

ilke ve olgu, görüş ve fırka süreçlerinde mezheb

Tuncer NAMLI

Giriş

Takip edilen yol ve görüş anlamına gelen mezheb kelimesi, çok farklı çizgilerde faaliyet gösteren zümreleşme ve gruplaşmaları, farklı amaçlar güden akım ve ekolleri ve bu akım ve ekollerin düşünce ve yaklaşım biçimlerini ifade eden bir kavramdır. En aşırı hiziplerden en mutedil ekollere kadar uzanan farklı oluşumları ifade eden böylesi bir kavramı, kuşatıcı ve ayırt edici bir tanımlamaya tabi tutmak oldukça zor görünmektedir. Her şeyden önce mezhepler, farklı sebeplerle ortaya çıkan, farklı amaçlar güden ve farklı tasniflere tabi tutulan sosyokültürel oluşumlar dizgesini ifade etmektedir.¹ Bu nedenledir ki, mezheb kavramının içinde değerlendirilen ekol ve akımlar, henüz ortaya çıkıp geliştikleri dönemlerden itibaren sadece *mezheb* kelimesiyle değil, *ashab*, *fırka*, *milel* ve *nihal* gibi kelime ve deyimlerle de adlandırılmışlardır.² İsimlendirme çeşitliliğinden de anlaşılacağı gibi mezheb kelimesi, en müspet anlamda İslamî nassların anlaşılması, yorumlanması, pratize edilmesi konusunda sergilenen yaklaşım biçimi ve bu bağlamda ortaya çıkan fikhî, kelamî ekolleri ifade



etmede kullanılmakla birlikte, siyasi çalkantılar, bireysel ve toplumsal olaylar sonucunda ortaya çıkan zümreleşme veya firkalaşmaları da ifade etmede kullanılabilir. Örneğin, bu kavram, henüz saha-benin son devrinde ortaya çıkan ve ilkesel anlamda Kur'an ve sünnet çerçevesinde hareket etmeye özen gösteren, bu nedenle de ümmetin büyük çoğunluğu tarafından benimsenen geniş tabanlı oluşumları olduğu gibi; Şia, Haricilik, Cebriye ve Mürcie gibi siyasi/itikadî akımları ve hatta İslam dairesinin içinde olup olmadığı tartışma konusu edilen kimi aşırı, marginal firkaları da ifade etmede kullanılabilir. Mezhep olgusunu sadece kelime anlamından ve mezheplerin kültürel içeriğinden hareketle tanımlamak yanıltıcı bir anlamlandırma biçimi olacaktır.

En aşırı hiziplerden en mutedil ekollere kadar uzanan farklı oluşumları ifade eden böyle bir kavramı, kuşatıcı ve ayırt edici bir tanımlamaya tabi tutmak oldukça zor görünmektedir.

Örneğin İslam Ansiklopedisi'ndeki yaygın tanımı ele aldığımızda mezhep diye isimlendirilen ekol ve oluşumların sadece bir kısmının baz alındığı anlaşılacaktır: "Mezhep kelimesi, terim olarak dinin aslı veya fer'i hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan alimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem diye tanımlanabilir."³ Bu tanım, mezheplerin var olan genel karakteristiğini ortaya koymaktan çok, ortaya çıkışındaki müspet pozisyonunu, bugün içinse olması gereken mezhep beklentisini yansıtmaktadır. Çünkü kaynaklardan istinbat edilen hükümlerin toplamını ve hüküm çıkarma sürecinde ortaya konan yaklaşım ve sistematığı ifade etmekte ve tipik bir fıkıh tarifi görüntüsü çizmektedir. Bu açıdan tanım, kavramı idealize eden ve zümre, fırka gibi sosyal boyutlarını dışarıda bırakan bir iyimserlik barındırmaktadır. Dolayısıyla böyle bir tasvir, mezheplerin içermiş olabilecekleri açmazları ve olumsuzlukları muhafaza etme gayretine imkân sunmaktadır.

