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1409), 1: 423; Ömer Rıza Kehhâle, *M'ucemu'l- müellifin terâcimu musannifi'l-kütübî'l-'Arabî* (Dimeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1380/1961), 5: 220.

Bâtînî ve Kerrâmîlerle mücadele edildiği gibi Hanefî-Şâfiî, Hanbelî-Eş'arî, Eş'arî-Mâtürîdî mücadelesine dair izler de görmek mümkündür.¹⁹ Bu mücadelede bilhassa Eş'arî-Mâtürîdî çekişmesi entelektüel düzeyde kalmış, halka inmemiştir.²⁰ Bu entelektüel ayrılıklarda ise Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler tarafından yapılan tefsirler daha düzeyli ve aradaki farklılıkların fazla olmadığı bir şekilde cereyan etmiştir. Her iki mezhep de eleştiri eksenlerine başta Şia, Bâtîniyye ve Mu'tezile olmak üzere diğer ehl-i sünnet dışı grupları koymaya gayret göstermişlerdir.²¹

Herrâsî'nin, *Ahkâmü'l- Kur'ân*'ında çizdiği kelâmî perspektif, Mu'tezilî ve Hanefî (Mâtürîdî) ekollerinin görüşlerinin geçersizliği üzerine kurgulanmıştır. Herrâsî'nin, Şâfiî geleneği önceleyen bir âlim olduğu bilinmektedir. Bu tavrında onun daha çok amelî olarak diğer mezheplerle ihtilafı göz önünde olsa da, itikadî açıdan kendisinde bir Eş'arî tarafgirliği de görülmektedir. Çünkü o dönemde Şâfiîlik ve Eş'arîlik ayrılmaz iki parça şeklindedir.²² Onda görülen bu tarafgirliğin altında Selçuklular'ın veziri Amidülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064) zamanında Eş'arî olanlara karşı girişilen bir *mihne*²³ olayının reaksiyonunun yatması muhtemeldir. Kündürî, kaynakların farklı değerlendirmelerine göre Mu'tezile mezhebine mensup olup amelde Hanefîdir.²⁴ Kündürî, Sultan Tuğrul'dan bid'atçilere karşı mücadele için izin almış; ardından halifeyi yanlış bilgilendirerek bu bid'atçı gruplara Eş'arîleri de katmıştır. Bu durum zamanla genişleyerek Ebû Sehl el-Muvaffak, İmam Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve İmamü'l-Haremeyn el-

¹⁹ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları* (İstanbul: İz Yay., 2007), 215-365; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti* (İstanbul: TATAV Yay., 2002), 51-112.

²⁰ Kara, *Büyük Selçuklular*, 334.

²¹ İshak Özgel, "Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlmi ve Müfessirler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 35-36, erişim 1 Nisan 2017, http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1915211180_0502020387.pdf

²² Şevkî Dayf, *Tārîhu'l-edebi'l-'Arab 'asru'd-düve'l-ve'l-imārât* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990), 6: 110; Kara, *Büyük Selçuklular*, 231.

²³ Bu mihne olayı Mu'tezile'nin başını çektiği mihne hadisesi ile karıştırılmamalıdır. Dönemsel olarak farklı zamanlara tekabül eden ikinci mihne'de takibata uğrayan Eş'arîler olmuştur.

²⁴ Abdülkerim Özaydın, "Kündürî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 555.

Cüveynî gibi isimlerin tutuklama emirleriyle devam etmiştir. Cüveynî bu tutuklamadan ancak Hicaz'a kaçarak kurtulmuştur.²⁵

Eş'arîlerin başlarına gelen bu mihne olayı vezir Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) idaresi ile tersi bir duruma dönüşmüştür. Artık Eş'arîler devlet tarafından desteklenir bir durumdadırlar. Mihnenin verdiği ateşle Mu'tezilî fikirler her yönden reddedilmeye başlamıştır. Ancak şu kadar var ki Hanefîlik (Mâtürîdîlik) de bu anlamda içlerinde bulunan Mu'tezilîler nedeniyle hedef tahtasında olmuştur.²⁶ Bir yandan Ebû Hanîfe'nin amelî çıkarımları eleştirilirken diğer yandan da onun akla yaklaşımı ile Mu'tezilî akıl arasında irtibat aranmış ve Hanefîlerin eleştirilme odaklarından biri de bu olmuştur. Her ne kadar Eş'arî-Mâtürîdî çekişmesi tarih boyunca büyük ayrılıklar değil, hatta yakın birliktelikler meydana getirirse de ilkiya el-Herrâsî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında, hem bu fikri destekleyen hem de bu fikre karşı olan örnekler bulmak mümkündür.

Örneğin “De ki: Ey Kitap ehli! Ancak Allah'a kulluk etmek, O'na bir şeyi eş koşmamak, Allah'ı bırakıp birbirimizi Rab olarak benimsemek üzere, bizimle sizin aranızda müşterek bir söze gelin. Eğer yüz çevirirlerse: Bizim Müslüman olduğumuza şahid olun deyin” (Âl-i İmran 3/64) âyetinin tefsirinde, Herrâsî âyetteki *Allah'ı bırakıp birbirimizi Rab olarak benimsemek* kısmının, helal-haram kılmada nassın esas olduğuna işaret ettiğini; aksinin ise Yahudi ve Hıristiyanların yaptığı gibi din adamlarını ilah yerine koymak anlamına geleceğini ifade etmektedir. Ebû Hanîfe'nin hiçbir açık delile dayanmayan istihsanları da bu kabildendir. Yine Râfizîler'in imamlarını açık bir delil olmadan hüccet (otorite) kabul etmeleri de böyle bir yaklaşıma örnektir.²⁷ Bu anlamda Herrâsî'nin bu yaklaşımı Ebû Hanîfe'yi bir yandan nassları tamamen reddederek salt akılla hareket eden bir filozof şeklinde sunmakta; diğer yandan istihsan konusunda

²⁵ Ocak, *Büyük Selçuklular*, 85-91.

