

İSLAM'IN YERELLEŐTİRİLMESİNE TEPKİ OLARAK ENTELEKTÜEL MİLLİYETÇİLİK: HANEFİLİK ÖRNEĞİ

Őaban Ali DÜZGÜN*

Özet

İlk fetihler sırasında İslam, farklı kültür ve inançtan halkların yaşadığı coğrafyalara taşındı. Buralarda ortak İslam kimliği yaratılmakla birlikte, zamanla dinin Hicaz merkezli yorumundan farklı anlayışlar ortaya çıkmaya başladı. Bu anlayışlar daha çok Türk ve İran coğrafyasında ortaya çıkan entelijansiyanın kendilerini ifade etme imkânı buldukları Mu'tezile ve Hanefilik gibi mezhepler tarafından geliştirildi. Bu mezheplerin Hicaz ekolünden farklılığı milliyet temelden daha çok zihniyet temelinde kendini gösterdiğinden, bu olguyu Entelektüel Milliyetçilik olarak adlandırmak daha uygun görünmektedir. Bu çerçevede elinizdeki yazı, İslam'ın ilk döneminde, İslam'a yeni katılan coğrafyaların Araplara tepkisi olarak mezhepleri *Entelektüel Milliyetçilik* çerçevesine alarak analiz etmekte ve özellikle Hanefiliğin bu açıdan yapısal tahlilini yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Entelektüel milliyetçilik, dinde evrensel ve yerel unsurlar, çoklu kimlikler, Hanefilik.

Abstract

Intellectual Nationalism As a Reaction to the Localization of Islam: the Case of Hanafite School

Religion creates multiple identities in diverse geographical and cultural milieu. On the lands surmounted by early warriors, Muslim met various cults and cultures. The people with these new elements did of course not easily submit themselves to the new comers and to their religion. Naturally novel identities came up with this new interconnection and interdependence. With its relation to these cultures, Islam created different identities that have common religious values as all Muslims have on the one hand, but carried distinct cultural and local traits on the other. These distinct characters are mostly Turkish and Per-

* Prof. Dr., duzugun@ankara.edu.tr

sian who created Muslim intelligentsia in Islam which I call intellectual nationalism, the representation of intellectualism in the hands of different nations. That means in the classical period long before nationalism emerged in the West, religious schools had sui generis intellectual nationalists in their resistance to Arabs. The following essay canvasses these multiple identities and presents an analysis of the resistance of universal elements within Islam against locals.

Key Words: *Intellectual nationalism, universals and locals in religion, multiple identities, Hanafites.*

Giriş

İnsanların yaşadığı coğrafya ve kültür, din yorumlarında belirleyici role sahiptir. Hatırlanacağı üzere İbn Haldun, ulusların dini anlama ve yorumlamalarında ve buna dayalı medeniyet tasavvurlarında, coğrafyanın ciddi bir role sahip olduğunu söylemekte ve medeniyet kuran milletlerin Akdeniz havzasından çıkmış olması örneğinden hareket ederek bu iddiasını kuramsallaştırmaktadır. Bu teze dayanarak İslam'ın bir medeniyet olarak gelişmesinde Araplardan daha çok Acemlerin (Türk ve İranlılar) rol oynadığını ilk kez dile getiren de İbn Haldun'dur. Dinlerin göç ettikleri topraklardaki kültürlerle işbirliğine girerek serpildiği ve medeniyet kuracak bir olgunluğa eriştiği gerçeğini de dikkate aldığımızda, İbn Haldun'un tezinin tarihsel olarak da doğrulandığını görürüz. İslam medeniyetinin serpilip geliştiği topraklar, kendi kültürüne uygun bir İslam algısı geliştirmiş, çoğu zaman bu gelişme Kur'an'ın yorumunu tek tipleştirmeye ve Arap coğrafyasının kültürünü dinselleştirmeye çalışan bir zihinle mücadele vererek kendini ortaya koyabilmiştir.

Entelektüel Milliyetçilik Kavramsallaştırması

Entelektüel milliyetçilik, etnik temelli milliyetçiliğin henüz ortaya çıkmadığı zamanlara ilişkin bir tanımlamadır. Bu tanımlamayı, mezhepler etrafında kümelenen düşünce birlikteliğini açıklamak için kullanıyoruz. Entelektüel milliyetçilik öncelikle bir zihniyet tanımlaması olmasına rağmen, etnisiteyle de irtibatlıdır. Önce Mu'tezile ardından Hanefilik, bu tür bir milliyetçiliğin adresi olmuştur.

Meşhur âlim Süfyan b. Uyeyne'nin "Kûfe'de her şey yolunda giderken üç köle çocuğunun (*mevâlî*) düzeni bozduğu" sözü, etnisite temelinde okunması gereken bir sözdür. Uyeyne, bu köle çocukların başında Ebu Hanîfe'yi

saymaktadır. Ebû Hanîfe'nin bozgunculuğuna gösterdiği gerekçe; onun akla ve serbest düşünceye yaptığı vurgudur. Zira akla yapılan vurgu, Arapları temsil eden Hicaz ekolüyle, Arap olmayan unsurların temsil mekânı olan Irak/Kûfe ekolleri arasındaki en belirgin özelliktir. Ama gözden kaçırılmaması gereken nokta, Uyeyne'nin Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunurken kullandığı ikili referanstır: Hem akılcılığı hem de Arap olmayışı. Dolayısıyla entelektüel milliyetçilik olarak kavramsallaştırdığımız ilk dönem mezhep hareketlerinin bu iki boyutu belirleyici faktör olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Bu kavramsallaştırma, etnik yapıların ve coğrafi unsurların zihniyet üzerinde etkisi olduğunu kabul etmektedir.

Kabile kültürünün hâkim olduğu Arap toplumunun yeni fethedilen topraklardaki kültürlerle ilişkisi, entelektüel milliyetçiliği tetikleyen unsurların başında gelmektedir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından Kureyş yahut Arap kimliğinin birincil kimlik olarak öne çıkarılarak İslam'ın Arap kimliğinin yanında alt kimliğe dönüştürülmesi ve fethedilen coğrafyalarda Arap olmayan kimliklerin *mevâlî* (köle kökenli) olarak adlandırılarak ikinci sınıf görülmesi, başta Türkler ve İranlılar olmak üzere Arap olmayan unsurlarda böyle bir refleksin gelişmesine sebep olmuştur. Kureyş'in dili, kültürü ve siyasal otoritesinin yüceltilmesi, Kureyş'ten olmayan diğer Arapları da bu tepkinin doğal müttefiki haline getirmiştir.

