

BÂBERTÎ'NİN KELAMA BAKIŞI -Ebû Hanîfe'nin Etkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-*

Galip TÜRCAN

Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi
Kelam Anabilim Dalı

GİRİŞ

712/1312 yılında Bayburt'ta doğan Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud er-Rûmî el-Bâbertî el-Mısırî, Anadolu'da başladığı öğrenimini Mısır'da tamamlamış, öğretim faaliyetlerini de yine Mısır'da sürdürmüştür. 786/1384 yılında vefat eden Bâbertî, yaşadığı dönemin en önemli ilim adamları arasında yer almıştır. Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Mukaddime*'de kendisinden söz etmektedir.¹ İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ise Bâbertî'yi "allâmetu'l-muteahhirîn ve hâtimetu'l-muhakkikîn" diye tanıtmaktadır.² Önemli bir hanefî ilim adamı olarak bilinen³ ve kelam, fıkıh, usûlu'l-fıkıh, hadis, dil konusunda son derece yetkin⁴ olan Bâbertî, başta Curcânî (ö. 816/1413), Molla Fenârî (ö. 834/1430), Şeyh Bedreddin (ö. 820/1417), Hacı Paşa (ö. 827/1424) olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirmiş, kelamda ve diğer dinî ilimlerde eserler vermiş, aynı zamanda tasavvufu da ilgilendirmiştir.⁵

Bu çalışmada Bâbertî'nin hanefî/mâturîdî çizgisindeki kelimî kimliği üzerinde durulacak, öncelikle onun niçin hanefî yaklaşımı benimsediği doğrudan kendi ifadelerine dayanılarak dile getirilecek daha sonra kelamın mahiyetine, konusuna ve gayesine ilişkin yaklaşımlarına yer verilecektir. Bâbertî'nin görüşleri özellikle Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile birlikte değerlendirilecektir. Böylece Bâbertî'nin öğrencileri ve eserleri yoluyla Osmanlı-Türk toplumuna ulaştırdığı hanefî/mâturîdî çizgi belli ölçüde takip edilebilecektir.

Müslüman din kültürü, dinin imana konu ilkelerini usûluddin diye adlandırmaktadır. Usûluddin, dinin asılları/esasları anlamına gelmektedir. Bilindiği üzere usûluddin doğrudan kelamın konusudur. Kûfe'de doğan ve hicrî yüz elli yılında

* Bu çalışma 28-30 Mayıs 2010 tarihleri arasında Bayburt'ta düzenlenen 'Ekmeluddin Babertî Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

¹ İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Matbaatu Mustafa Muhammed, (Mısır) Tarihsiz, 341.

² İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeyneddin Kasım, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Matbaatu'l-Ânî, Bağdad 1962, 66.

³ Bkz. ez-Ziriklî, Hayreddin, el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rebîn ve'l-Musteşnkîn, Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, Beyrut 1995, VII, 42.

⁴ el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, *Kitabu'l-Fevâidi'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Saâde, (Mısır) 1324, 196; Serkîs, Yusuf, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarraba*, Matbaatu Serkîs (Mısır), 1928/1346, 504.

⁵ Aytekin, Arif, "Bâbertî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1991, IV, 377-378.

Bağdat'ta vefat eden, kimi çevrelerce Türk asıllı olduğu da ileri sürülen⁶ Ebû Hanife, "usûluddine ilişkin teorik tanımlamaları gerçekleştiren ve usûluddini tutarlı, biri diğeri ile ilişkili bilgiler topluluğu anlamında bilimsel nitelikli bir alan olarak değerlendiren ilk kişi sayılabilir."⁷ Nitekim o, Ehl-i Sünnet'in yaklaşımlarını savunmak için Kaderiyye'ye karşı birden fazla risale kaleme almıştır.⁸ Usûluddin ve kelam konusunda Ebû Hanife'nin ne ölçüde etkin bir katkı sağladığını ifade eden Ali Sâmî Neşşâr, Ebû Hanife'yi "fıkın kaidelerini koyması yanında İslam'ın ruhundan ve hakikatlerinden beslenen ilk İslam filozofu" olarak tanımlamaktadır. Ona göre Ebû Hanife, "kalplerini ve akıllarını parçalayan, onları zayıf düşüren akîdevî kafa karışıklığı sırasında Müslümanları, felsefecilerin ve fırkaların savaş meydanında bir ganimet olarak terk etmemiş ve birçok ders halkasında kelamî görüşlerini ortaya koymuştur."⁹

Bâbertî, Ebû Hanife'nin dindeki ağırlığını ve dinin itikadî ve amelî boyutlarına getirdiği yorumu son derece önemsemektedir. Öyle ki, Ebû Hanife'yi 'müctehidlerin öncüsü, hanefî milletin kandili' diye niteleyen¹⁰ Bâbertî, kendisini hanefî mezhebinden (el-mille el-hanefiyye) kıldığı ve hanefî ulemanın yoluna irşad ettiği için Allah'a hamdetmektedir. Ebû Hanife, 'hayırlılığına ve adaletine Hz. Peygamber'in şahitlik ettiği' tâbiûn neslindedir.¹¹ Ebû Hanife'nin neden taklit edilmesi gerektiğine dair bir risale kaleme alan¹² Bâbertî, Ebû Hanife'nin taklidi için naklî ve akfî delillerden söz etmektedir. Az önce işaret edilen ve tâbiûnun hayırlılığına şahadet eden hadis, konuya ilişkin naklî delilin aslını oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in "asırların hayırlısı benim içinde bulunduğum asır, sonra onu takip eden, sonra da onu takip eden asırdır"¹³ sözünde tâbiûnun hayırlı olduğuna delalet

⁶ İnyetullah İblağ, *el-İmam el-A'zam Ebû Hanife el-Mutekellim*, I-II, Kahire 1987/1407, I, 5 vd.; Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanife", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İsam, İstanbul 1994, X, 131. Yörükân, Yusuf Ziya, "İslam Akait Sisteminde Gelişmeler ve İmamı Âzam Ebû Hanife", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1952, IV, 78 vd.

⁷ Türcan, Galip, "Ebû Hanife ve Ehl-i Sünnet Kelamının Oluşumuna Katkısı", Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu", 31 Mayıs- 1 Haziran 2007, Isparta 2007, 491.

⁸ el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411, 308. Ebû Hanife'nin kelamcılığı için bkz. en-Neşşâr, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn'in* tahkikine yazdığı önsözden, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, el-Maârif bil-İskenderiyye, İskenderiyye 1969, 21.