²⁶ Kara, *Büyük Selçuklular*, 238. Mu'tezile mezhebinin ekseriyeti amelen Hanefî'dir. Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş* (Ankara: Damla Yay., 2004), 136. Her ne kadar Hanefîlik amelî bir mezhep olsa da zamanla Hanefîliğin inanç yönüyle kastedilen Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini sistemleştiren Mâtürîdîlik olmuştur.

²⁷ İmâdüddîn b. Muhammed et-Taberî İlkiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 2: 288.

ona uyan Hanefîleri de geçersiz bir taklitle imamlarına bağlanan ve akıllarını hiç kullanmayan Râfizî benzeri bir gruba benzetmektedir.

Herrâsî'nin, her ne kadar Hanefîliği eleştiren aşırı yorumları olsa da eserinin bazı yerlerinde insafî elden bırakmayarak Ebû Hanîfe'yi destekler sözler de sarf etmiştir. Örneğin fetret ehlinin durumundan bahsederken, mesela Cezayir ehli İslâm'ı duyar duymaz Müslüman olurlarsa geçmişte olan halleri için onların bir sorumluluğunun bulunmadığını; çünkü İslâm daveti ulaşmadan azabın aklen gerçekleşmeyeceğini söylemektedir. Ardından Ebû Hanîfe'nin bu fikrin karşısında olduğunu, bunu duyan birinin Ebû Hanîfe'nin bu meselede Mu'tezilî olduğunu vehmedebileceğini söylemektedir. Fakat sonradan Ebû Hanîfe'nin bundan uzak olduğunu, fukaha nazarında fetret ehlinin konumu hususunda böyle bir anlayışın olduğunu söyleyerek Ebû Hanîfe'yi zayıf da olsa savunmaktadır.²⁸ Böyle bir yaklaşım, her ne kadar tam bir savunu olmasa da en azından mezhebî tarafgirliğin ilmî bakışa engel olmadığına dair bir örnek kabul edilebilir.²⁹ Herrâsî'nin Ebû Hanîfe'yi değerlendirmesi açısından Herrâsî'nin, yaşadığı çağda Hanefî-Mu'tezilî etkisini bir birliktelik olarak değil de iki ayrı düşünceyi benzer sonuçlara varması şeklinde anlamak daha doğru olacaktır.³⁰

3. HERRÂSÎ'NİN İSTİDLÂL ANLAYIŞI VE USÛL KONULARINDAKİ YAKLAŞIMI

Herrâsî'nin usûlle ilgili tartışmalarda kendine has bir çizgisi olduğu ve tercihlerde bulunduğu görülmektedir. Örneğin *menduba* bakışı konusunda klasik Şâfiî çizgiden uzaklaşarak Hanefîlere yakın bir tercihte bulunduğu görülmektedir. Mendup, *Şar'î'in kesnik olmaksızın mükelleflerden istediği şeydir*.³¹ Usûl âlimleri bu konuda yani mendubun hakiki mi yoksa mecazî bir emir mi olduğu

²⁸ Herrâsî, *Ahkâm*, 4: 252.

²⁹ Mevlâ el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hayyân, "Ahkâmü'l-Kur'an İlmî: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma", trc. Mustafa Şentürk v.dğr., *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013): 491 erişim 13 Mart 2017, <http://www.islamhukuku.com/Uploads/Sayilar/islam%20hukuku%20dergisi%2022428.pdf>

³⁰ A. Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011/1), 24-25, erişim 21 Mart 2017, <http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruifd/article/view/5000007641>

³¹ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh ve hulâşatu ta'rîhi't-teşrîc* (Mısır: Matbaatü'l-Medenî, 1375/1956), 106.

hususunda tartışmışlardır.³² Herrâsî bu konuda Hanefîler gibi düşünerek mendubun mecazî bir emir olduğu kanısındadır. Bu konuyu örneklendirmek gerekirse, “Eğer ümmetime zorluk olmayacağını bilmeseydim her namazda misvak kullanmalarını emrederdim”³³ hadisini değerlendirirken bunun hakiki bir emir olmayıp mecazî bir anlam ifade ettiğini; aksi takdirde misvakı terk etmenin günah olması gerektiğini söylemiştir. Şâfiîler de mendubun terki konusunda bir ikâbın olmadığını söylemişler ama burada karîne aramışlardır. Bir karîne söz konusu olursa yani emir, nehiy gibi bir husus varsa mendubta vacibin bir kısım hükümleri geçerli olur. Yani terki konusunda ikâb bulunabilir. Bu da mendubun hakiki bir emir olduğuna işaret etmektedir.³⁴ Bu değerlendirmeden Herrâsî'nin istidlâl açısından mendub-sünnet çizgisini te'vil kabilinden kullanarak bir genişlik ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Herrâsî'nin usûlle ilgili bir başka değerlendirmesinde, yine Eş'arî kelâm anlayışının temelleri görülmektedir. Usûl âlimleri *kendisine istağrak (genellik) ifade eden lam-ı tarif (الاستغراقية) gelen cemilerin umum ifade edip etmemesi* konusunda, bu tür lam-ı tariflerin istağrak ifade edip mücmel olduklarını düşünmektedirler³⁵. Kendisi de bu fikirde olan Herrâsî, bunun temellendirilmesinde kelâm açısından önem taşıyan Sakîfe olayındaki durumu kullanmıştır: Hz. Peygamber vefat ettiğinde Sakîfetü Benî Sâide'de (Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği yer) toplanan Ensar ve Muhacirlere Hz. Ebû Bekir “İmamlar Kureyş'tendir (el-eimme min kurayş)”³⁶ hadisini zikretmiş, Ensar da bu hüccete karşı çıkmamıştır. Çünkü buradaki cemî olan *el-eimme* kelimesinin başına gelen lam-ı tarif, mücmel olup istağrak ifade etmektedir. Bu anlamda Ensarın halifelik iddiası reddolunmuş ve onlar da buna yani Hz. Ebû Bekir'in halifeliğine razı olmuşlar-