Gerçekten de İslamî nassların anlaşılmasındaki yaklaşım farklılığından doğan ve çok ideal gelişmelere de imza atan mezhepler olabilir ve objektif bir bakış bunu teslim etmek durumundadır. Kırılğan bir ze-

minde seyreden tarihsel süreçleri bir bütün olarak göz önünde bulundurmadan mezhebin olumlu yanlarını ön plana çıkaran bir yaklaşım, olumlu anlamda öğretici ve yönlendirici de olabilir. Ancak bu iyimserliğin sınırları belirlenmezse mezhebî olguların tarih boyu var olan olumsuz fonksiyonlarının meşrulaştırılmasına ve kanıksanmasına katkıda da bulunabilir. Örneğin, mezhep eleştirisini dinin kendisine yöneltilmiş eleştiri olarak algılama yanlılığını besleyebilir. Ümmetin ufkunun daralmasında, düşüncelerin parçalanmasında, ayrılıkçı tartışmaların ve sonu gelmez sürtüşmelerin meydana gelmesinde ve sistemin tıkanmasında mezhebî yaklaşım ve tutumların etkisini görmemize engel olabilir. Özellikle fırka ve cemaat kaygılarının, zümre çıkarlarının ön plana çıktığı durumlarda mezheplerin nasıl olumsuz roller oynadığı bilinen bir olgudur.

Örneğin cemaat olmak, organize olmak dinin de aklın da ön gördüğü olumlu bir yapılanmadır ve mezhepler bu açıdan olumlu roller üstlenmiş olabilirler. Ancak her grubun ya da mezhebin kendi grup anlayışını ve hatta çıkarlarını koruma içgüdüğü harekete geçip başka fırka ya da mezheplerle bir araya gelmesine engel olur veya dışlama aracına dönüşürse üreteceği bütün yararlı sonuçları anlamsız hale getirebilir. Keza görüş sahibi olmak ve düşünce üretmek, son derece zorunlu insani bir erdemdir. Fakat her görüş sahibi, kendi kişisel görüşünü veya cemaat anlayışını biricik kabul ederek başka düşünce ve üretimleri anlamadan itelemeye veya ötekileştirmeye kalkıştığı zaman ve bu tutum bütün ümmeti kuşattığı anda bütün görüşler geçerliliğini kaybeder, bütün üretimler birbirini nötrleştirir. Ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı ve içlerinden birinin kurtulacağından bahseden zayıf bir ahad haberi delil olarak kullanmayan ve kurtulacak olanın kendi mezhebi olduğuna inanmayan hemen hemen hiçbir mezhep mensubu yoktur.⁴ Oysa firkalara, hiziplere ayrılmanın ve bu doğrultuda dinî algı bütünlüğünü parçalamanın Kur'an'daki hükmü, hiç de hafife alınacak türden bir tehdit değildir.⁵ Dolayısıyla mezhep olgusunu sınırlayıcı bir tanıma sığdırma çabası yerine farklı perspektiflerden bakarak çok boyutlu bir analize tabi tutmak daha yerinde olacaktır.

Ekolleşme ve zümreleşme süreci

Mezhepler, ortaya çıkış sebepleri itibariyle tek tip değildir. Bireysel anlamda nassların doğru anlaşılması noktasında çaba gösteren bazı âlimlerin görüşleri ve

ders halkaları etrafında oluşan ekolleşme, sistemleşme ve zümreleşme sonucu gelişen ilkesel mezhepler olduğu gibi, sosyal olaylar sonucu ortaya çıkan siyasal fırkaların ürettiği siyasî, itikadî ve fikhî ekoller de vardır.⁶ Nassların anlaşılması ve yorumlanmasından doğan ekolleşme ve sistemleşme anlamındaki bir mezhepleşmeye Sahabe döneminde başlayan ve Tabiîn tarafından geliştirilen yorum hareketi örnek olarak verilebilir. Medine, Mekke, Kûfe ve Basra ekolleri bu anlamda değerlendirilebilir. Mezhebin kök anlamına uygunluk açısından mezhep denmeyi en çok hak eden hareketler, belki de ilk risalelerin ve *makâlâtın* yazılmaya başladığı bu saf kültürel oluşumlardır.⁷ Kufe ekolünden beslenen Hanefilik ile Medine ekolünden beslenen Malikilik ve bunların uzantısı olarak ortaya çıkan Şafilik ve Hanbelilik gibi Sünnî akımlar,⁸ yine Medine ekolünden beslenen Caferilik ve Zeydilik gibi ilk dönem Şii oluşumlar, bu ekollerden hareketle gelişen ilk zümreleşmeler olarak değerlendirilebilir.⁹