⁹ en-Neşşâr, Ali Sâmî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn'in* tahkikine yazdığı önsözden, 21.

¹⁰ el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud er-Rûmî el-Mısırî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmam Ebî Hanife*, Tahkik: Muhammed Subhî el-Ayidî, Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Dâru'l-Feth lî'd-Dirâse ve'n-Neşr, Amman 2009/1430, 59.

¹¹ el-Bâbertî, *en-Nuket ez-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanife*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, No: 2077, 2a.

¹² Bkz. el-Bâbertî, *en-Nuket ez-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanife*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, No: 2077.

¹³ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhu'dâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Fedâilu Ashabi'n-Nebî*, I; *Şehâdet*, 9.

vardır. Bu, "tâbiûnun dini bilmesi ve Hz. Peygamber'in sünnetine ve sahabeye ittiba etmesi, kıyasa ilişkin şeylerden uzaklaşması, hakkı hak olmayanla karıştırmak suretiyle hakkı değiştirmekten sakınması nedeniyledir."¹⁴ Ebû Hanife, bid'at ve heva ehli olmayan, kendilerine güç gelen ince konularda gerçeği tam anlamı ile kavramak için çaba harcayan bir öğrenci grubuna sahiptir. Şu halde Hz. Peygamber'in hayırlılığına şahit olduğu kimse başkasına göre taklit edilmeye daha layıktır. Ebû Hanife'nin taklidi hususunda akfî delile gelince o, fıkıh ilminin tedvinini ve şahıslarını önceleyen bir mütehasstır. Ebû Hanife konuları tasvir etmiş, onlara cevap vermiş, sebep ve illetleri açıklamış, cevapları da bu sebep ve illetler üzerine kurmuştur.¹⁵

Şu halde kabul etmek gerekir ki, Bâbertî'ye göre Ebû Hanife ve onu takip eden arkadaşları, dinin teorik ve pratik tanımlarını gerçekleştirme bakımından en güçlü ilim adamlarıdır. Usûl ve furû'un temeli de sahih rey ve nakil arasında önemli bir denge kuran¹⁶ Ebû Hanife ve öğrencileri tarafından inşa edilmiştir.¹⁷ Vekî (ö. 197/812)'in Ebû Hanife'ye ilişkin bir tespitini nakleden Bâbertî, onun fıkıh ve kelamda kimsenin başaramadığı şeyleri başardığını dile getirmektedir.¹⁸

Bâbertî, bütün tercihlerinde bu arada kelama ilişkin yaklaşımlarında Ebû Hanife'nin görüşlerini esas almış, doğrudan yazılar yazmış ayrıca Ebû Hanife'nin yazıları da dahil olmak üzere hanefî/mâturîdî çizgide yazılmış yazıları şerhetmiş ve geniş kitlelere ulaşmasına katkı sağlamıştır.

Kelamın Konusu ve Gayesi

Bâbertî, kelamı, "melekûtun muğayyabatına ve meleğin müşahedesine muttali olan nâsûtun idrakinin gücü nispetinde lâhutun esrarının keşfine kefil olan ilim"¹⁹ diye tanımlamaktadır. Kelamın işlevine ve sınırlarına ilişkin bu genel yaklaşım oldukça ilgi çekicidir. Burada Bâbertî, belki kendinden önce kimsenin kelama vermediği bir niteliği kelama atfetmiş olmaktadır. Bu tanıma göre kelam nasların verdiği bilgileri akıl ile destekleyerek insanın ulaşamayacağı alanın yani lâhut alanının bilgilerini insanlara ulaştırmaktadır. Böylece kelama atfedilen bu yetenek aslında kelamın ne ölçüde önemli olduğunu hatta Müslüman din kültürü bakımından ne derece vazgeçilmez olduğunu ortaya koymaktadır.

Bâbertî, kelamın konusunu ve gayesini ele alırken bunun niçin gerekli ol-

¹⁴ el-Bâbertî, *en-Nuket ez-Zarîfe*, 2b.

¹⁵ el-Bâbertî, *en-Nuket ez-Zarîfe*, 2b.

¹⁶ el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif Aytakin, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt 1989/1409, 25.

¹⁷ el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 25.

¹⁸ el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 25.

¹⁹ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa No:1717, 135b.

duğunu da ayrıca temellendirmektedir. Ona göre ilimler arasındaki ortaklık algısı ancak konuların ayrımı ile giderilebilecektir. Bir şeyle ilgilenmenin abes olmaktan çıkması ise sadece gayesinin bilinmesi ile söz konusu olabilir. Şu halde kelamın tanımı, konusu ve gayesi kelamı önelemektedir.²⁰ Aslında bu ifadeleri ile kelamdan ziyade genel bilimsel yapıların karakterini belirleyecek tespitte bulunan Bâbertî, tanım, konu ve gaye üzerinden yaklaşıp sistematiği bir zihni yapıyı eserlerine yansıttığını ve sonraki açıklamaların zeminini hangi öncüller üzerine kurduğunu bize göstermektedir.

Kelamın konusu "Allah'ın zâtı, sıfatları, isimleri, varlığın yani enbiya, evliya, melekler, itaat eden ve isyan eden insanların dünya ve ahiretteki konumu, cennet ve cehennem ile bu ikisine bağı olan konuları ehl-i İslam'ın kanunu üzere ele almaktır."²¹ Kelamın konusu bu şekilde belirlenince kelam da "Allah'ın zât ve sıfatının, başlangıç ve son itibarıyla mümkünlerin hallerinin ehl-i İslam'ın kanununa göre bahsedildiği ilim"²² diye tanımlanacaktır. Tanımdaki kavramları tek tek değerlendiren Bâbertî, zâtın kelamda ele alınmasının özellikle sıfatları bakımından söz konusu olduğunu, zâtın kendisi bakımından ele alınmasının ise mebdâdiden yani mukaddimelerden olduğunu dile getirmektedir. Bu şekilde kelamın, zâtı nasıl konu edindiği ve hangi bakımdan değerlendirdiği ortaya çıkmış bulunmaktadır.²³