³² Hanefîler ve bir kısım Şâfiîler mendubun mecazî bir emir olduğunu; Mâlikîlerin Cumhuru, Hanbelîler ve Şafîîlerin büyük çoğunluğu ise mendubun hakikî bir emir olduğunu düşünmüşlerdir. Bk. Bedruddin Muhammed b. Behâdir ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muhîṭ fî usûli'l-fîkh* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye), 1988, 1: 286.

³³ Müslim, “Tahare”, 252.

³⁴ Usâme Hasen er-Rabâba'a, *Usûlü'l-fîkh inde'l-İmâm İlkîyâ el-Herrâsî* (Ürdün: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2006), 50-51.

³⁵ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, 2: 184.

³⁶ Buhârî, “Menâkıb”, 2; Müslim, “İmâret”, 4.

dır.³⁷ Herrâsî'nin bu konudaki fikri ehl-i sünnet'in imamet konusundaki kabul ve sıralamasının temelleri konusunda önemli bir fikir vermektedir.

Herrâsî, cumhurla aynı görüşte olarak âmm olan bir lafzın Nebî'nin yapmış olduğu bir fiile işaret eden hadis ile tahsis edilebileceği kanısındadır. Burada Nebî'ye has olan durumlar (dörtten fazla evlilik, peş peşe oruç, teheccüd namazı gibi) bu tahsis içerisinde değerlendirilmemeli; ümmeti ilgilendiren konularda yaptığı tahsislerin geçerli olduğu bilinmelidir. Örneğin “Zina eden erkeklerle zina eden kadınların her birine yüz değnek vurun...” (en-Nûr 24/ 2) meâlindeki âyet hem muhsan hem de muhsan olmayanlar için geçerlidir. Hz. Peygamber Mâiz'i recmederek³⁸ bu âyeti muhsanlara tahsis etmiştir.³⁹

Herrâsî, âmm lafzın kıyas ile tahsisi noktasında *tevakkuf* etmiştir. Bu konuda sahabede örnekler bulunduğundan bunu reddetmemiş, ama eldeki veriler zan ifade ettiğinden kabul de etmemiştir. Hocası Cüveynî de bu görüşte olup maksadının kıyası kitabın önüne almak olmadığını belirtmiştir.⁴⁰ Buradan da Herrâsî'nin akla ve kıyasa verdiği önem anlaşılmaktadır.

Herrâsî, neshin varlığını kabul etmiştir. Onun bu konuda hepsi sıralı olmasa da belli şartlar öne sürdüğünü görmekteyiz. Örneğin nâsih mensuhtan ayrı olmalı ve ondan sonra gelmelidir. Şart, sıfat ve istisnalar nesh değil, tahsisdir. Herrâsî'nin neshe verdiği örnek de “Onları (o kadınları) ölünceye kadar ya da Allah onlara bir yol kılincaya kadar evlerinizde tutun” (en-Nisa 4/ 15) âyettir. Bu âyetteki ikinci kısım, birinci kısma muhalif olup ikinci kısım nâsih, birinci kısım mensuhtur.⁴¹

Herrâsî, mütevatir sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği görüşündedir. Buna katılmayanları eleştiren Zerkeşî, Herrâsî'den naklen “büyüklerin ayaklarının sürçmesi değerlerine göredir; kendi hatasını söyleyenin değeri yücelir” sözünü

³⁷ Rabâba'a, *Usûl*, 56-57.

³⁸ Buhârî, “Hudûd”, 25; Müslim, “Hudûd”, 22.

³⁹ Rabâba'a, *Usûl*, 76-77.

⁴⁰ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikih*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1978), I: 276.

⁴¹ Rabâba'a, *Usûl*, 56-57.

nakletmektedir.⁴² Buna göre Herrâsî bu fikre katılmayanları tatlı bir üslupla eleştirmektedir.

Ancak Herrâsî'ye göre kıyas ile nesh caiz değildir.⁴³ Yani nass olmaksızın bir icthad meselesi olarak âyetlerin te'vili mümkün değildir. Bu bakış da Bâtınî ve bid'atçı akımlara karşı konulmuş bir kaidedir.

Herrâsî'nin nesh ile ilgili görüşlerinin Gazzâlî'nin bu konudaki görüşleri ile birebir örtüştüğü ama Gazzâlî'nin, Şâfiî mezhebinin usûlünde daha etkili sayıldığı görülmektedir.⁴⁴

Herrâsî'nin umûmü'l-belvâ konusunda hadisleri iki kısma ayırdığını görmekteyiz:

- 1) Herkesin bilmesi gereken kısım,
- 2) Âlimlerin bilmesi ve halka anlatması gereken kısım.⁴⁵

Herrâsî'ye göre haber-i vâhid, umûmü'l-belvâda kabul edilir.