Siyasî fırkaların ortaya çıkış ve gelişme süreçleriyle mukayese edildiğinde bu ekoller siyasal hareketlerle özdeşleşmekten uzak durmuşlardır. Ancak onların hiçbir siyasî düşünceye sahip olmadıklarını veya siyasî olay ve akımlardan hiç etkilenmediklerini söylemek de zordur. Sosyal olaylar sonucu ortaya çıkan siyasal hareketlere bakıldığında olayların firkalaşmalara, firkalaşmaların da düşünce akımlarının doğmasına sebep olduğu görülecektir. Fırkacı tutumların, yaklaşım biçimlerini belirlediği ve görüş ayrılıklarını itikadî ayrılıklara kadar vardığı görülebilir.¹⁰ Hatta siyasî ekollerin fikhî ve itikadî ilkeler üretme adına nassları siyasal amaçlar doğrultusunda nasıl kullandığı ve istismar ettiği de gözden kaçırılmaması gereken bir durumdur. Fakat nassların farklı yorumundan doğan en hassas ekollerin de zaman içinde nasıl fırkacı bir tutum içine girdiğini, nassların mezhebî kaygılarla nasıl yorumlandığını görmek için kelâmî mezheplerin itikadî ayrılıkları temellendirme biçimlerine, fikhî mezheplerin *kitabü'l-hılaflarına* bakmak yeterlidir. Çünkü nasslara yaklaşımın ve algı düzeyinin olaylara bakışı belirlemesi ne kadar olağan ve olması gereken bir durumsa, olgusal tutumların insanların nasslara yaklaşımını belirlediği de tarihsel açıdan verili bir durumdur.

Üstelik ortaya çıkış sebepleri konusunda yapılan bu tasnifin, bütün akımların yaşadığı süreçleri bütünüyle ifade etmesi de mümkün olmayabilir. Çünkü ekollerin

ve akımların ilerleyen süreçlerde çevre şartlarının da etkisiyle ciddi değişimler yaşadığını ve hatta zümreleşmelerin kitleleşmeye ve kadrolaşmaya dönüştüğünü gözlemlemek mümkündür.¹¹ Ayrıca bu durum, siyasî fırkalarla fikhî ekoller arasında hiçbir benzerliğin olmadığı, fikhî ekollerin itikadî ve siyasî olaylarla ya da siyasî ve itikadî akımların fikhî alanla hiç ilgilenmediği anlamına da gelmemektedir. Hatta aynı kategoride yer alan siyasî, itikadî eğilimlerle fikhî ekoller bile kendi aralarında çok ciddi etkileşimler içerisinde olabilmişlerdir. Kimi fikhî mezheplerin kelâmî ekoller üretmesine, kimi kelâmî mezheplerin de fikhî ekoller üretmesine şahit olabiliyoruz. Bir başka ifadeyle yorum çerçevesinde doğan fikhî ekoller de itikada dair bir takım eserler vücuda getirmiş ve kimi

Cemaat olmak, organize olmak dinin de aklın da ön gördüğü olumlu bir yapılanmadır ve mezhepler bu açıdan olumlu roller üstlenmiş olabilirler. Ancak her grubun ya da mezhebin kendi grup anlayışını ve hatta çıkarlarını koruma içgüdüsü harekete geçip başka fırka ya da mezheplerle bir araya gelmesine engel olur veya dışlama aracına dönüşürse üreteceği bütün yararlı sonuçları anlamsız hale getirebilir.

kelâmî ekollerin doğmasına önyak olabilmiş ve siyaset kurumuyla da çeşitli düzlemlerde çok farklı ilişki biçimleri geliştirebilmişlerdir. Bu ilişki nedeniyedir ki, bazı kelâmî ekollerle fikhî ekoller arasında bir takım paralellikler ve bunun neticesinde bir takım karşıtlıklar kurulabilmektedir. Örneğin fikhî mülhazalarla ortaya çıkan ve zamanla gelişen Hanefî ekol, Matüridilik gibi kelâmî bir akımın doğmasına zemin oluştururken, rivayetçi çizginin temsilcisi Malikilik, Şafilik ve Hanbelilik gibi fikhî ekoller de Eş'arilik gibi bir kelâmî ekolün oluşumuna zemin hazırlayabilmiştir.¹² Aynı şekilde siyasî/itikadî eğilimleri daha baskın gözüken İmamiyye/Oniki imamcı fırka, Caferîliğin ürettiği fikhî terminolojiyi kendi siyasî ve itikadî görüşleri doğrultusunda esneterek sistemleştirmiştir. Zeydilik ise diğer firkalardan farklı olarak kendisine özgü fikhî, kelâmî ve siyaset algısını diğerlerine göre zayıf kalsa da tarih boyunca sürdürmüştür.¹³