Yukarıdaki tanımında yer alan en belirgin tutum bütün kelamî yaklaşımın ehl-i İslam'ın kanunu üzerine gerçekleşeceğinin ifadesidir. Kanun kelimesi üzerinde belli ölçüde duran Bâbertî, kanunu, cüz'lere uygun bir kullî asıl diye tanımlamaktadır. Cüz'lere ilişkin hükümler bu kanun ile bilinebilmektedir.²⁴ Bâbertî'nin öğrencisi Curcânî, kelamı "Allah'ın zât ve sıfatlarından, mebd'e' ve meâd itibarıyla mümkünlerin hallerinden, İslam kanunu üzere bahseden ilim"²⁵ diye tanımlamaktadır. Curcânî, hocasının kullandığı 'ehl-i İslam'ın kanunu' tabiri yerine İslam kanunu/kanunu'l-İslam tabirini tercih etmektedir. Bâbertî bu kavram ile kelamın ortaya çıkışını bir yandan kelamın dinî konumunu öte yandan da kelam ve felsefe arasındaki ilişkiyi belirlemek istemektedir. Böylece söz konusu ilişkiyi ve kelam-felsefe arasında var olan temel karşıtlığı ortaya çıkarmış olmaktadır. Çünkü Bâbertî, ilgili tabiri kelamın doğrudan felsefî bakış açısını dışladığını ifade etmek için kullanmaktadır. Her ne kadar tanımın açıklamasında doğrudan ve tam anlamıyla bir kelam-

²⁰ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 139b.

²¹ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 139a. Ayrıca bkz. el-Bâbertî, *el-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, Tahkik: Galip Türcan, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 17, Isparta 2006, 149.

²² el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 139a.

²³ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 140a.

²⁴ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 140a.

²⁵ el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 162.

felsefe karşılaştırmasına girişme de felsefenin temel ilkelerini zikrederek ve kelamın kaynak tanımlamasını yaparak iki alan arasında var olan karşıtlığa ve ayrılığa açıklık getirmektedir. Bâbertî, İslam kanunu tabiri yerine 'İslam kanunları' (kavânînu'l-İslam) tabirinin kullanılmasını daha yerinde bulmaktadır. Çünkü kelamın cüz'î hükümlerinin bilinmesine esas olan usûller çeşitlidir. Ancak cinse bakıldığı için kanun kelimesi kullanılmıştır. Ona göre ehl-i İslam'ın kanunu felsefecilerin kanunundan farklıdır. Çünkü felsefeciler eşyadan söz ederken yani eşyayı araştırırken kendi koydukları usûle dayanırlar. Onların usûlüne göre bir şeyin hakikati ancak yakın cinsi ve faslı ile bilinir, birden ancak bir sadır olur, bir fail ve kâbil olmaz, îade ve meleşin inişi mümteni'dir. İbdâiyyât, hark ve iltiyam kabul etmez. Şu halde Allah'ın hakikatini bilmek mümkün değildir. İlk akıl, ilk sadırdır o da kadîmdir, sıfatların nefyi ve vahyin nefyi, şahsı ile miracın nefyi gerekir.²⁶ Buna karşılık tanımda yer alan ehl-i İslam kavramını kelamcılar diye anlayan Bâbertî, kelamcılarının küllî aslının Kitap, Sünnet, icma ve bunlara (Kitap, Sünnet, icma) aykırı olmayan ma'kulden alındığını ileri sürmektedir.²⁷

Kelamın kaynak tanımı, kelamın mahiyeti, konusu ve ona bağlı olarak gâyesinin kavranması bakımından önemlidir. Bu nedenle Bâbertî'nin kaynak tanımının Müslüman din kültürüne ve kelam geleneğine ne ölçüde uygun olduğunu kavramak için Ebû Hanife'nin kaynak tanımına işaret etmekte fayda vardır. Ebû Hanife'nin tanımından önce de selefin yaklaşımına değinmek gerekmektedir. Selefin kaynak tanımı Kitap, Sünnet, icma, akıl ve fitrattır. Kitap, Sünnet ve icma asıl; akıl ve fitrat ikinci sıradaki kaynaklardır.²⁸ Ebû Hanife de şer'i yani Kitap ve Sünnet'i ve fitratı kaynak tanımının esasına yerleştirmiştir.²⁹ O doğrudan kendisine isnat edilen metinlerde itikadî hükümleri öncelikle Kitap'a isnat etmek gerektiğini, daha sonra Sünnet'in kaynaklık niteliğini ve takip eden süreçte de sahabenin icma ve ittifakının esas olduğunu dile getirmektedir.³⁰

Bâbertî'nin tanımına tekrar dönülecek olursa görülür ki, tanımda geçen ma'kul kavramı yani akıl ile ilgili vurgu önemlidir. Burada felsefecilerin tutumu ile kelamcılarının akla bakışı arasında ne denli fark olduğu ifade edilmektedir. Bâbertî, felsefecilerin tutumlarını akılla dahi ilişkilendirmemektedir ve onların akla dayandığını dile getirmeden kendi koydukları ilkelerden söz etmektedir. Buna göre felse-

²⁶ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 140b.

²⁷ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 140a.

²⁸ Hasen, Osman b. Ali, *Menhecu'l-İstidlâl alâ Mesâilil-'İtikâdiyye inde Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, I-II, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1993/1413, I, 50.

²⁹ el-Hamîs, Muhammed b. Abdurrahman, *Usûluddîn inde'l-İmam Ebî Hanîfe, Dâru's-Samîi*, Riyad 1996/1416, 577. Mâturîdî ile ilgili olarak ayrıca bkz. el-Mağribî, Ali Abdulfettah, *İmamı Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Ârâhu'l-Kelamiyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1985, 72.

³⁰ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 43. Ayrıca bkz. *Risâletu Ebî Hanîfe, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 67.

fecilerin yaklaşımları önemli ölçüde subjektiftir.

Bâbertî felsefeciler tarafından benimsenen ve az önce ifade edilen temel tercihleri kelamın temel ilkelerinin kaynağını esas alarak reddetmektedir. Buna göre, "Bil ki, Allah'tan başka bir ilah yoktur"³¹ ayeti Allah'ın bilinebileceğini dile getirmektedir. Çünkü, hakîmin bilinmeyecek bir şeyi emretmesi sefehtir.³² Felsefecilerin öne sürdüğü prensiplerin geçersizliği konusundaki yaklaşımlarını devam ettiren Bâbertî, ilk yaratılanın akıl olduğunu ifade eden³³ hadisi esas almaktadır. Buna göre yaratma yani halk, icaddir. Varlığın yaratması ise muhaldir. Onun ötesinde Allah'ın sıfatlarını inkar eden felsefecilere karşı Allah'ın kemal sıfatlarla sıfatlandığını dile getiren çok sayıda ayetin varlığını hatırlatmaktadır. Yine felsefecilerin iddialarının aksine üç yüzden fazla ayet cismânî haşra delalet etmektedir. "Onu kalbine ruhu'l-emîn indirdi"³⁴ ayetinde zikredilen ruhu'l-emîn Cebrâil'dir. Miraç hadisi de meşhurdur. Şu halde diyor Bâbertî, kelamcılarının kaynağı (me'haz) felsefecilerin kaynağından farklıdır.³⁵