Kur'an'ın, "*Muhammed ölse yahut öldürülse gerisin geriye eski inançlarınıza mı döneceksiniz?*" (Âl-i İmrân 3.144) uyarısı, Arapların evrensel bir davranış koduna kolay kolay ulaşamayacağı, Peygamber'in vefatından sonra eski davranış tarzlarına geri dönme çabası içinde olacakları yönünde bir gelecek okumasıdır. Malesef, Arapların geriye dönüşü, birçok alanda vuku bulmuştur. Kureyş'i merkeze alan dinî ve siyasî yapılanma, bu geri dönüşün en acı sonuçlar doğuran alanlarıdır. Hz. Ebu Bekir döneminde devlete (Kureyş'e) zekât vermeyi reddedip, zekâtı kendi fakirlerine dağıtmakta direnen Malik b. Nüveyre ile Muaviye'yle barışa oturan Ali'ye isyan bayrağı açan Haricilerin ortak paydası, Kureyş karşıtlığından başka bir şey değildir. Kureyş'in hem dil hem kültür hem de siyaset olarak diğer kabile ve milletler (*şu 'ûb*) üzerindeki tahakkümüne karşı geliştirilen tepkiyi engellemeye çalışan Kureyş, olayları dinsel bir kavramsallaştırmaya uğratmış ve Kureyş'e zekâtını vermeyeceğini söyleyen Malik b. Nüveyre'nin kabilesinin dinden döndüğü söylenerek, üzerlerine gönderilen ordunun hareketine dinsel bir meşruiyet sağlanmıştır. Siyasal bir isyana girişen

Haricilerin tutumunu değerlendiren ulemanın kullandığı dil de, aynı şekilde, krizi siyasal değil dinsel bir sorun olarak takdim etmiştir. Klan, kabile, şeflik gibi sosyal ve siyasal gelişim aşamalarının Arap toplumundaki formlarından biri olan Kureyş'i yücelterek ona siyasal, kültürel ve dinsel merkezîyet kazandırmaya çalışan âlimler, bu tutumlarıyla rasyonel bir siyaset teorisi geliştirme imkânını da ortadan kaldırmışlardır.

Kabile tahakkümünden insanları özgürleştirmeye çalışan Hz. Peygamber'in mirası, bu kabile mantığıyla tersine çevrilmiş ve insanları Kureyş'e mahkûm eden bir söylem geliştirilmiştir. Bu söylem, kendine Kur'an'dan destek bulmakta zorlanınca hadis uydurma yoluna başvurmuş ve hilafeti Kureyş'e tapulayan bir konformizm (dinî ahkâmı mevcut siyasi yapının devamına hizmet edecek şekilde kullanma) yaratmıştır.

Arapların *Mevâli* ile mücadeleleri ve buna karşı Arap olmayan unsurların *şu'ûbiyye* hareketiyle tepkisi, Arapların bu yerli kültürlerle yaptıkları dayatmalara ve mikro-Arap milliyetçiliğine bir reddiyedir. Benzer şekilde Muvahhidûn devletinin kurucusu ve aynı zamanda Gazalî'nin de öğrencisi olan İbn Tümeirt'in, Kur'anı Berberî diline çevirtmesi ve Arapça ibadeti yasaklatmasına da yine Arapların kendi dışlarındaki kültürlerle tahakküm arzularının geri tepmesi olarak bakmak gerekir.

Yerele Karşı Evrenselin Mücadelesi

Dinde evrensel olan önce kendini bir yerellik içinde ifadelendirir. Öldürmeyeceksin, çalmayacaksın şeklindeki evrensel bir ahlak ilkesi, vahye konu olduğu zaman, kendini yerel bir coğrafyada ve yerel bir dil ve kültür içinde ifadelendirilmiş olarak bulur. Evrensel bir ahlak ilkesinin dinsel olarak ifadelendirilmesi, evrensel insan fitratına dayalı olarak konuştuğumuzda, aklın, dinin ve insan vicdanının birlikte iş görmesinin (*tevhid*) olağan bir göstergesi olarak karşımıza çıkar. Ama öldürene yahut çalana bu yerellik içinde uygun görülen cezanın evrensel bir karakter taşıdığını söylemek, evrensel ile yereli birbirine karıştırmak demektir. Bunu engellemenin yolu olarak usul bilgilerimizin, *hikmetü'l-teşrî*' ve *makâsîdüş-şerîa* terimlerini öne çıkardığımızı biliyoruz. Tam da bu noktada din ve şeri'at arasındaki ayırım belirginleşmektedir:

Dinî olan aynı zamanda aklî ve ahlâkî olandır. İnsan, aklı ve sezgileriyle iyiyi-kötüden, doğruyu yanlıştan, faydalıyı-zararlıdan ayırt edebilme yeteneğindedir. Bu sezgisel yetenek Kur'an'da ilham olarak adlandırılmaktadır: “Al-

lah insanın özüne neyin iyi neyin de kötü olduğunu bilme yetisi yerleştirmiştir” (Şems 91: 8).¹

Hanefî fakihlerin çoğunluğu namaz ve orucun vakti, namazda rek’atların sayısı ve namazın ifa şekli gibi sem’î/şer’î konular hariç iman, küfür, zina, içki gibi fiillerin akli olduğu, aklın bunların iyilik ve kötülüğünü şer’î tebliğ olmandan da bilebileceği görüşüne sahiptirler.