Farklı kategorilere tabi tutulan akımlar arasında bile tarihsel süreçte ortaya çıkan farklı ilişki ve etkileşim

biçimleri söz konusu olabilmektedir. Üstelik bu tür paralellikler ve karşıtlıklar zamanla yön değiştirebilme ve birtakım kırılmalar yaşayabilme potansiyeli de taşımaktadır. Örneğin siyasî ve yorumsal tutum bakımından başlangıçta Sünnî imamlarla Caferî ve Zeydî ekoller arasındaki yakınlık zamanla değişkenlik gösterebilmiştir. Ortaya çıkış sürecinde Caferîlik ve Zeydîlik ile Hanefîlik arasında ilkesel ve siyasal duruş bakımından ortak bir yaklaşımdan söz edilirken sonraki dönemlerde bu paralelliğin bozulduğunu ve derin kırılmaların yaşandığını görebiliyoruz. Özellikle Caferîliğin İsnâaşeriye versiyonunun Sünnîlikten hızla uzaklaştığı ve neredeyse Keysanî ve İsmailî akımların rengine büründüğü söylenebilir. Yabancı din ve düşüncelerin etkisiyle şekillenen imamların masumiyeti, mehdilik, ğaybet, ric'at ve takiye gibi inanışların söz konusu akımlar arasında ortak olması bu dönüşümün en ciddi göstergeleri kabul edilebilir.¹⁴

Nassların farklı yorumundan doğan en hassas ekollerin de zaman içinde nasıl fırkacı bir tutum içine girdiğini, nassların mezhebî kaygılarla nasıl yorumlandığını görmek için kelamî mezheplerin itikadî ayrılıkları temellendirme biçimlerine, fihhi mezheplerin kitabü'l-hılaflarına bakmak yeterlidir.

Aslında Şiî ve Sünnî fırkalar arasındaki bu kırılma da tek yanlı ve Şiîlere has bir özellik arz etmez. Aksi yönde bir kırılmadan da söz etmek mümkündür. Örneğin Emevî yönetimiyle yıldızı barışmayan Mutezîlîlerin bile tabi olduğu Hanefîliğin ve Matürîdîliğin zamanla Emevî üretimi Mürcienin kader anlayışına yaklaşması bu açıdan son derece önemli ve anlaşılması zor bir dönüşüm olarak değerlendirilebilir.¹⁵ Çünkü Hanefîliğin beslendiği Irak ekolü, Emevîlerin ürettiği kadercî tutuma karşı en net duruşu sergileyen ve en ağır bedelleri ödeyen bir anlayışın temsilcisi konumundadır. Ancak ne hikmetse Irak ekolüne mensup Mabed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşkî Emevî kaderciliğinin karşısında durdukları için katledilmiş olmalarına rağmen, Cebriye ve Mürcie'nin fikir babaları olarak lanse edilebilmişlerdir.¹⁶ Aynı şekilde Hicaz ekolünün uzun süre uzlaşamadıkları Emevîlerle Ömer bin Abdülaziz döneminden itibaren girdikleri ilişki, sünneti rivayetlere indirgeyen ve Hâşeviyye'ye yaklaşan akımın doğmasına sebep

olmuş olabilir. Çünkü II. Ömer, hadislerin yazılması görevini Medine ulemasına havale etmiş ve onlar da bu görevi yürütmüşlerdir.¹⁷ Medine ve Mekke ekolü, ilk asırda Kur'an ve onun canlı izdüşümü olan sünneti esas alırken ikinci asırda sünneti rivayet hareketine indirgemıştır. Çünkü fitne olaylarından sonra Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin dirayetçi takipçilerini kaybetmiş, tarafsızlığı (itizal) tercih eden İbn Ömer, Zeyd bin Sabit örneğinde olduğu gibi pasif kalmayı (itizal) yeğlemiştir. Her iki isim de tarafsız kalmalarına rağmen Emevîler tarafından ölümle cezalandırılmaktan kurtulamamışlardır.¹⁸ II. asırdan itibaren İmam Malik ve öğrencileri sayesinde rivayetçi tutum sistemleşmiştir.¹⁹ Şam diyarının ürettiği *İsrailiyatın* hadis külliyatına sızması bu dönemin ürünüdür.²⁰