Eğer hadisi şerifler sıfatlar gibi müteşâbih babından ise bunların mana olarak nakli sahih olmaz; lafzen aktarılmalıdırlar. İbadet ifade eden (tahiyyât gibi) hadisler de mana olarak nakledilmezler. Bunlar dışındaki hadisleri nakleden âlim, lafız ve delâlet yönünden hadisi biliyorsa o zaman mana olarak nakli caizdir.⁴⁶

Hâricîler ve Râfizîler gibi yanlış bir akîdeye sahip olan insanların rivayeti mutlak olarak kabul edilir. Çünkü sahabe bu türden râvîlerin haberlerini kabul etmiştir.⁴⁷ Bu bakış açısı da tekfirin sınırları ve dini hoşgörüyü göstermesi açısından önemli bir kaidedir. Ancak Herrâsî rivayetlerin kabulü dışında kendisine göre fâsık olanların sözleriyle amel edilmemesi fikrindedir.⁴⁸

⁴² Bu sözün Arapça ifadesi şu şekildedir: هفوات الكبار على أقدارهم و من عد خطوه عظم قدره . Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 112.

⁴³ Rabâba'a, *Usûl*, 96.

⁴⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1988), I: 123-124; Sahip Beroje, "Gazzâlî'nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî'ye Muhalefeti", 900. *Vefat Yılında İmam Gazzâlî*, İstanbul, 7-9 Ekim 2011, (İFAV İstanbul 2012 içinde), 189, 193.

⁴⁵ Rabâba'a, *Usûl*, 101.

⁴⁶ Rabâba'a, *Usûl*, 104.

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 270, 540

⁴⁸ Herrâsî, *Ahkâm*, 4: 381.

Herrâsî'ye göre haber-i vâhid, doğruluğu kesinlik arz etmeyen haberdir ve hiçbir şekilde zarurî ilim ifade etmez. Eğer bu tür haberler zarurî ilim oluştursalardı Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsîlerin kendilerinden öncekiler hakkında verdikleri haberler de hüccet olurdu.⁴⁹ Böyle bir değerlendirme ile Herrâsî, hadisleri değerlendirirken râvi değerlendirmesine önem verdiğini göstermektedir.

Âlimlerin iki görüş üzerinden birisi üzerinde yaptıkları icmâdan sonra, onlardan sonra gelenler bu icmâa muhalif olarak üçüncü bir görüş ortaya koyamazlar.⁵⁰ Herrâsî'nin bu temel görüşünün ehl-i sünnetteki görüş birlikteliğini sağlamak açısından önemli bir temel ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Bir ilmî meselede uzlaşma sağlandığında artık onu bozmaya çalışmak, ilmen doğru olmadığı gibi bunun yapacağı tahribatta böylece önceden engellenmiş olmaktadır.

Önceki ümmetlerin icmânının bir hüccet olup olmaması konusunda Herrâsî tevakkuf etmiştir. Bu konuda Bâkılânî (ö. 403/ 1013) gibi düşünen Herrâsî, akli bir istidlâl ortaya koymuş ve “bu konuda aklın kabul ve red açısından eşit bir durumda bulunduğunu; iki caiz karşı karşıya geldiğinde sem' üzere tevakkuf edileceğini, burada da sem'in herhangi bir belirlemesi olmadığından bu konuda tevakkuf etmek gerektiğini” söylemektedir.⁵¹ Bu kaide Eş'arî bakışın nass üzere olan ağırlığına işaret etmekte ve ihtiyat payını ortaya koyan bir bakış açısı sergilemektedir.

Herrâsî'nin usûl ve kelâm konusunda dayandığı temel ilkeleri gösteren bu örneklerden sonra onun bu temeller üzerine bina ettiği kelâma dair bazı değerlendirmelerini göstermek, onun görüşlerinin anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

⁴⁹ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, 4: 244.

⁵⁰ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, 4: 540; Rabâba'a, *Usûl*, s.116.

⁵¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 718-719; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muhîṭ*, 4: 540; Rabâba'a, *Usûl*, 120.

4. HERRÂSÎ'NİN AHKÂMU'L-KUR'ÂN'INDAKİ BAZI TEOLOJİK DEĞERLENDİRMELERİ

Ahkâm tefsirleri, Kur'an'ın sadece amel boyutunu ele alan eserler olarak görülmüş ve bu yönüyle tarif edilmiştir.⁵² Oysa ahkâm tefsirlerinde müellifin inanç ve ibadet boyutuna dair izlenimleri de mevcuttur. Herrâsî'nin itikad/kelâma dair değerlendirmeleri çevrevesinde görülen Eş'arî temayülünü, yazmış olduğu *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde görmek mümkündür. Burada yapmış olduğu kelâma dair bazı değerlendirmelerini şu başlıklar altında zikretmek istiyoruz:

4.1. Hudûs Delili ve Etrafında Şekillenen Konular

Herrâsî'nin tefsirinde öne çıkan yönlerden birisi onun Allah'ın varlığına ve birliğine yönelik olarak ileri sürdüğü delillerdir. "İlahınız bir olan ilahdır" (el-Bakara 2/163) âyetinin tefsirinde *birliği (ittihad)* Allah'ın zatında, sıfatlarında bir olması, benzeri (misli) olmasının muhalliği, vücûhlarındaki birliği ve kâdemindeki tekliği olarak anlatılmaktadır. Bu birliği yani vahdaniyeti Allah kendisine sıfat olarak kendisi seçmiştir ki bu sıfat, Herrâsî'nin biraz önce değinilen kendi anlattığı manalara gelmektedir.⁵³

Ehl-i sünnetin te'vile bakışını ortaya koyan söyleminde Herrâsî'nin, Selefî bakışa tavır aldığını söylemek mümkündür. Örneğin, göklerin ve yerin yaratılışındaki ibretlere (el-Bakara 2/ 164) dikkat çekerken aslında tevhidin manasında, Allah'ın fiillerinin *bire* yani kendisine işaret ettiğini ve Allah'ın insanlara bununla istidlâlde bulunmalarını emrettiğini düşünmektedir. Bunun aksi yani Kur'an'dan bu tür istidlâllerde bulunmayanların Kur'an'ın bu yönünü nefyederrek ortadan kaldırdıklarını düşünmektedir.⁵⁴

⁵² Bk. Mevlüt Güngör, *Kur'an Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1996), 54; Cüneyt Eren, Muhammed Erbaş, *Kur'an İlimleri ve Tefsir İstilahları* (İstanbul: Katre Yay., 2008), 37; Mustafa Hocoğlu, "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010), 19.

⁵³ Herrâsî, *Ahkâm*, 1: 27; Hannân Muhammed Ahmed Muhammed Osmân, "Menhecü'l-İmâm İkiyâ el-Herrâsî et-Taberî el-Bağdâdî fi Kitâbi Ahkâmi'l-Kur'an" (Doktora Tezi: Omdurman İslamic University, 1430/2009), 434.

⁵⁴ Herrâsî, *Ahkâm*, 1: 27

Sani' olan Allah'a asıl delalet eden şey, hudûs delilidir. Ancak bu delili o, basit bir ibretten öte *cevher ve arazların hâdisliği* şeklinde düşünmektedir.⁵⁵ Hâdis olan varlıklar yaratılmaları açısından Allah'a muhtaçtırlar. Bir cismin hareket ve hareketsizliği dahi böyledir. Sakin duran cismin bu sakinliği ancak, Allah'ın yaratması ile gerçekleşmektedir. Ancak Allah dilerse bu hareketsizliği bozarak sakin bir cismi hareketli, hareketli bir cismi sakin kılabilir ki bu, peygamberlerin elinde zuhur ederse *mucize* olur ve bir tehaddî (meydan okuma) ifade eder.⁵⁶ Bu değerlendirmesiyle Herrâsî mucizelerin adiyât (birbirini takip eden, sebep sonuç ilişkisine dayalı işler) türünden olmayıp hârikulâde işler olduğu şeklindeki Eş'arî anlayışı hudûs delili ile birlikte ustaca ortaya koymuştur.

Herrâsî'nin hudûs delili ile birlikte ortaya koyduğu bir başka delil, teselsülün imkânsızlığıdır. Gecenin ve gündüzün peş peşe gelmesi ve bunun bir sünnet haline gelmiş olması, öncesi olmayan hâdisin muhal olmasından ötürü Allah'ın bunların yaratıcısı olmasına delâlet eder. Ağır gemilerin suda gitmesi, bulutların birçok suyu taşınması ve yağın yağmurla kurak toprakların hayat bulması gibi birçok örneği zikreden Herrâsî, bu örneklerin sonunda aklî bir çıkarımda bulunarak *zikredilen tüm örneklerden herhangi birinde âlemin hâdis olduğunu bilen kimse diğer tüm şeylerin de hâdis olup Allah'ın fiili sonucu gerçekleştiğini şüphe olmaksızın anlar* görüşündedir. Dünyada sıradan görülen şeylerin gerçekleşmesi birbirini gerektiren (vacip) türden şeyler değil; Allah'ın kudreti ve yaratması iledir.⁵⁷ Herrâsî'nin bu yaklaşımıyla, âlemin ezeliği fikrini ve sudûr nazariyesini iptal çabası içerisinde olduğu da söylenebilir. Filozofların sebep-sonuç ilişkisi içerisinde temellendirdikleri var oluşu kelamcılar, "Allah her şeyin yaratıcısıdır" (er-R'ad 13/ 16; ez-Zümer 39/ 62), "O her an bir yaratma üzeredir" (er-Rahmân 55/ 29) gibi ayetlerle yoktan ve sürekli kılmaktadır. Sudûr nazariyesiyle ifade edilen yaratmanın bir süreç ve oluş içerisinde gerçekleşmiş olduğu tezi kelamcılarca çok tehlikeli olarak görülmüştür⁵⁸. Herrâsî de bu etkiye cevap oluşturacak şekilde sebepliliğin ezeliğe yol açan söylemini, Allah'ın kudretine vurgu yaparak çözüme kavuşturmuştur.

⁵⁵ Herrâsî, *Ahkâm*, 1: 27; Muhammed Osmân, *Menhecü'l-İmâm*, 436-437.

⁵⁶ Herrâsî, *Ahkâm*, 1: 27.

⁵⁷ Herrâsî, *Ahkâm*, 1: 28-29.

⁵⁸ Fatih M. Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012/1): 25, 28-29.