Kadı Abdülcebbar’ın ifadesiyle insan, Allah’ı bilmeden önce, neyin iyi ve kötü olduğunu bilir. Bu bilgisine dayanarak da Allah’ı bilmenin iyiliğine hükmeder. Peki, insanın bu bilme yeteneği, onun vahye ihtiyacı olmadığı anlamına gelir mi? Hayır. Zira vahyin amacı insanın iyiyi ya da kötüyü bilmesini sağlamak değildir. İnsanın neyin iyi ya da kötü olduğunu bildiğini vahiy zaten kabul etmektedir. Ama iyi olarak bildiğini yapmadığını, kötü olarak bildiklerinin de ardına düştüğünü gördüğü için, bu sürüklenmenin kaynağı durumundaki iradeyi muhatap alır ve onu eğitmeyi amaçlar. O halde vahyin amacı bir irade eğitimidir ve yapıları gereği insanlar böyle bir eğitime her halleriyle muhtaçtırlar. Vahyin insanın akıl ve tecrübesiyle bu ilişkisinin anlaşılammış olması, vahyin bir değer kaynağı olarak insan hayatına girişini engellemeye çalışan

1 İnsanın iyiyi ve kötüyü tespit edebileceği başka bir ifadeyle değer hükümleri koyabileceği de, özüne yerleştirilen bu bilme ve ona dayanarak yargıda bulunma gücüne bağlanmaktadır. Burada kötülük ve yasaklanmasıyla ilgili küçük bir açıklamayı faydalı görüyoruz:

Nehiy/yasak konusundaki tartışmalardan en önemlisi, nehyin/yasaklamanın yasaklanan fiile etkisiyle ilgilidir. Yasak koyanın hikmet sahibi olması sebebiyle bilginler, yasaklanan fiilin kötü sayılması gerektiğini kabul ederler. Ancak Mu’tezile ve Mâtürîdî/Hanefiler, A’râf sûresinin 157. âyetine dayanarak, bu kötülüğün yasaktan önce mevcut olduğunu, o yüzden yasağın buna yöneldiğini ileri sürerken, Eş’ariler kötülüğün bu yasak yüzünden olduğunu savunurlar. Hanefiler kötülük kavramını, kendi özü itibariyle kötü olan (maddî fiillere ilişkin) ve dolaylı kötü (şer’î tasarruflara ilişkin) şeklinde ayırmaktadır. Kendi özü itibariyle kötü olan, yasaktan önce vardır. İkincisi ise din ve hukuk bakımından kötülüktür ve özsel (zatî) olarak değil, hükmen kötü sayılır. Yalan söylemek, başkasının hakkını gasp etmek özsel/yapısal kötülüğe örnektir ve yasaklayıcı bir hüküm bulunmasa bile yapılmaması gerektiği aklın ve fitratın bilindir. Kötülük niteliği bu fiillerle birlikte akla gelir ve akıl bu ikisini bir arada düşündüğünde yapılmaması gerektiğini yani yasak hükmünü doğrudan verir. Abdestsiz namaz kılmanın kötülüğü ise ancak bir bildirimle bilinebilir ve özsel bir kötülüğe sahip değildir. Birinci kötülük, bütün dinlerde ve toplumlarda aynı niteliğe ve dolayısıyla aynı hükme sahiptir; ikincisine ilişkin hüküm ise farklı din ve toplumlarda değişiklik gösterebilir. Benzer şekilde, savaş ganimetlerinin yenilmesi Yahudilere dinen haram sayılmışken, Müslümanlara helal kılınmıştır. Bu da ganimetin özsel olarak değil, hükmen bu şekilde tanımlandığını gösterir.

Maliki mezhebi daha sistematik bir ayrıma giderek bir şeyin özsel mi hükmen mi kötü sayılarak yasaklandığına ilişkin tartışmada şu ilkeyi benimsemiştir: Bir şey kul hakkı ile ilgili ise özsel bir iyilik ya da kötülüğü içerir, Allah hakkı ile ilgili ise hükmen bu şekilde kılınmıştır.

eğilimleri doğurmuştur. Vahiy insanın akıl ve tecrübesinden bütünüyle farklı olarak hayatına tepeden inen buyurgan bir kaynak olarak gösterildiğinde, yaşadığı hayatı anlamlı kılma sorumluluğunu omuzlamak isteyen eğilimlerle karşı karşıya bırakılmıştır.

O halde, insanın evrensel/dinsel/ahlâkî olarak keşfettiği hakikatleri vahyedilen dinle karşı karşıya getirmemek ve dinin ahlâkî/fitri boyutunun yerel tarafından bütünüyle emilmesini ve dinin kozmopolitan yönünün komünal² unsurlarca eritilmesini engelleyen bir din dili geliştirmek gerekir. Bu dil bütün coğrafyaları ve insanları kuşatacak nitelikte olmalıdır. Böyle bir din dili, dini yerellikten kurtarmanın en önemli adımıdır.

Arap Toplumunun Reel Yapısına İdeali Kurban Etmek

Dinin indiği ortamdan ve bazı ayetlerin inişine kaynaklık eden olaylardan ve bunlara verilen hükümlerden (*nevâzil*) bağlantısız olarak düşünülemeyeceği gibi genel bir yargı sürekli seslendirilmektedir. Bu düşünce bir dereceye kadar doğru olmakla birlikte pek de doğru olmayan daha ileri yargılara temel yapılarak maksadını aşan sonuçlara ulaşılmaktadır. Kur'an ayetlerinin iniş sebeplerini anlamaya dönük bu normal çabanın, farkına varılmadan ayetlerin inişine sebep olan olayların evrenselleştirilmesi ve sürekli örnek modeller olarak sunulması gibi tehlikeli bir mecraza kaydırıldığı gözden kaçırılmaktadır.

Peygamberler geldikleri toplumun reel yapısını dikkate alarak konuşurlar; bu doğrudur ve doğaldır. Ama konuşmalarının bütünüyle bu reel yapı tarafından tüketildiğini söylemek mümkün değildir. Mutlak adalet, mutlak eşitlik, gibi ideallerin Peygamber'in içinde bulunduğu toplum tarafından gerçekleştirildiğini söylemek ve tarihin akan çağlarını sürekli bu kaynağa dönmeye teşvik etmek, reel ve ideal arasındaki diyalektiği anlamamak demektir. Peygamber'in gelişini gerektiren toplumsal reel yapının ideale evrilmesi bir süreci gerektirir. Peygamber görevi süresince, toplumu bu ideale doğru evirmeye çalışır, ömrü vefa etmezse o tekâmülü insanlara bıraktığı Kitap üzerinden ümmeti gerçekleştirir. Kölelerin bulunduğu bir toplumda (reel yapı) ilk etapta köleliği kaldırmayıp, süreci bu kurumun kaldırılmasını mümkün kılacak bir rotaya sokması yahut çok evliliğin normal karşılandığı ve insanların büyük bir kısmının çok eşli olduğu bir toplumda (reel yapı), ayetlerin tek eşliliğe gidecek bir sürece eşlik etmesi, reelin ideale nasıl evrildiğinin iki tipik örneğini oluşturmaktadır.