Anlaşılan o ki Şam/Emevî yönetimi daha önce sergilediği fitnelerle İslam düşüncesinin kurumlaşma sürecini sekteye uğratmakla ve bir çok marjinal siyasî fırkanın doğmasına sebep olmakla kalmamış, en mütedil ekolleri de ciddi anlamda etkilemiştir. Hicaz ve Kûfe gibi düşünsel bir ekol oluşturamayan ve daha çok kendi siyasal eğilimlerine onay veren kişiliksiz zevatı etrafında toplayan Şam, Medine ekolüyle girdiği bu ilişki sayesinde mevcut ekolleri dönüştürerek kendi ekolü haline getirmiştir. Çünkü bu ilişki, II. Ömer dönemi Emevîliğini meşrulaştırmakla kalmamış, ilerleyen zamanlarda geriye doğru işletilerek Muaviye, Yezid ve hatta Haccac'ın yaptıkları zalimliklere bile yorum farkı türünden meşruiyet üretme girişimlerine kadar vardırılmıştır. Tarihsel yargıların geriye doğru işletilmesi anlamına gelen bu kırılma, Şiî kırılmayla tersinden bir benzerlik arz etmektedir. Çünkü geç dönem Şiîliği, Emevî zulmünü geriye doğru işleterek Ali'den önce görev yapmış olan üç halifeye de mal etmiş ve sahabenin neredeyse tamamına yakını ihanetle suçlamıştır. Şiîlerle Sünnîler arasında seyreden olumlu ilişkinin olumsuzu dönmesinde etkili olan sebeplerden biri ve en önemlisi belki de geç dönem Sünnîliğinin Emevîlerle geliştirdiği bu ilişki biçimi olabilir. Hatta aynı siyasal sürecin Sünnî mezheplerin coğrafi ve sosyolojik dağılımında etkili olduğu bile söylenebilir. Örneğin Hicaz ve Kuzey Afrika'da Malikîliğin; Irak, Azerbaycan, Maverâünnehir ve Anadolu'da Hanefîliğin yaygın olması tesadüfle açıklanacak bir durum değildir.²¹ Şafîiliğin ve Hanbelîliğin ilk dönemlerde Ortadoğuyla sınırlı kalması da büyük ölçüde Malikîliğin geliştirilmiş/dönüştürülmüş farklı birer türevi olmalarından kay-

naklanmış olabilir. Özellikle IV. asırdan sonra Eş'arîliğin Malikî ve Şafîîlerin çoğunluğu ve Hanbelî ve Hanefîlerin bir kısmı tarafından itikadî mezhep olarak benimsenmesi de²² II. ve III. asırlardaki sosyokültürel kırılmaların sonucu olabilir. Çünkü İmam Eş'arî'nin düşüncelerindeki zikzaklı gelişmeler, yaşadığı dönemdeki kültürel kırılmaların nasıl bir boyut kazandığını göstermektedir. Sünnîliğin o dönemdeki siyasi üstünlüğü onun Mutezile'den ayrılmasına yol açarken, Hanbelîlerin tepkisi onu dirayetçi kanada itmektedir.²³ Ve sonuçta orta yolcu bir kitle mezhebi ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle dirayetçi bazı âlimler onu cebirci olduğu gerekçesiyle tenkide tabi tutup Sünnî çizgide saymazken o, halk çoğunluğunun takdirini kazanabilmiştir.²⁴ Nizamülmülk'ün Selçuklu medreselerinin müfredatında Eş'arîliği esas alması, rivayetçi ekolün siyasi ilişkilerle hâkim unsur haline gelmesini gösterebilir. Selefliliğin 12. yüzyıldan sonra Şam'da, 18. yüzyılda Hicaz'da yeniden ivme kazanması da aynı rivayetçi kırılmanın uzantıları sayılabilir.²⁵

Kadrolaşma ve Kitleleşme Süreci

Mezheplerin gelişim çizgileri tarihsel süreçlere ve siyasi gelişmelere paralel olarak farklılaşmış, mezhebi zümreleşmeler kadrolaşmaya, kadrolaşmalar kitleleşmeye dönüşürken²⁶ mezhebin kavramsal anlamıyla birlikte ilkesel öncelikleri de değişmiş ve piskososyal kaygılar ön plana çıkmıştır. Çünkü ilkesel bazda sistematik bir metodoloji geliştirebilmiş mezheplerin bile kadrolaşma ve kitleleşme aşamasından sonra siyasi kökenli mezheplere benzediği, ilkelerini ve ümmeti kucaklayan ufkunu kaybettiği ve içine kapanarak fırka kimliği kazandığı rahatlıkla söylenebilir. Güçlü bir âlimin ders halkasında başlayan tabii zümreleşmelerin kitleleşme aşamasından sonra güçlü âlim görüşlerine tâbi olma adına fırka mantığına kilitlendiğini söylemek mümkündür.²⁷