Herrâsî'nin hudûs delili ile birlikte serdettiği bir başka kelâmî boyut, Allah'ın insanlar ve hayvanların yaratıcısı olduğu gibi aynı zamanda, onların kıyamete kadar sürecek rızıklarını sağlayan bir Yaratıcı (Rezzâk) da olduğudur. Onun bu Rezzâk sıfatı, insanlar ya da hayvanların rızıklarını bir seferde verip sonra onlardan alakayı kesmek şeklinde değildir. Böyle olsa insanlar kendilerini Allah'tan müstağni hissedebilirlerdi. Oysa Allah insanların kendisine ihtiyaç hissetmeleri için rızıkı yeterli ve belirli bir miktarda senelik olarak vermektedir. Bu noktada yine Allah insanların rızıkı için tevessül edecekleri ekip dikme gibi fiilleri de vermiştir ki insanlar bu fiillerle yaptıkları amellerin iyi ve kötü sonuçlar doğuracağını görürler. Böylece bu durum onlar için diğer hayır işlere yönelmek noktasında bir teşvik edici olur. Yine bu çalışma işi, meşakkatli işlerde uğraşarak insanların birbirlerine karşı derece sağlamalarında ve kendi içlerinde bir ahlâk oluşturmalarına da vesile olacaktır.⁵⁹ Herrâsî'nin bu değerlendirmesi, bir âlem düzeni göstermesi açısından oldukça orijinal bir görünüm arz etmektedir. Rızıkı senelik olarak değerlendirmesi ve ekip dikmeyi buna örnek olarak sunması tarım toplumunun rızka bakışını ve buradaki çalışmayı yansıtmaya açısından da sosyolojik bir görünüm arz etmektedir. Rızıkı bu şekilde değerlendirmesini Eş'arî kelâm sistemi içerisinde değerlendirdiğimizde Herrâsî'nin klasik Eş'arî anlayışın irade görüşü bağlamında rızıkı ele aldığı görülmektedir. Örneğin hocası Cüveynî Allah'ın mutlak iradesinden bahsetmekte ve insanın kendi fiilini yapmada değil; sadece kesb etmede etkisinin olduğu görüşündedir.⁶⁰ Bu anlamda Herrâsî de rızıkı Allah'a nispet etmiş; ama onu kazanmada insana ekip dikme gibi fiilleri yapmasının fayda sağlayacağını söylemiştir. Ama bu fayda fiil yönünden değil; yapılan fiillerin faydalı ya da zararlı sonuçlar doğuracağını göstermesi açısından dır. Kişi ekip dikmesinin sonucunu hasatta aldığı gibi iyi ya da kötü amellerinin sonucunu da ahirette alacaktır. Dolayısıyla bu bir anlam oluşturacak ve insanlar iyi işler yapmak isteyecektir. Böyle bir açıklama Eş'arîlerin kesb teorisinin tam bir örnekli tefsiri mahiyetindedir.

⁵⁹ Herrâsî, *Ahkâm*, 1: 29.

⁶⁰ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ- Ali Abdül'mün'im Abdülhamîd (Mısır: 1369/ 1950), 210.

4.2. Nübüvete Dair İzlenimler: Fetret Ehlinin Durumu

Herrâsî, “Biz bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz” (el-İsrâ,17/15) âyetini, tefsirinde değerlendirerek, katı bir Eş'arî tutumla bilhassa Mu'tezile'yi hedef alan bir tavırla *her ne kadar muhalifler kabul etmese de bu âyet sem' olmadan teklifin olamayacağı, resuller göndermeden insanların sorumlu tutulamayacağı, hüsn ve kubhun akılla bilinmeyeceği konusunda Ehl-i Hakk'ın (yani Eş'arîlerin) doğruluğuna işaret etmektedir* demiştir. Herrâsî'ye göre muhalifler vacipler, haramlar ve mübahlar konusunda sem' değil; akla önem vermişler ve akli öncelemişlerdir.⁶¹ Özellikle de Mu'tezile ona göre sem' gelmeden önce akıllarıyla helali haram, haramı helal sayan insanların mezhebidir.⁶²

Peygamber göndermenin vacip olduğu ve lütfa daha yakın olduğuna dair Mu'tezilî görüşü zayıf (kîl) bir lafızla zikreden Herrâsî, yine aklî bir çıkarımla şeytanın bu dünyada insanla birlikte olmasının insana yapılacak lütuftan uzak olduğunu ama vakıanın böyle olduğunu; dolayısıyla aklî bir vücûbun Allah'a isnad edilmesini mahzurlu görmektedir.⁶³ Ancak şu var ki Herrâsî, klasik Eş'arî anlayışa hakim olan “nakle önem verme” meselesinde aklî diye eleştirdiği Mu'tezile'yi, tıpkı onların yöntemiyle yani aklî yöntemle reddetmektedir. Bu da onun açısından dikkat çekici bir yöndür. Tefsirinin genelinde böyle yaklaşımlara rastlamak mümkündür.

4.3. İmamete Dair Bir Değerlendirme

Herrâsî'ye göre “Ey iman edenler! Aranızda dininden kim dönerse bilsin ki, Allah, sevdiği ve onların onu sevdiği, inananlara karşı alçak gönüllü, inkarcılara karşı güçlü, Allah yolunda cihad eden, yerenin yermesinden korkmayan bir millet getirir...” (el-Mâide 5/54) âyetinin, ehl-i sünnetin imamette kabulü olan sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetlerine delâlet ettiği görüşündedir. Allah, Kur'an'da bunları sevdiğini belirtmiş; yine bunlar Allah yolunda özellikle de mürtedlerle savaşmıştır. Bu, onların hilafetinin meşruluğuna delalet etmektedir.⁶⁴

⁶¹ Herrâsî, *Ahkâm*, 4: 249; Muhammed Osmân, *Menhecü'l-İmâm*, 436-437.