2 Kozmopolitan ve komünal unsurlar arasındaki ilişki için bkz. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yay. Ankara, 2008, s.132.

Ulaşılmaya çalışılan ideal aynı zamanda evrensel olandır. Ama hiçbir zaman bu ideale ulaşıldığı varsayılmamalıdır. İdeal hiçbir zaman erişilemeyecek bir ufuk gibi insanın önünde ilerler. İdeal, elde edildiği an, reele dönüşür. Oysa dinler reel ideale evirmek için vardır, bu durumda din, sürgit bir ideal ve mü-kemmeliyet arayışının itici motoru olarak görev görür ve bu diyalektik sürekli daha iyinin peşine düşüldüğü bir arayışa dönüşür.

Bu durumda geçmişteki çıkarımlar ve uygulamalar, ideale ulaşmanın aşamalarını temsil eden birer reel duruma işaret ederler. Bir önceki aşama bütünüyle anlamsız değildir, ama ulaşılmasına basamak olduğu daha iyi aşama karşısında ikinci dereceden bir iyilik ve gerçekliği temsil eder. Bu durumda da insanlar, kendi çağlarının *ideali*ni gerçekleştirmek sorumluluğuyla karşı karşıya kalırlar.

Tarihsel süreç içinde, yanlış yorumlamalar hariç, yapısal olarak bir bozulmaya uğramamış olan Kur'an, idealin ve evrensel olanın neliği konusunda inananlara doğrudan kaynaklık etme niteliğine sahiptir. Bunun dışındaki bütün kaynaklar tarihseldir ve belli bir coğrafyanın ve kültürün ürünüdür.

Geçmişteki anlamaları, doğrusuyla yanlışıyla, dikkate almadan doğrudan Kur'an'dan yapılacak çıkarımlar (*istinbatlar*), içinde yaşanan kesit için ivedi ve uygulanabilir çözümler üretmenin yegâne yolu olarak görülmektedir. *Akıl*, *Kur'an* ve *olgu/durum* şeklindeki üçlü formülasyon, norm kaynağı olarak geleneksel birikimi dışlamaktadır. Bu tutumda akıl ve Kur'an arasındaki gidiş-gelişi gerektiren, bir başka deyişle, istinbatı zorunlu kılan, *olgu/durum*dur. Bir düşünürün yaşadığı çağın vicdanı olma arzusunu gerçekleştirecek olan da bu durumlar/olgulardır.

Kur'anda var olan bütün anlam referanslarının Arap toplumunun bünyesinde toplanmış olması, sifira yakın bir ihtimaldir. Toplam olarak Kur'an'ın kıyamete kadar var olacak olan bütün insan ve toplum gerçekliklerine işaret eden bir anlam dünyasının var olduğu kabul edilir. Bu doğrudur. Bu durumda şu soruyu sormakta yarar var: Kur'an Arap toplumunu başka bir ifadeyle zaman ve mekân itibarıyla çerçevesi belli bir dilimde yaşayan insanları dikkate alarak indiyse, kıyamete kadar gelecek olan bütün insan ve toplum gerçekliklerini kendinde toplayan bir prototip özelliğine nasıl sahip olacaktır? Arap insanının ve toplumunun (daha genel anlamda, geçmişte yaşamış hiçbir insan ve toplumun) bütün insan ve toplum gerçekliklerine kaynaklık etmesi mümkün değildir. Kur'an'ın anlam dünyasının (*levh-i mahfûz*, '*âlemu'l-emr*') sadece Kur'an'ın indiği zaman diliminde yaşayan insanları dikkate aldığı söylemek

ve ayet yorumlarına giderken esbâb-ı nüzûl gibi ayetleri yerelliğe sıkıştırılan bir yorum mantığının peşine takılmak, Kur'an'ın referans çerçevesini daraltmaktan ve tarihselciliğe sığınmaktan öte bir sonuç doğurmayacaktır.

Tarihsellik ve tarihselcilik, bir hükmün yahut değerın geçerliliğini, bir zaman kesitine bağlı olarak düşünmeyi ifade etmektedir. Tarihselci tutumu benimseyenler, bilerek ya da bilmeden, Kur'an'da ifadesini bulan değerlerin, indiği toplumun olguları ile sınırlı olduğunu söylemektedirler. Esbâb-ı nüzûlü, olgular olarak gördüğümüzde, ebedi değerlerin toplandığı bir kitabı bu olguların sınırlı çerçevesi içinde mütalaa etmeye kalkmak, onları o kesitte boğmak demektir. Bu anlamda, hem vahyin içinde hem de vahye muhatap olan insanda bu tarihselliği aşan unsurlar ve yetiler mevcuttur. Vahyin içinde olgulara bağlı ve bağımlı olmayan bu unsurlar ebedi değerlerdir. Bu ebedi değerleri ebedilikleri ile kavrayacak ve sadece tarihin bir anına sıkıştırıp bırakmayarak, oradan ötelere taşıyan insanın tarih üstü unsuru ise aklıdır. Vahiy ve akıl arasındaki bu ilişki ise vahyin ebedi ilkelerinin anlaşılabilme ve uygulanabilmesinin zeminini oluşturmaktadır.

Kur'an ayetleri nüzul ortamından bağımsız olarak ele alınıp yorumlanmalıdır. Zira Kur'an, Peygamber'in ve toplumun yapısına bağımlı bir kitap değildir. Böyle olsaydı, Kur'anın içeriğinin ağırlıklı olarak hitap ettiği ilk toplumun hâkim problematik yapısı tarafından şekillendirilmiş olması gerekirdi. Oysa durum bunun aksini göstermektedir. Kur'an, Peygamber'in şahsiyetini ve o zamanki toplum yapısını model olarak inmedi. Vahiy inene kadar Peygamber bu iş için hazırlanmış da değildir ve böyle bir süreçten Peygamber de haberdar değildi. Zira Peygamber'in yaşamında kırılma yaratan çok önemli olayların eziçi kısmına Kur'an'da yer verilmediğini biliyoruz.