Tanımda yer alan zât kavramının Allah için kullanılamayacağını ileri sürenlere karşı Bâbertî, "Hangi şey şehadet bakımından daha büyüktür, de ki Allah"³⁶ ayeti gereği Allah'a şey kelimesinin kullanılabileceğini, şeyin mevcut/zât olduğunu dile getirmiş, 'kelam ilmi felsefeciler vb. gibi İslam karşıtlarının delillerini geçersiz kılmak içindir, kelamın konuları ele alış şekli İslam kanunu üzerine inhisar edince İslam karşıtları bu kanunu inkar ettikleri için onların delillerini bu biçimde geçersiz kılmak mümkün değildir',³⁷ diyenlere karşı da 'nübüvvet, akf delil ile sabit olunca huccetlerimiz onların huccetlerini geçersiz kılacaktır'³⁸ diye karşılık vermiştir.

Tanımda geçtiği üzere kelamın mümkünleri ele alış şekli 'Allah'a ihtiyaçları bakımından' ifadesi ile kayıtlanmıştır.³⁹ Bu ifade kelamın eşyayı ele alış şeklini son

³¹ Muhammed, 47/19.

³² el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 139b.

³³ ed-Deylemî, Ebû Şuca' Şireveyh b. Şehredâr, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitab*, I-V, Tahkik: Said b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986/1406, I, 13. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), nakledilen bu sözün subûtinun olmadığını ve "ilk yaratılan kalemdir" (Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Sünnet*, 17; et-Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Kader*, 17) hadisinin te'vili bağlamında dile getirilmiş olabileceğini ileri sürmektedir. İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhu'l-Buhârî*, I-XIII, Tahkik: M. Fuad Abdalbâkî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1379/VI, 289. İlgili tartışmalar için ayrıca bkz. Okudan, Rifat, "Hakikat-i Muhammediyye –Felsefî Temelleri ve Dinî Asılların Değerlendirilmesi-" Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 11, Isparta 2003, 155 vd.

³⁴ Şuara, 26/193.

³⁵ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 139b-140a.

³⁶ En'am, 6/19.

³⁷ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 140a.

³⁸ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 140b.

³⁹ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 142a.

derece belirgin olarak vermektedir. Mümkünler bütün halleri ile değil yalnızca var olmaları ve Sâni'e ihtiyaçları bakımından incelenmektedir. Esasen İbn Haldûn eşyaya ilişkin kelamî yaklaşımı dile getirirken felsefî yaklaşımla bir karşılaştırma yapmaktadır. Onun bu karşılaştırması kelamın hem mahiyetini ortaya çıkarması hem de kelam ve felsefe arasında var olan ayrıklığı ve yöntem, amaç farklılığını ortaya çıkarması bakımından son derece önemlidir: "... Kelamcılar, çoğunlukla varlıklar ve varlıkların halleri ile Yaratıcı (Bâfî)'nin varlığına delil getirirler. Onların istidlal tercihleri daha ziyade bu şekilde gerçekleşir. Tabiatla filozofun incelediği tabîî cisim de varlığın parçasıdır. Ancak filozofun incelemesi kelamcının incelemesine aykırıdır. Filozof cisme hareket etmesi ve sukûnu açısından bakar, mütekellim ise cisme Fâil'e delaleti açısından bakar. Yine filozofun ilahiyattaki bakışı mutlak vücûdu/varlığı ve zâtî nedeniyle gerektirdiği şeyleri incelemek bakımından, mütekellimin vücûdu incelemesi de vücûdun Mûcid'e delâleti bakımındandır."⁴⁰

Bâbertî kelamın konusunu ele alırken bilimlerin konularına ilişkin genel bir takım değerlendirmeler de yapmaktadır. Bilindiği üzere diyor Bâbertî, ilimlerin kısımları üçtür. Bunlar, mevzûat, mesâil, mebâdî'dir. Her bilimin asıl hükümleri vardır. Bu hükümlerin temellendirilmesi ve açıklanması için asıl olmayan şeylerin zikredilmesi gerekmektedir. İlki mesâil, ikincisi mebâdî'dir. Yani asıl olanlar mesâil diye isimlendirilir. İlki bir şeyle ya da bir şeye münderic farklı meselelerle ilişkilidir. Aksi halde tek bir ilim olmaz, farklı meseleler olur. Bu ilgilendiği şey ya da şeyler de mevzu/konu diye adlandırılır. Bâbertî, kelam ilminin konusu, şeyler olunca bu şeylerin tek bir şeye rucu'u vaciptir, demektedir. Allah'ın zâtî kendisi olması bakımından ve mümkünler de ona ihtiyacı bakımından farklı şeyler (umur) olduğuna göre bunlar tek bir şeye, mevcuda irca olunmaktadır. Şu halde hiçbir ilim, konu bakımından kelamdan daha geniş değildir.⁴¹

Bâbertî, kelam tanımında yer verdiği kavramlara ilişkin olarak geliştirilen itirazları ya da geliştirilebilecek itirazları değerlendirmiş, buna göre kelam tanımında yer alan temel kavramların nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamış, ayrıca kelamın karakteristik yapısı üzerinden cevaplar oluşturmuş, kendi tanımının mantıkî ve düşünsel temelini inşa etmiştir.

SÜİFD / 30

13

Kelam ve Diğer Dinî İlimler

Bâbertî'nin ifadesi ile 'ümmetin en üstün ilim adamlarının mesai harcadığı' usûluddin, yani kelam, mevzu bakımdan ilimlerin en büyüğü, usûl ve furu' bakımından en yücesi, hucet/delil ve yöntem olarak en güçlüsüdür.⁴² Bâbertî'nin ilgili tespiti, kelamın ilk dönemlerde dine aykırı olduğu öne sürülen yapısının esasen

⁴⁰ İbn Haldûn, 466.

⁴¹ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 141b.