⁶² Herrâsî, *Ahkâm*, 3: 12.

⁶³ Herrâsî, *Ahkâm*, 4: 250.

⁶⁴ Herrâsî, *Ahkâm*, 3: 83.

Ayrıca Herrâsî'nin imamete bakışı ve ondaki tekfirin sınırlarını görmek açısından kendisine sorulan *Yezid b. Muaviye'ye lanet okumak caiz midir?* şeklindeki soruya verdiği cevap oldukça ilginçtir: *Bizim bu konuda tek bir görüşümüz vardır; o da Yezid'e lanet okumanın caiz olduğu şeklindedir.*⁶⁵ Oysa çağdaşı Gazzâlî'de bırakın Yezid'e, hayvanlara bile lanet okumak caiz görülmemiştir.⁶⁶ Bu yaklaşımla Herrâsî'nin katı tutumu ve Gazzâlî'nin tekfirin sınırlarını belirlemedeki konumu daha belirgin hale gelmektedir.

4.4. Herrâsî'nin Diğer Bazı Değerlendirmeleri

Şeytanın “beni yoldan çıkardığın için...” (el-Araf 7/ 16) şeklindeki ifadesinin anlamı, Allah'ın onu saptırması ve onda küfrü yaratmasıdır. Bu da kişinin fesadı istemesi, vâdi unutmaması ve bunun sonucunda Allah'ın o kişi hakkında dalâlet hükmünü vermesidir.⁶⁷ Bu ifadesinde hidâyet-dalâlet meselesinde hidâyeti ve delâleti yaratanın Allah; kesb edenin ise yaratıklar olduğu fikrini anlamaktayız. Burada sorumluluk sadece istekte olmakta, hidâyet ve dalâletin fâili ise sadece Allah'tır.

Aklî delilleri kullanmak ve taklidi ortadan kaldırmak Allah'ın emridir.⁶⁸

Teklîf-i mâ lâ yutâk (güç yetirilemeyi teklif) için “Allah bir kimseyi gücünün üstünde bir şeyle yükümlü tutmaz” (el-Bakara, 2/ 286) meâlindeki âyet delil olarak kullanılamaz. Bu âyet önceki âyetlerde geçen borçlar konusunda “şahitliğin ve hakkın gizlenmesi” şeklindeki kalbin amelini gösteren bir âyettir. Dolayısıyla Allah bunlar konusunda gücünüzün yetmeyeceği bir şeyle sizi sorumlu tutmaz. Küfür, nifak gibi kalbin amelleri de böyledir.⁶⁹

Müteşabihlerin te'vili vaciptir.⁷⁰

Herrâsî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında bu tür başka birçok kelâmî değerlendirme mevcuttur. Bu yönüyle Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* türü eserlerin kelâmcılar açısından göz ardı edilmemesi gerektiğine önemli bir örnek oluşturmaktadır.

⁶⁵ Sübkî, *Tabakât*, 7: 233. Abdülkerim Ünal, “İlkiya el-Herrasi ve Ahkâmü'l-Kur'an'ındaki Metodu”, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1990, 42; Ünal, “Kiyâ el-Herrâsî, 126.

⁶⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2: 449-450. Ünal, “İlkiya el-Herrasi”, 42-43.

⁶⁷ Herrâsî, *Ahkâm*, 3: 133-134.

⁶⁸ Herrâsî, *Ahkâm*, 1: 8.

⁶⁹ Herrâsî, *Ahkâm*, 1: 271.

⁷⁰ Herrâsî, *Ahkâm* 2: 277-279.

SONUÇ

İslâmî ilimler tarihinde klasik olarak değerlendirilen eserlerin yazarları, yazmış oldukları eserler açısından hem devirlerini hem de devirlerinden sonraki dînî inanç ve yaşantıyı etkilemişlerdir. İlkiyâ el-Herrâsî de böyle bir âlim olup devrinde oluşan Eş'arî ve Şâfiî yapıyı yansıtan ve çağını aydınlatan bir isimdir.

Mezhepler tarihi açısından Herrâsî'nin yaşadığı dönem hem Bâtınîler hem diğer Şîî grupların propaganda faaliyetlerinin ön planda olduğu bir yüzyıldır. Bu anlamda Herrâsî'nin Eş'arî-Şâfiî yapıyı destekler bir görünüm arz etmesi anlaşılabilir bir meseledir. Kelâm tarihi açısından belirleyici bir konumda bulunan Gazzâlî de devrinde oluşan bu devlet politikasına göre hareket ederek felsefî grupları ve bid'at mezhepleri eleştiri eksenine yerleştirmiştir. Herrâsî'nin nezdinde görülen şey de tıpkı Gazzâlî gibi kendi mezhebi yapısını, devirlerine kadar gelişen usûlü yayarak kitaplaştırması; ayrıca Kur'an'ın tefsiri ile de bu usûlü pekiştirmesidir. Onun âmm lafzın tahsisinde ya da nesh anlayışında *Bâtinî etkiyi* ya da *imama dayalı* bir anlayışı reddetmeye çalıştığı; sık sık da Eş'arîliğin te'vil ve imamet anlayışını yansıtan örnekler ortaya koyduğu görülmektedir. Elbette o zamanın bir devlet projesi olan *Nizâmiye Medreseleri*'nde görev yapıyor olması kendisinde görülen mezhebî taassubun kökenlerine işaret etse de genel anlamda eserinde ilmî bir üslup ve insafî değerlendirilmelerle hareket ettiği görülmektedir.