Kur'an'ın toplumsal yapıya bağımlı olarak nazil olmadığının bir başka göstergesi, birçok Arap geleneğini kaldırmış olmasıdır. Kur'an'a intikal eden Arap gelenekleri ise mümkün olduğunca Arap etnisitesinden soyundurulup, evrensel bir karakter verildikten sonra muhafaza edilmiştir. Doğrudan Kur'anla muhatap olan zihin ihtiyaç duyduğunu ondan çıkarır. Tarihsel ve sosyal doku çoğu zaman Kur'andan bize ulaşacak olanın önünde engel olarak gösterilir. **بلغ** (sizi ve bu mesajın ulaştığı herkesi uyarmam için ...) ayetindeki **ومن بلغ** (ve men belağa) (mesajın ulaştığı herkes) ifadesi, ayetlerin referans çerçevelerinin genişletilmesinin zeminini yaratmakta ve ayetlerin referanslarının tarihin bir kesitine hapsedilmesini engellemektedir.

Etnik ve Kültürel/Coğrafi Farklılığın Yarattığı Entelektüel/Mezhepsel Farklılıklar: Farklı Bir Coğrafyanın Kendini Entelektüel Dışa Vurma Biçimi Olarak Hanefilik

Toplumda yerleşik örf ve adetlerin, genel eğilim ve sosyokültürel şartların bir toplumun fıkıh mezhebine yatkınlığını zorlaştırdığı ya da kolaylaştırdığı açıktır. Farslılar'ın, İslam fetihleriyle birlikte yıkılan devlet ve medeniyetlerine olan özlemlerini ve Araplar'a karşı tepkilerini, itikadi ve fıkhi alanda İmamiyye, Ca'feriyye-Zeydiyye gibi mezheplerle ifade etmeleri; Kuzey Afrikalıların Hicaz (Malikî) fikhini kendi sade hayat tarzlarına ve kültür seviyelerine daha uygun bulmaları gibi, Mâverâünnehir, Horasan, Hint, Batı Türkistan gibi yeni fethedilen bölgelerde yaşayan ve Arap olmayan kavimler de Hanefiliği kendi örf ve adetlerine, bakış açılarına ve tabiatlarına daha uygun bulmuşlardır. Zira Hanefilik, dinin ameli yönünün anlaşılmasında re'y ve icthadı ön planda tutarak, Hicaz-Arap toplumunun baskın örf ve kabullerini kısmen yumuşatmış ve farklı çevrelerce daha kolay benimsenebilen bir İslam anlayışının gelişmesini sağlamıştır.

İslam'ın ilk dönemlerinde kurumsallaşan ve köklerini Arap toplum yapısında bulan hukuki kurumların, nassların zahiriyle yetinen Hicaz ekolünce sorgulanmaksızın devam ettirilmesi, böyle bir geleneği teneffüs eden bir coğrafya için bir noktaya kadar anlaşılabilir bir durumdur. Ama böyle bir geleneğe sahip olmayan yeni fethedilen coğrafyaların aynı nasslardan hareket ederek Hicaz bölgesindeki toplumsal, siyasal, vs. kurumların benzerlerini ihdâs etmelerini beklemenin de mantığı olamazdı. Bunun için de muâmelât, ukûbat ve kısmen de ahvâl-i şahsiyye alanında Hicaz fikhinin aksi istikamette Irak merkezli Hanefî fikhinin gelişmesine şahit olunmuştur. Bu durum, siyasal planda Emevîlere karşı Abbasîlerin reaksiyonunu, entelektüel planda da katı bir metin yorumuna karşı rasyonel Hanefî tutumu temsil etmektedir. Daha sonra bu entelektüel tutuma Maturîdîlik de eklenecektir.

Baştan beri Kûfe merkezli fıkıh (Irak fikhî) re'y ehli olarak adlandırılarak Hicaz (Medine merkezli fıkıh) fikhına karşı görülmüştür.³ Irak fikhî, meselelerin çözümünde Kur'an ve Sünetin yanında re'y ve icthada dayanmış, nassların izin verdiği ölçüde hükümleri doğrudan Kur'an metninden çıkarsama yolunu tercih etmiştir.

Hanefî-Maturîdî çizginin çabası, Kur'an'ın Arap yerelliğince boğulmasını engelleyerek, evrensel olarak anlaşılmasını ve rasyonel bir şekilde temellendirilmesini sağlayacak bir doktrin geliştirmektir. Bu mezheplerin Kuran ve Hadis

3 İbn Abdülberr, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, Beyrut, trz (Daru'l-küttübi'l-ilmîyye), II, 158.

algısı ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemi incelendiğinde, daha evrensel bir zemin yaratmayı mümkün kılan Kuran'a ve insan aklına (yani ictihada) büyük vurgu yaptıkları, Arap kültürünün başka coğrafyalara transferinin en etkin aracı durumundaki hadislerle mesafeli yaklaşıtları, Arap/Hicaz kültürünü, evrenselleştirmenin yöntemi durumundaki kıyas'ın yanına, aklın ve vicdanın önerdiği istihsan'ı da yerleştirdikleri görülür. Böylece, mikro Arap/Kureyş milliyetçiliği üzerinden Kur'an'a bağlılığı, Arap kültürüne (yerelliğe) bağımlılığa dönüştiren yapıyı esnetmeyi hedeflemişlerdir.

Hanefilerin, Şafiîliğe karşıt olmak üzere, Hadis'e sistemlerinde çok az yer vermeleri ve siyasi olayların kendisini din renginde gösterdiği Hz. Ali ve Hz. Osman'ı icmâ'da otorite kabul etmeyişleri, bu yerellik ve evrensellik mücadelesinin ipuçlarını vermektedir. İlk defa Hadis metinlerinin Kuran ile uyum göstermesi şartını getiren, icmâ'da da, (bilginlerin bir konudaki ortak kanaatleri) tevatür isteyen Hanefiler, Arap toplumunun kendine özgü kültürünün, düşünce ve yaşam biçiminin evrenselleştirilmesini, mümkün olduğunca, bloke etmeye çabalamışlardır. Bu blokajla, Peygamber sonrası yaşanan siyasi tartışmaların, dinî tartışmalar kisvesine bürünerek başka Müslümanların zihnini istila etmesini engellemek istemişlerdir. Ama bu çabanın sonuç verdiğini söylemek mümkün değildir. İslam'la ilgili tartışmaların, ne kadarı İslam'ın siyasi tarihinin ne kadarı dinî tarihinin bâkiyesidir, sorusuna net bir cevap verilememesi, onların çabalarının çok da etkin olmadığını göstermektedir.