⁴² el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî İlmi'l-Kelam*, 135b.

dine aykırı olmadığını hatta dinin itikadî yapısının sonraki nesillere aktarılması için gerekli bir ilim olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır. Söz konusu yaklaşım, kelamın dinî meşrûiyeti ve diğer dinî ilimler arasındaki konumunun tam anlamı ile ortaya çıkması bakımından önemlidir. Ehl-i Sünnet içinde kelamın yani itikadî yapının aklın yardımı ile savunulmasının dine aykırı olmadığını dile getiren ve kelamın dinen meşru' olduğunu ileri süren ilk kelamcı belki de Ebû Hanîfe'dir. Kelamla ilgilendiği için Ebû Hanîfe'yi eleştirenler, sahabenin bir yöntem olarak kelamı denemediğini öne sürmüşlerdir. Şu halde diğer insanlara yaraşan sahabenin tutumunu tekrarlamak ve kelamdan sakınmaktır. Ebû Hanîfe sahabenin tutumunu kendisine hatırlatan kimseleri bir temsil aracılığı ile eleştirmektedir: "Kelam'ın terk edilmesi gerektiğini ileri süren kişiler, büyük bir nehre düşmüş, boğulmak üzere olan ve kurtulma çaresini bilmeyen bir kimseye 'yerinde kal, kurtulma çaresi arama!' demektedirler.⁴³ Öyleyse kelamın hayâtî bir fonksiyonu vardır. Söz edilen fonksiyon, ancak kelamî nitelikteki tavırların ortaya çıkmasına neden olan hadiselerin değerlendirilmesiyle anlaşılabilir. Bu hadiseler Müslüman toplumun daha önce karşılaştığı türden hadiseler değildir. Hatta sahabenin dogmatik yapı karşısındaki tutumunu yeni hadiseler açısından tekrarlamak mümkün değildir. Çünkü sahabe, tabiri caizse, 'herhangi bir tehdidin bulunmadığı bir ortamda silah taşımayan insanlar'⁴⁴ gibiydi. Onların konumunda olsaydık biz de onlar gibi davranabilirdik, halbuki biz, diyor Ebû Hanîfe, 'bizi itikadî tercihlerimiz nedeniyle yalancı ve yine bu yüzden kanımızı helal sayan yani canımıza kasteden kimselerin tehdidi altında' bulunmaktayız.⁴⁵ Öyle gözüküyor ki, Ebû Hanîfe, Müslüman toplumun dogmatik anlamda farklı anlayışların dayatılması baskısıyla karşı karşıya bulunduğunu ve söz konusu baskının önemli ölçüde kişilerin hayatını tehdit eder nitelikte olduğunu dile getirmektedir."⁴⁶

⁴³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 12.

⁴⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 12.

⁴⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 12.

⁴⁶ Türcan, "Kelamın Meşrûiyeti Problemi –Ehl-i Sünnet Kelamı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki-", *Marîfe*, Yıl: 5, Sayı: 3, Konya 2003, 186-187. "Her ne kadar Ebû Hanîfe açıkça ifade etmese de farklı dogmatik algılamalar, teröre varan faaliyetlerin gerekçesi yapılmış durumdadır. Dönemin siyasileri de farklı algılamaları, zaman zaman siyasî beklentilerini destekleyecek nitelikte kullanmaktadır. Ortada önemli bir sorun vardır. Öyleyse dinin dogmatik yapısı, Sünnet'in yardımıyla belirlenerek, tercih edilen yapı, naslar ekseninde akîf spekülâtif yaklaşımlarla desteklenmelidir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin tercih ettiği ifadelerle Müslüman toplumun dogmatik tercihler bakımından 'isabetli olanı ve hatalı tercihte bulunanı bilme zorunluluğu' söz konusudur. Bu, bir zorunluluk olarak Müslüman toplumun karşısında durmaktadır. Bahsedilen zorunluluk toplum adına böyle olduğu gibi fertler bakımından da böyledir. Çünkü insan, dogmatik anlamda ortaya çıkan farklı yaklaşımları konuşmaktan kendisini engellese bile duyduğu şey konusunda kalbinin meşguliyetini engelleyemeyecektir. 'Kalp, iki farklı kabulden birini benimseyip diğerini reddetmelidir. Her ikisini birden benimsemesi mümkün değildir. Önemli olan kalptir. Sözler ve davranışların değeri kalbin tercihi ile belirlenir. İmanı diliyle telaffuz eden kimse kalbi ile inanmasa Allah katında mümin sayılmaz. Ancak kalbi ile iman etse ve imanını telaffuz etmese Allah katında mümindir.' Dogmatik konulardaki farklı tercihlerle karşılaşan kişi kendi imanını tanımlamak zorundadır. Öyleyse söz konusu tercihlerin Kur'an ve Sünnet'e uygun olanı

Bâbertî'ye göre usûluddin ilimlerin en üstünü olduğu gibi öğrenimi de âkil kimseye en gereklisidir. Çünkü usûluddin her ilmin ve her mutluluğun kaynağı olan marifetullahı yani Allah'ın bilinmesini/tanınmasını içermektedir. İnsanlar ve cinler marifetullah için yaratılmıştır. Nitekim "İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"⁴⁷ ayetini Kur'an'ın tercümanı İbn Abbas, beni bilsinler/tanısınlar diye tefsir etmiştir. Hz. Peygamber de ilmin en büyüğünü marifetullah diye tanıtmıştır.⁴⁸ Şu halde ilmin şerefi malumun şerefi ile açıklanacaktır. Allah, varlığın en yücesi ve en üstünü olunca O'nu bilmek de tahsil bakımından en gerekli ve en önemli/en değerli olacaktır. Ancak o ilmin öğrenilmesi ile kurtuluş umulur ve ancak o ilim yoluyla derecelere ulaşılabilir.⁴⁹