Herrâsî'nin yazmış olduğu tefsirinde kelâm açısından en çok işlediği konu ulûhiyet ve isbât-ı vâcib konuları olmuştur. Ancak bu konuda belki Gazzâlî'den farklı olarak ona dair göze çarpan hususlardan biri, eleştiri açısından hedef kitlesinin filozoflar değil de Mu'tezile gibi bid'at fırkalar ve Hanefî inanç sisteminin yani Matûrîdîliğin Eş'arîlikten ayrıldığı yerlerdir. Bu da onun, eserinde kasıtlı davrandığı ya da filozofların görüşlerinden fazlaca haberdar olmadığı izlenimini akla getirmektedir.

Herrâsî, genelde İslâm bilim tarihi özelde de kelâm tarihi açısından önemli ve öncü isimlerden biridir. Eserlerinin birçoğunun el yazması olması belki tanınmasında engelleyici bir faktördür ancak mevcut eserleri ve hakkında yapılan çalışmalar nezdinde dahi usûl ve kelâmda olan mahareti öne çıkarmakta-

dır. Onunla ilgili yapılacak yeni çalışmaların Eş'arilik tarihi açısından önemli noktaları aydınlatacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Ali, İsmail Ebî Bekir. "el-Medârisü'n-nizâmiyye fi'l-'asri'l-Selcûkî ve eseruhâ fi isrâi ve intişârî'l-Mezhebi'ş-Ş'âfiî". *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu* içinde. 19-21 Ekim 2011 Konya. ed. Ali Düz. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013: 463-489.
- Beroje, Sahip. "Gazâlî'nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî'ye Muhalefeti". *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî*. 7-9 Ekim 2011. 187-209. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012
- Brown, AC Jonathan. "The Last Days of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World". *The Muslim World* 96 (Summer 2016): 89-113. Erişim 13 Mart 2017. <http://www.ghazali.org/articles/19477119.pdf>
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *el-Burhân fi usûli'l-fîkh*. 2 cilt. thk. Abdulazîm ed-Dîb. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1978.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâtî'l-i-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ- Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: 1369/ 1950.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arab 'asru'd-düve'l-ve'l-imârât*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990.
- Eren, Cüneyt ve Muhammed Erbaş. *Kur'an İlimleri ve Tefsir İstilahları*. İstanbul: Katre Yayınları, 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- Gözütok, Şakir. "İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medresele-ri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010): 33-64.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'an Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1996.
- Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfu'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409.
- Hallâf, Abdülvehhâb, 'İlmu usûli'l-fîkh ve hulâşatu ta'rîhi't-teşrî', Matbaatü'l-Medenî, Mısır, 1375/1956.
- Hayyân, Mevlâ el-Hasen b. el-Hüseyn. "Ahkâmü'l-Kur'ân İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma". trc. Mustafa Şentürk v.dğr., *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013): 457-491. Erişim 30 Mart 2017.

<http://www.islamhukuku.com/Uploads/Sayilar/islam%20hukuku%20dergis i%2022428.pdf>

- Herrâsî, İlkiyâ İmâdüddîn b. Muhammed et-Taberî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Hocaoğlu, Mustafa. "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi". Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Bekr. *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâi ebnâ'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. 6 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Hicr, 1977.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- Kehhâle. Ömer Rıza. *M'ucemu'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabî*, 15 cilt. Dimeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1380/1961.
- Köksal, A. Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011/1): 5-44. Erişim 21 Mart 2017.
<http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruifd/article/view/5000007641>
- Muhammed Osmân, Hannân Muhammed. "Menhecü'l-İmâm İlkiyâ el-Herrâsî et-Taberî el-Bağdâdî fi Kitâbi Ahkâmi'l-Kur'an", Doktora Tezi, Omdurman İslamic University (Sudan), 1430/2009.
- Moosa, Ebrahim. *Ghazali the Poetics of Imagination*. London: The University Of North Carolina Press, 2005.
- Ocak, Ahmet. "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri". *Turkish Studies* 4, no. 3 (2009): 1622-1647. Erişim 3 Nisan 2017.
<http://www.turkishstudies.net/sayilar/sayi16/ocakahmet1356.pdf>
- Ocak, Ahmet. *Selçuklular'ın Dini Siyaseti*. İstanbul: TATAV Yayınları, 2002.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33: 188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kündürî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 554-555. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Özgel, İshak. "Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlmi ve Müfessirler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 2 (2005): 31-51. Erişim 1 Nisan 2017.
http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1915211180_0502020387.pdf

- Rabâba'a, Usâme Hasen. *Usûlü'l-fıkh inde'l-İmâm İlkiyâ el-Herrâsî*. Ürdün: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2006.
- Sübki, Tâceddin. *Tabakâtü's-Ş'afi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tâmî ve Muhammed el-Hülûv. 6 cilt. Kahire: Matbaa İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihî, 1970.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. Ankara: Damla Yayınları, 2004.
- Ünalın, Abdülkerim. "İlkiya el-Herrasi ve Ahkâmü'l-Kur'ân'ındaki Metodu". Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1990.
- Ünalın, Abdülkerim. "Kiya el-Herrâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 126. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*. 23 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Behâdır. *el-Baħru'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*. 6 cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1988.