Hicaz kültürünün en fazla kendini ifade etme aracı olarak kullanılan hadisler konusunda Hanefilerin tutumu oldukça dikkat çekicidir. Hadisi mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutan genel kanaatin aksine Hanefiler bu ikisi arasına *meşhûr sünnet* adını verdikleri bir kategori yerleştirirler. Hanefilerde *meşhûr sünnet*, Peygamber'den âhâd olarak aktarılan ama tabiîn ve tebe-i tabiîn tabakalarında tevatür derecesine ulaşan hadisi ifade etmektedir.⁴ Hanefilerin bu meşhur sünnet kategorisiyle, Kur'anda olmayan bazı uygulamalara meşruiyet kazandırmayı, Kur'anın bazı mutlak ifadelerini takyit etmeyi, senedi itibariyle sağlam görünen ama metin itibariyle Kur'ana aykırı görünen âhâd haberlerin geçerliliğini ortadan kaldırmayı hedefledikleri görülür.

Hanefilerin hadislerle ilgili en önemli tutumu, Malikilik hariç, diğer mezheplerde görünmeyen metin tenkidine başvurmaları ve hadis metnini Kur'ana arz etmeleridir. Onlara göre âhâd sünnet asıllara aykırı olamaz. Asıllardan kasıt da Kitap, ma'ruf sünnet, umûmu'l-belvâ ve sahabenin ileri gelenlerinin bir

4 Serahsî, *Usûl*, I, 292.

şey üzerindeki ittifakıdır.⁵ Hanefîlerin, Hz.Peygamber'den aktarılan hadislerin Peygamber'in ilk dönemlerine değil, son dönemlerine ait olması gerektiği gibi ilginç bir yöntemlerini de burada anmak gerekir.

Yine ilginç bir şekilde Hanefîler sahabenin icma'ına da, sünnette olduğu gibi tevâtür şartı getirmişler,⁶ halifelerden de sadece ilk iki halifenin dini konulardaki otoritesini kabul etmişlerdir. Bununla Hanefî âlimler, Arap toplumunun siyasi kargaşalara bulaştığı üçüncü halife ve sonrasında üretilen dini bilginin içindeki siyasi retoriği, dinin kendi halis söyleminden uzak tutmayı hedeflemiş olmalıdırlar. Başka gerekçelerin yanında bu endişelerden kaynaklı olarak Kerhî ve Debusî gibi Hanefî âlimler re'y ve icthattla kavranabilecek bir konuda sahabî sözünün şer'î delil olamayacağı kanaatinde idirler.⁷

Hanefî âlimler, “bir hukuki olayın benzerlerine bağlanan hukuki sonuçtan vazgeçip başka bir sonuca varma” şeklinde tanımlanan istihsana vurgu yaparak, genel şer'î kuralı her coğrafyaya uygulamanın önüne geçmek istemişlerdir. İstihsan vurgusuyla Hanefîler, kıyasa dayalı çözümlerin ötesine geçerek, her coğrafyanın kendi hukuki çözümünü üretmesinin yolunu açmışlardır. Bu metotla Hanefî bilginlerin, kuralların katılığı içinde sıkışıp kalmayarak ve nasların hikmet-i teşri'ine dayalı olarak, hakkaniyete uygun hukuki düzenlemelere gitmeyi hedefledikleri görülmektedir.

Rasyonel bir zemine oturan ve hükümlerin gerekçelendirilebilir oluşlarını bir ilke olarak benimseyen Hanefîlik, *hile-i şer'îyye* denen uygulamalara da en çok başvuran mezhepti. “Şekil bakımından hukuka uygun bir işlem vasıtasıyla yasaklanmış bir sonuca ulaşma çabası” olarak özetlenebilecek olan *hiyel* ve *mehâric* usulü, özellikle yemin ve talak konusunda, Hanefîlerin sıklıkla başvurdukları bir yöntemdi. Bir şeyin şer'î kaynaklara dayalı olarak temellendirilmesi mümkün olmadığında, *hile-i şer'îyye* ile meşrû olması sağlanıyordu: Şer'î'ye karşı meşrû. Kanuna karşı hile ile bir çıkış yolu arayışını gösteren hile-i şer'îyyeyi kullanan “Hanefî fıkhında, kişileri meşru yolla meşru neticelere ulaştıran, günaha girmekten koruyan, darlık ve sıkıntıdan kurtaran hukuki çözümlerin caiz görüldüğü, harama, bir hakkın iptaline veya bir vacibin iskatına yol açan hilelerin caiz görülmediği anlaşılır”.⁸

5 Bu asılların ne olduğu konusunda ulema arasında tartışma olmakla birlikte Pezdevî asılları metinde anılan şekilde sıralamaktadır. Bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 8.

6 Serahsi, *Usul*, I, 302.

7 Abdülaziz el-Buharî, *Keşfü'l-esrâr 'ala usûli'l-Bezdevi*, I-IV, İstanbul 1308, III, 2-13, 217.

8 Ali Bardakoğlu, *DİA*, “Hanefî Mezhebi” mad. C.16, s.1 vd.

Farklı kültür ve coğrafyalar, dinsel olarak kendi yapısına uygun olanı üretmekte veya üretilenler içinde kendisine uygun olanı seçmektedir. Hanefî olan Karahanlı Fakih ve Kelamcı Serahsî'nin (ö.1090) *Mebûsât*'u (30 cilt) ve XII. yüzyıl fakihlerinin son halkasını oluşturan, sistem ve metodu yönüyle klasik Hanefî literatürü içinde ayrı bir yeri olan Orta Asyalı Kâsânî'nin (ö.1191) *Bedâyiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*⁹ gibi dev fıkıh eserlerinin Türk coğrafyasındaki ağırlıkları bilinmektedir. Şafîî fıkhnın önemli örneklerinden Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî'nin *Minhâcû'l-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn* adlı eseri ile yukarıda anılan eserler arasında bir karşılaştırma yapıldığında, Abbasîlerin, Selçuklu ve Osmanlı coğrafyasının neden Hanefîliği tercih ettiği görülecektir.