Kelamın gerekliliğine ve dinen meşrûiyetine marifetullah konusu üzerinden açıklama getirmek isteyen Bâbertî'ye göre Allah'ın birliğine ilişkin delillerin ortaya konulmasından önce Allah'ın bilinmesi ve bu bilgiye nasıl ulaşılacağı belirlenmesi gerekmektedir. Bilindiği üzere nasların zahirlerine tutunan Haşevîler, Allah'ı bilmenin vacip olmadığını ve nasların zahirinden yararlanılarak oluşturulan sahih itikadın vacip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık, Müslümanların çoğunluğu Allah'ı bilmenin vacip olduğunu dile getirmekle birlikte bunun nasıl olacağı konusunda farklı yollar önermişlerdir. Sufiler ve tarikat ehli, Allah'ın bilinmesinin ancak riyâzât ve vâridât, müşahedeler ve aklın kavramaktan aciz olduğu bilgiye hazır hale gelmesi için iç temizliği (tasfiyetu'l-bâtın) ile gerçekleşeceğini iddia etmiştir. Şu halde sufiler, marifetlerin idraki konusunda zevke dayanmaktadır. Kimilerine göre de marifet ancak ilham ile gerçekleşecektir. İsmailîlerden ta'lim ehline göre, Allah'ın bilgisi ancak masum imamın öğretimi ile gerçekleşebilecektir. Bu nedenle onlara göre imamın nasbı vaciptir ve halkı Allah'ın bilgisine ulaştıracak masum bir imamın herhangi bir zamanda bulunmaması da muhaldir. Kelamcılardan çoğunluğu Allah'ı bilmenin yolunu nazar ve istidlal olarak belirlemiştir. Onlara göre Allah'ın varlığını bilmek zarurî değildir ve delil gerekmektedir. Kitap ve Sünnet'ten alınan naklî delil Allah'ın varlığına ve nübüvvetin varlığına fer'dir. Şu halde usûl konusunda naklî delil ile istidalde bulunmak mümkün değildir. Öyleyse naklî delillerin de doğruluğunu gösterdiği aklî deliller ile istidlal gerekmektedir. Allah'ın varlığına alemin ya imkanı veya hudusu ya da her ikisi ile birlikte istidalde bulunulabilir. Yukarıdaki tespitlerden sonra Bâbertî, sözü edilen aklî istidlalın Kur'an'da yer alan örneklerine işaret etmektedir. Böylece o, aklî istidlalın usûluddinde kullanımını yani bir form olarak kelamı denemenin dinen

→

belirlenmeli ve bu uygunluk tespiti gerekirse aklî bakış açılarıyla da desteklenmelidir." Türçan, *Kelamın Meşrûiyeti Problemi –Ehl-i Sünnet Kelamı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki-*, 187.

⁴⁷ Zâriyat, 51/56.

⁴⁸ Bkz. Rebi' b. Habib, *el-Câmiu's-Sahih Musnedu'l-Imam Rebi' b. Habib*, I-IV, Tahkik: M. İdris-Aşur b. Yunus, Dâru'l-Hikme, Beyrut 1415, III, 311.

⁴⁹ el-Bâbertî, *Şerhu Akîdetu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 19-20.

geçerli olduğunu doğrudan Kur'an'a atf yapmak suretiyle ortaya koymuş olmaktadır.⁵⁰ Özellikle Hz. İbrahim'in,⁵¹ Hz. Nuh'un,⁵² Hz. Musa'nın⁵³ kavimlerine karşı mücadele şekli akf istidlalin örnekleri olarak öne çıkmaktadır.⁵⁴ Bunun ötesinde Bâbertî'nin ifadesine göre Hz. Peygamber, tevhid, nübüvvet ve mead konusunda çok sayıda akf istidlalde bulunmuştur. Ona göre bunların zikri gerekmediği gibi Kur'an da bu tür örneklerle doludur. Nahl Suresi 125. ayet Hz. Peygamber'e Rabbi'nin yoluna hikmet ve güzel öğüt ile çağırmaı ayrıca inanmayanlarla en güzel şekilde mücadele etmeyi emretmektedir. Bâbertî, hikmetin burhan ve huccet olduğunu dile getirmektedir. Buna göre, burhan ve huccet ile davet Hz. Peygamber'e emredilmiştir. "Onlarla en güzel şekilde mücadele et" ifadesinden murad da furu'daki mücadele değildir. Çünkü mücadele edilecek kimseler şeriâtin aslını inkar etmektedir. Buradaki mücadele tevhid ve nübüvvet konusunda gerçekleşmektedir. Bâbertî, Kur'an'da akf istidlale ilişkin başka ayetlere⁵⁵ de işaret etmektedir.⁵⁶ Kur'an'a ilişkin bütün bu atıflar, usûluddin ile ilgilenen kimselere karşı geliştirilen yaklaşımı reddetmek için gerçekleştirilmektedir. Bâbertî'ye göre usûluddin konusunda bu akf delillere tutunmak ve şüpheleri söz konusu delillerle ortadan kaldırmak masum peygamberlerin mesleğidir.⁵⁷

Kelamın meşrûiyetini, dine aykırı bir yapılanma olmadığını ifade eden ve kendinden önce hiç kimsenin denemediği bir yöntemle konuya ilişkin açıklamalar getiren Ebû Hanife, usûluddinin ve devamında da kelamın diğer dinî ilimler arasındaki konumunu yine sistematik olarak ilk defa ele alan ve gerçekçi değerlendirmeler yapan ilim adamıdır. "Müslüman fikrinin gelişmesi, itikâdî ve amelî konuların birbirinden ayrılmaya başlaması, *fikh* kelimesinin çeşitli kavramlarla nitelenmek suretiyle belli bir kavramsal içeriğe kavuşmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim Ebû Hanife *dinde fikh* (el-fikh fi'd-dîn) ve *ahkâmda fikh* (el-fikh fi'l-ahkâm) kavramlarını telaffuz etmektedir. 'Dindeki fikh ahkâmdaki fikhtan üstündür'⁵⁸ diyen Ebû Hanife, devamla, kulun Rabbi'ne nasıl ibadet edeceğini bilmesi, birçok ilmi toplamasından/bilmesinden daha iyidir demek suretiyle *dindeki fikh* tabiri ile belli ölçüde amelî konuları kastetmiş olmaktadır. Ancak onun, kendisine sorulan *en üstün fikh* (*efdalul-fikh*) nedir sorusuna, 'kişinin Allah'a imanı, farzları

⁵⁰ el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâda*, 29-30.

⁵¹ Bakara, 2/258; En'am 6/76, 83.

⁵² Hud, 11/32.

⁵³ Şuara, 26/78.

⁵⁴ el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâda*, 32.

⁵⁵ Bkz. Bakara, 2/105, 170, 190; Araf, 7/185; Hac, 22/8; Nur, 24/44.

⁵⁶ el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâda*, 33.

⁵⁷ el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâda*, 33-34.

⁵⁸ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat*, 36.