Türkler'in büyük çoğunluğu gibi Selçuklu sultanları da Sünniliğin Hanefî yorumunu tercih etmişlerdir. Mezheplerine olan bağlılıkları 1055'te Bağdat'a geldiklerinde kâdılkudât tayininde de kendini göstermiş, Hanefî âlimi Ebu Abdullah ed-Dâmegânî kâdılkudâtlığa getirilmiştir. Ayrıca Alparslan Bağdat'ta Ebu Hanîfe'nin kabrinin yanına Hanefîler için bir medrese yaptırmıştır. İslam'ın rasyonel bir şekilde anlaşıldığı coğrafyayı temsil eden Belh, Rey, Buhara, Semerkant, Nişabur gibi Horasan ve Mâverâünnehir'in önemli şehirleri bütünüyle Hanefîliğe aittiler.

Hanefîlik daha liberal ve esnek bir hüküm çıkarma zeminine sahiptir. Özellikle *nevâzil ve vâkıât* eserlerine bakıldığında,¹⁰ Hanefî âlimlerin meselelere çözüm ararken delil ve sebepleri gerekçe göstererek mezhep imamlarına muhalif bile olsa rahatça hükümler çıkarabildiklerini görüyoruz.

Özellikle Serahsî'nin rivayet ve icthatları toplayan ve mezhep fıkhnı delilleriyle aktaran eseri *Mebûsât*'u dayandırdığı iki eser durumundaki, Şeybanî'nin şaheseri *el-Asl* ve Hâkim eş-Şehîd'in *el-Muhtasarü'l-kâfi*'si Muhammed Hamidullah'ın işaret ettiği gibi, felsefî bir temelde yazılmıştı ve Serahsî de bu felsefî zemini daha ilerilere taşımıştı.¹¹

9 *Bedâyi'* 7 ve 10 cilt halinde iki ayrı baskıya sahiptir. Tahkik Ali M. Muavvez, Adil A. Abdülmevcûd, Kahire, 1328 ve Beyrut 1997. Eserin Alaeddin es-Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eserine şerhi olduğunu iddia edenler bulunmakla birlikte, onun çok ötesinde bir sisteme ve yazım üslubuna sahip olduğunu savunanlar çoğunluktadır.

10 Ebû Hanîfe ve talebelerinin ardından icthad asrının sonlarına kadar gelen müteahhirin müctehidlerin kendi zamanlarında ortaya çıkan ve mezhep imamı ve talebelerinden herhangi bir rivayet bulamadıkları yeni meseleler hakkında verdikleri hükümleri ihtiva eden kitaplar.

11 J.Schacht, "Notes on Sarakhsi's Life and Works", 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, (Ankara 1965), s.1-6.

Hanefiliğin kanun yapmadaki bu esnekliği ve gücü, Fatih Medreseleri'nde zirve yapmış ve Şam, Mısır, Bağdat ve daha nice coğrafyaları idare edecek bir kanun yapma kudretine kaynaklık etmiştir. Osmanlı Devleti'nin en güçlü âlimlerini fıkıh alanında vermesi tesadüf değildir. Mesela, Ebus-Suûd, dinin dünyayı idaresini mümkün kılacak dinamik bir şeriat/meşrûiyet zemininde pragmatik Osmanlı İslam anlayışını temsil etmektedir. Şeri'ata dayanmaktan ziyade kendi kanunu yapan ve bunu farklı yöntemlerle meşru hale getiren Osmanlı'nın bu tutumu hikmet-i hükümeti esas alan seküler bir tutumdur. İmparatorluğun esnek bir hukuk sistemi içinde sorunlara meşru çözüm bulmasına imkân tanıyan bu yapı, öte yandan, beraberinde dinin devletin emrine verilmesi ve ulemanın konformist bir tutum içine girmesi gibi olumsuzlukları da beraberinde getirmiştir.

Hanefî ve Maturîdî geleneğin daha çok hikmet-i teşrî' üzerinde durması ve diğer ekollerden farklı olarak Hanefîlerin kıyasa karşılık *istihsan* ilkesini benimsemeleri, devleti idare edenlere karşılaştıkları sorunların çözümünde esnek bir alan yaratmıştır.

Şüphesiz Hanefî geleneğin tercih edilmesinde salt bu hukuki esnekliği anmak yeterli değildir. Bilindiği gibi, Osmanlı Devleti'nin hilafeti üstlenmesinden sonra, Arap âlimler tarafından hilafetin Kureyş'e ait olduğu iddiaları seslendirilerek Osmanlıların hilafeti gasp ettiği dile getiriliyordu. Şafî'nin nesep olarak Kureyş'e ait olması Osmanlı Devletinin Hanefîliği tercih etmesini etkileyen siyasi faktörlerdendir. Şafî'nin ve ardından İbn Hibbân'ın Sünnete biçtikleri rolün Hanefîlerin Kur'an ve akıl merkezli doktrinlerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynadığı tartışmasızdır.

Harun Reşid'den itibaren Abbasî halifelerinin Ebu Yusuf'la başlattıkları Kâdîkudât'lık uygulaması Hanefîliği Bağdat merkezli Abbasîlerin resmi mezhebi olma yoluna sokmuş, daha önce Ebu Hanife başta olmak üzere Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer gibi ilk nesil Hanefî âlimlerin Hârizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi halkı yeni Müslüman olmuş bölgelere gidip çalışmalarıyla bu bölgelerde Hanefîliği etkinleştirmiştir. Kadılık makamına Abbasîlerin, Emevî dönemi Hicaz-hadis fikhına alternatif oluşturan Irak fıkıh ekolüne –sonraki adlandırmayla Hanefî mezhebine – mensup hukukçuları tayin etmeleri, mezhebin yayıldığı Horasan ve Batı Türkistan'da da bir Hicaz fikhı karşıtı eğilimin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Abbasîlerin merkezi Bağdat'tan nispeten uzak olan ve Emevî etkisini taşıyan Şam'da bile 1154 tarihinde üç Şafî, iki Hanbelî, dört Hanefî medresesi bulunuyordu. Hanefîliğin Suriye'de yayılışı Selçuklu-Türk hâkimiyetiyle baş-

lamıştır (XI. yüzyılın II. yarısından itibaren). Yargı birliği oluşturma adına, Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in Nişabur, Isfahan, Hemedan gibi merkezlerde Hanefî kadı ve imamlar tayin ettiği bilinmektedir. Nizamülmülk zamanında Şafîlik lehine bir hayli yumuşama olmuşsa da, bunun gibi ara dönemler hariç, Hanefîliğin resmi doktrin oluşu, mahkemelerde yargılamada, ahvâl-i şahsiyede ve yönetimde/kamu hukukunda hem Büyük Selçuklularda hem Anadolu Selçukluları'nda hem de Osmanlı Devleti'nde devam etmiştir.

Ancak, Osmanlı Devleti'nin ve öncesinde Selçukluların¹² bu tutumunu milliyetçilik temelinde değerlendirmek yanlış olur. Gazalî, Razî, Taftazanî, Cürcanî gibi İranlı âlimlerin ve bunları takip eden çalışmaların Türk idarecilerce desteklenmiş olması, meselenin milliyet temelinde düşünülmesini engellemektedir. Osmanlı Devleti'nin peşinde olduğu şey, yüksek İslam kültürü yaratmaktır. Molla Fenârî'nin Selçukluların Nizamiye Medreselerinde hâkim olan Eş'ârîliği Osmanlı medreselerinde hâkim kılmasına karşın fıkhıta Hanefî bir program öngörmesi, kendi yerelliğiyle birlikte bir evrensellik arayışını da ıskalamadıklarını göstermektedir. Bir düşüncenin bütünüyle yerelliği hedefleyerek var olması mümkün değildir; dolayısıyla kendi yerelliğini evrenselleştirilmesi gerektiğini idrak edecek ve bu idraki kavramsallaştıracak bir irade gerekiyordu ve yapılan da bu idi. Osmanlı'nın ilk şeyhülislamı Molla Fenârî, Gazalî ve Fahreddin Razî'yi takiben, kurduğu medreselerin müfredatını İslam düşüncesinin en olgun hali olarak gördüğü Eş'ariliğe dayandırmıştı. Maverâünehir kökenli olan Molla Fenârî'nin Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-ğayb* adlı

12 Farklı görüşlere hoşgörü konusunda Osmanlı Devleti'nin çok ilerisinde olan Selçuklu Devleti'ni, İran, Irak ve Anadolu'da hâkim olan bir güç olarak, milliyetçilik temelli bir söyleme konu etmek çok daha zordur. Selçuklular, çağdaşları olan Batı Karahanlı Devleti, Sünnî görüşlere muhalefet ettiğini iddia ettiği âlimleri ipe çekerken, yine, Serahsî gibi, aşırı vergileri eleştiren âlimleri hapsederken bu bilginlerin yardım için ilk akıllarına gelen sığınak idi. Bilginlerin bu imdat çağrısı üzerine Selçuklular'ın Karahanlı Hükümdarı Ahmed Han b. Hızır'a (1091-1089) karşı Melikşah'ın 1089'da Özkent içlerine kadar uzanan bir sefere çıktığı bilinmektedir. (Bkz. *Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle édition) Leiden 1954, III, s.1144).

Aynı şekilde sıkı bir şekilde Hanefîliği temsil etmekle birlikte, daha önceleri Hicaz bölgesi ve Mısırda hâkim olan Şafîlik, Selçuklularla birlikte Suriye ve Irak bölgelerinde de etkin olmaya başlamışlardır. Bu onlara gösterilen toleransla mümkün olmuştur.

Hanefî olan Selçuklular'ın kurdukları Nizamiye Medresesinin müfredatını Şafîliğe göre oluşturmaları bir çelişki gibi görünebilir, ama aslında öyle değildir. Şii Fatımîler'in açmış olduğu Ezher Medresesi'nden yetişen Şii-Batınî dâilerin çalışmalarına karşı Selçuklular, Nizamiye medreselerini kurmuş ve Şiilik propagandaları Hicaz ve Suriye gibi halkı Arap olan bölgelerde yaygın olduğu için Selçuklular, Arap topluluklarının daha çok benimseydiği Şafî mezhebi esaslarına göre eğitim yapan medreselerin açılmasını sağlamışlardır. Böylece Şii propagandalarının etkisiz hale getirilmesi amaçlanmıştır.

eserine *Misbâhu'l-ayn* adıyla yaptığı şerhte, Osmanlı Devleti'nin girdiği sentez arayışını görmek mümkündür. Fatih'in Hoca-zâde'den ve Alaüddîn Tusî'den Gazalî ve İbn Rüşd arasındaki *Tehâfüt* tartışmasını yeniden değerlendirmelerini istemesi de bu sentez arayışının bir göstergesidir.¹³

Sonuç

İslam'ın Arap coğrafyasında doğmuş olduğu ne kadar hakikatsel, İslam Medeniyeti denen olgunun bu toprakların dışında hayat bulduğu da bir o kadar hakikattir. İslam medeniyetiyle özdeş olmuş bölgelerin tamamı Kur'an'ın indiği coğrafyanın dışındadır: Mısır, Şam, Semerkant, İstanbul, Endülüs, vs. İslam'a kapısını açan bu yeni coğrafyalarda İslam, Arapların ilkel kabile tutuculuğundan (*hamiyyet*) kurtulunca, bir üst kültür yaratma gücüne kavuşmuştur. Dinin üst kültür yaratarak evrensel olma ve yerelliklere mahkûm olmama çabasına rağmen, tarih onun bazı yorum yöntemleri üzerinden yerelliklere mahkûm edilmeye çalışıldığına da şahit olmuştur. Kıyas, esbâb-ı nüzûl, gibi kavramsallaştırmaların bu yönde kullanıldığını biliyoruz. Arap zihniyetinin hâkim olmaya çalıştığı yeni coğrafyalar ve kültürler, entelektüel milliyetçilik olarak kavramsallaştırdığımız bir tutumla bu yerelliğe direnmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin istihsan yöntemi ve kendini Ebû Hanîfe geleneğinin takipçisi sayan İmam Mâtürîdî'nin te'vil anlayışı, bu yerelliğe direnç göstermenin en temel unsurları olarak kayda geçmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'ala usûli'l-Bezdevî*, I-IV, İstanbul 1308.
- Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yay. Ankara, 2008.
- Halil İnalçık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London: Phoenix, 1997.
- İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, Beyrut, trz., Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye.
- J.Schacht, "Notes on Sarakhsi's Life and Works", 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara 1965.
- Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûl*, nşr.Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, I-II, Beyrut 1973.
- Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* içinde), I-IV, İstanbul 1308.

13 Bkz. Halil İnalçık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, (London: Phoenix, 1997) s.175; B.Gencer, age, s.148.