(şerâî'i), sünnetleri, hadleri, ümmetin ihtilafını-ittifakını öğrenmesidir⁵⁹ diye cevap vermesi ve ilk sıraya Allah'a imanı koymak üzere dinî bilgiler arasındaki hiyerarşiye işaret etmesi önemlidir."⁶⁰

Ebû Hanife'nin yaklaşımı kelamın mahiyeti, meşrûiyeti ve konumu hususunda kendisinden sonraki kelimcilerin ve bu arada Bâbertî'nin bakışını belirlemiştir. Ancak aynı konuda Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin de yaklaşımları kelam kültürü bakımından önemlidir. Buna göre öncelikle ilimlerin tanımlanması gerekmektedir: İlimler, aklî (tıp, matematik, geometri) ve dinî (kelam, fıkıh, fıkıh usûlü, ilmu'l-hadîs, ilmu't-tefsîr, ilmu'l-bâtın/ilmu'l-kalb ve kötü ahlaktan kalbi temizleme ilmi) olmak üzere ikiye ayrılır. Hem dinî hem de aklî ilimler ise küllî ve cüz'î olmak üzere ikiye ayrılır. Kelam, dinî ilimler içerisinde küllî ilimdir. Diğer ilimler (fıkıh, fıkıh usûlü, ilmu'l-hadîs, ilmu't-tefsîr) ise cüz'î ilimdir. Küllî ve cüz'î ayrımından ne anladığını açıklayan Gazzâlî, müfessir, diyor, "yalnızca Kitap'ın anlamını; hadisçi, yalnızca hadisin subût yollarını; fakîh yalnızca mükellefin fiillerinin hükümlerini; usûlcü yalnızca şer'î ahkâmın delillerini konu edinmektedir. Halbuki kelimci, en genel şeyi (eammu'l-esyâ) yani mevcûdu/varlığı konu edinmektedir."⁶¹ "Kelam, varlığı kadîm (öncesiz) ve hâdis (sonradan olmuş) olmak üzere ikiye ayırır. Kadîmin niteliklerini (vâcib/varlığı kendiliğinden) ve hâdisin niteliklerini (mümkün/varlığı bir muhdise ihtiyaç duyan) tespit ettikten sonra hâdisin, kadîm bir varlığa ve dolayısıyla âlemin bir muhdise ihtiyacı olduğunu belirlemektedir. Kadîmin caiz fiilleri vardır. Âlem, kadîmin fiilleri arasındadır. Ayrıca peygamber göndermek ve o peygamberi mucize ile desteklemek de kadîmin caiz fiilleri arasındadır. Zikredilenler, aklın tasarrufundaki konulardır. Akıl, peygamberin iddiasında doğru olduğuna hüküm verir ve aklın fonksiyonu sona erer. Artık akıl, Allah'ı, ahiret gününü tek başına idrak edemeyeceğini, bunların imkansızlığına da hükmedemeyeceğini, konulara ilişkin peygamber bilgisine ihtiyaç bulunduğunu kabul eder. Aklın tek başına kavrayamayacağı konuları şer' bildirir. Kelamın konusu genel olarak bu şekildedir.⁶² Şu halde 'kelam, incelemeye en genel şeyden; mevcudâttan başlayıp tedricen ayrıntılara inmektedir. Böylece Kitap, Sünnet ve Peygamber'in doğruluğu gibi dinî ilimlerin temel dayanakları ispat edilmiş⁶³ olmaktadır."⁶⁴

Gazzâlî'den sonra tekrar aynı konuyu benzer ifadelerle ele almayı tercih eden Bâbertî, kelamın diğer ilimler arasındaki konumunu temellendirirken, yine ilmin şerefini malumun yani konunun şerefî ile doğrudan ilişkilendirmektedir.

⁵⁹ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat*, 36.

⁶⁰ Türçan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap*, Azizandaç Yayınları, Ankara 2007, 14-15.

⁶¹ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, Fevâtihi'r-Rahamût* ile birlikte, I-II, Ta'lik: Şeyh İbrahim Muhammed Ramazan, Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Beyrut 1994/1414, I, 18.

⁶² el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 18-19.

⁶³ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 19-20.

⁶⁴ Türçan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap*, 23-24.

Allah'ın zâtî ve sıfatları en yüce konu olunca onunla ilgili ilim de yani usûluddin de en yüce ilim olacaktır. Çünkü ilimler ya dinî ya da din dışıdır. Dinî ilim daha üstündür. Dinî ilim de ya usûluddindir ya da onun dışındadır. Usûluddinin dışındaki ilim ise usûluddine dayanır. Müfessir sadece Allah'ın kelimından söz eder. Bu, ancak usûluddin ile bilinebilecek olan Mütakellim, Muhtar, Sâni'in varlığına bağlı (fer')dir. Muhaddis sadece Peygamber'in sözünden bahseder. Bu da onun nübüvvetinin subûtuna bağlıdır. Fakîh, Allah'ın hükümlerinden söz eder. Bu tevhîd ve nübüvvetine bağlıdır. Bütün bu dinî ilimler usûluddine ihtiyaç duymaktadır. Halbuki usûluddin bu ilimlerin her birinden müstağnîdir. Dolayısıyla usûluddin en değerli (eşref) ilimdir.⁶⁵ Şu halde kabul etmek gerekir ki, kelamın eşrafu'l-ulûm yani en değerli ilim olarak nitelenmesi, ilim adamları arasında daha çok ilgilendikleri ve mesai harcadıkları ilim dallarını öne çıkarmak için yaşadıkları basit bir çekişme sonucunda dile getirilen bir ifade değildir.

Değerlendirme ve Sonuç

Bâbertî'nin kelim yazılarına baktığımızda en başta kelama ilişkin bütün tercihlerinin hanefî kültürü üzerine geliştiğini görüyoruz. Kendisi Ebû Hanife'yi, onun yolunu takip eden öğrencilerini ve ashabını dinin hem itikadî hem de amelî bakımdan en doğru yorumunu yapan müctehidler diye nitelemiş, Ebû Hanife'nin niçin taklid edilmesi gerektiğini de hem kaleme aldığı özel risale yoluyla hem de eserlerinde ve eserlerinden çalışmanın konusu bağlamında değerlendiren kısımlarda açıkça ifade etmiştir. Bâbertî, kelimî yaklaşımını inşa ederken Ebû Hanife dışında özellikle hanefî/mâturîdî geleneğin ileri gelen temsilcilerine de atıf yapmıştır.

Bâbertî, Anadolu'da yaygın şekilde var olan eserleri ve ilim hayatında son derece etkin olan öğrencileri ile Osmanlı-Türk toplumunda hanefî/mâturîdî tercihin yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Söz konusu katkının tam anlamıyla kavranması için öğrencilerinden özellikle Molla Fenârî'nin takip edilmesi gerekmektedir. Molla Fenârî Bâbertî'den hanefî/mâturîdî kelim kültürünü öğrenmiş ve yine hocası Cemaleddin Aksarâyî (ö. 791/1388-89) yoluyla Fahreddin Râzî (ö. 606/1209)'ye yani eş'arî kelim kültürüne yakınlaşmış,⁶⁶ bu birikimi tasavvuf ile birleştirmiştir.⁶⁷ Bu arada Bâbertî'nin tasavvufî yaklaşımının da Molla Fenârî üzerinde etkili olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Osmanlı dinî düşüncesinde etkin bir konuma ve kurucu sayılabilecek bir niteliğe sahip olan Molla Fenârî'nin

⁶⁵ el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâda*, 34.

⁶⁶ Görgün, Tahsin, "Cemaleddin Aksarayî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII, 308.

⁶⁷ Aydın, İbrahim Hakkı, "Molla Fenârî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2005, XXX, 245.

kültürü öğrencisi Molla Yegân (ö. 865/1436) tarafından Osmanlı kelim kültürünün en önemli ismi Hızır Bey (ö. 863/1459)'e ulaştırılmıştır.⁶⁸ Hızır Bey *Kasîde-i Nûniyye*'nin müellifi olmakla birlikte asıl etkinliğini yetiştirdiği öğrencileri ile göstermiştir. Osmanlı kelam kültüründe adı geçen Hayâlî (ö. 875/1470), Hocazâde (ö. 893/1488), Kestefî (ö. 901/1495) gibi önemli kelimciler Hızır Bey'in çok sayıdaki öğrencisi arasında bulunmaktadır.⁶⁹ Orhan Bey zamanında İznik medresesi ile başlayıp sonra Molla Fenârî'nin katkısıyla Bursa ve çevresine yerleşen bu dinî/kelamî kültür, İstanbul'un fethi ve Hızır Bey'in kadî tayin edilmesi ile İstanbul'da ve Fatih medreselerinde sürdürülmüş, bu arada şerh ve haşiye düzeyinde olsa bile bir kelamî te'lif süreci ortaya çıkmış, Hızır Bey'in oğlu ve öğrencisi olan Sinan Paşa (ö. 891/1486), Molla Lutfî (ö. 908/1494)'yi Molla Lutfî, Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)'yi Kemalpaşazâde de Ebu's-Suud Efendi (ö. 982/1574)'yi yetiştirmiş⁷⁰ ve Bâbertî ile başlayan dinî/kelamî kültür Osmanlı toplumuna yerleşmiştir.

Bâbertî'nin en önemli öğrencisi Curcânî'nin kitapları *Şerhu'l-Mevdûkîf ve Hâşiyetu't-Tecrîd*, Osmanlı ilim adamları ve kelimcileri tarafından en çok değerlendirilen ve üzerinde çalışılan kitaplar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷¹ Fatih, Sahn-ı Seman medreselerini inşa ettirdikten sonra her iki kitabın okutulmasını şart koşmuştur.⁷² Bu, Osmanlı dönemindeki kelam kültürünün gelişiminde Bâbertî'nin etkisini ve Osmanlı kelimcilerinin eş'arî kelam kültürü ile mâturîdî kelam kültürünü telif ederken yine Bâbertî'nin esasen eş'arî olan bir öğrencisinden büyük ölçüde yararlandıklarını göstermektedir.

Kelamın mahiyetine, konusuna, gayesine yönelik olarak Ebû Hanife ile başlayan ve Bâbertî ile devam ettirilen yaklaşımlar, Bâbertî'nin öğrencileri ve kelama ilişkin eserleri ile ileriye taşınmış, belki de kelama dönük bu güçlü vurgu ve kelamın dogmatik alanı kapatıp düşünsel dünyayı önemli ölçüde belirlemesi, klasik dinî kültürün kökleşip yaygınlaşmasını ve düşünsel dünyanın dinî eksende gelişmesini beraberinde getirmiştir. Denilebilir ki, Bâbertî'nin öğrencileri ve onları takip eden Türk kelimciler eliyle uyarlanan hanefî/mâturîdî çizgi Osmanlı-Türk toplumunu dinî-kültürel bakımdan inşa etmiştir.

⁶⁸ Babinger, Franz, "Hızır Bey", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997, VI/1, 471.

⁶⁹ Özervarlı, M. Said, *Kelamda Yenilik Arayışları 19. Yüzyıl Sonu – 20. Yüzyıl Başı*, İsam Yayınları, İstanbul 2008, 24; bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, 134.

⁷⁰ Özervarlı, 24-25.

⁷¹ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, 25.

⁷² Uzunçarşılı, 25.

Bâbertî'nin Kelama Bakışı

-Ebû Hanife'nin Etkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-

Yaşadığı dönemde etkin bir ilim adamı olan Bâbertî, kelam çalışmalarını hanefî/mâturîdî çizgide sürdürmüştür. Kelamın mahiyetini, işlevini, konusunu, gayesini, kelamî ve felsefî yaklaşımın temel ayrımını Bâbertî'nin tanımlamaları ile ele alan ve aynı tanımlamalarda Ebû Hanife'nin etkisini özellikle değerlendiren bu çalışma, Bâbertî'nin kelama ilişkin yaklaşımlarının öğrencileri ve sonraki isimler üzerinden gelişimine de ayrıca işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanife, Bâbertî, Curcânî, kelam, felsefe.

The View of Babertî on Theology

-An Evaluation in the Context of Ebu Hanife's Effect-

Babertî, who is an active scholar of his time, continued his theological studies on Hanafi/ Maturidi line. This study discusses the nature of theology and its' function, subject and aim, the basic distinction of theological and philosophical approach with the definitions of Babertî and evaluates the effect of Ebu Hanife on same definitions, especially. Besides, this study points to the development of theological approaches of Babertî on his students and the next others.

موقف البابرّي من علم الكلام

تحليل على ضوء تأثير أبي حنيفة

لقد واصل البابرّي، وهو من العلماء المؤثرين في عصره، دراساته الكلامية في مدرسة الإمام أبي حنيفة والماتريدي الكلامية.

إن هذا البحث يتناول كُلاً من جوهر وأداء وموضوع وغاية علم الكلام، والتمايز الأساسي بين الموقف الكلامي والفلسفي في دراسات البابرّي الكلامية. وفي نفس الوقت يعمل على تقييم مدى تأثير البابرّي ولا سيما من أبي حنيفة في إطار نفس التعاريف. كما يشير هذا البحث إلى كيفية تناول البابرّي موضوع علم الكلام وتطويره من خلال تلاميذه والمضامين في طريقه.

الكلمات المفتاحية: أبو حنيفة، البابرّي، الجرجاني، علم الكلام، الفلسفة.