Başlangıçta sadece sünnetin ileriki çağlara taşıyıcısı olan Sahabe için kullanılan selef kelimesi, anlamı genişletilerek en derin kırılmaların yaşandığı ve siyasi baskılarla ciddi karartmaların uygulandığı ikinci asır uleması için de kullanılır hale gelmiştir.²⁸ Müçtehit imamların kendileri, delillerine ve yöntemlerine bakmadan fetvalarının tüketilmesini reddetmiş olmalarına rağmen, onlar adına oluşturulan fırka anlamındaki mezhebi yapılar, tipik bir tabiiyet kültürüne dönüşmüştür. Başlangıçtaki rivayetçi algının ileriki aş-

malarda taklitçi algıyı doğurduğunu söylemek yerinde olur. Mesnetsiz fetvaları tüketme aşamasında âlimlerin fonksiyonu, düşünce üretmekten çok, önceki âlimlerin sözcüsü olmakla sınırlanmıştır. Çünkü bu aşamada mezhepler, âlimler için bir popülerlik kaynağı haline gelmektedir. Öyle ki, bir âlimin herhangi bir mezhebe mensup olmaması itibarsızlık kaynağı olmaktadır. Bu statik yapıya karşı duran âlim itibarsızlaşır. Artık bu evre, halkın görüşünü âlimlerin belirlediği sürecin sona erip âlimlerin görüşünü halkın ve halk temsilcilerinin belirlemeye başladığı bir süreçtir.

Farklı kategorilere tabi tutulan akımlar arasında bile tarihsel süreçte ortaya çıkan farklı ilişki ve etkileşim biçimleri söz konusu olabilmektedir. Üstelik bu tür paralellikler ve karşıtlıklar zamanla yön değiştirebilme ve birtakım kırılmalar yaşayabilme potansiyeli de taşımaktadır.

Selçuklu döneminin Eş'arî'den daha güçlü isimlerinin Eş'arî düşünceye mensup olması, siyaset kurumunun ve kamuoyu baskısının bir sonucu olabilir. Bülkinî'nin şu değerlendirmesi, mezheplerin o dönemde aldığı şekli açıklaması bakımından önemlidir. Ebu Zür'a kendisine; "Yeterli nitelikte ve ehliyyette olduğu halde Sübkî niçin içtihat etmekten çekinmiştir?" diye sorduğunda Bülkinî şöyle cevap vermektedir: "Bunun sebebi, görevlerin dört mezhepten birine mensup âlimlere verilmesidir. Eğer Sübkî, bu dört mezhebin içtihatlarının dışına çıkacak içtihatlarda bulunsaydı görevlerden mahrum kalır, kadılık yapamaz, insanlar kendisinden fetva sormaz ve üstelik bid'atçılıkla suçlanırdı."²⁹ Böyle bir uygulama hukuk birliğinin ve toplumsal bütünlüğün sağlanması açısından yönetimin işini kolaylaştırır da, bu yolla hukukî ve düşünsel gelişimin önünde nasıl bir engel oluşturulduğunu anlamak zor olmasa gerek.

Yöneticilerin, âlimlerin düşüncesine etkisi değişebilmektedir. Yöneticiler bazen âlimlere direktif vererek farklı bir mezhebin görüşünü de lanse edebiliyorlardı. Üstelik aynı siyasi yapının bürokrat kadrosunu oluşturan ve emir almak zorunda olan ulema da buna boyun eğiyordu. İlhanlı Hükümdarı Olcaytu'nun ulemayı camide toplayarak yaptığı konuşma sonucunda "Salli ve Barik" dualarının namazda okunmasını zo-

runlu kılması ve Hanefî ulemanın tarafların delillerine hiç bakmaksızın bunu peşinen kabullenmesi ilginç bir örnektir. Bu fetva, namazla alakası olmayan Ahzab 56. ayetindeki salâvat emrini açıklamak üzere öğretilen Salli-Bârik dualarının namazla hiç alakası olmadığı halde namazda okunmasını namazın şartı kabul eden Şafîlere özenerek üretilmiştir.³⁰ Oysa Ebu Hanife ve cumhurun gerekçesi çok açıktır: Tahiyatın içinde salâvat duası zaten var olduğu için tahiyattan sonra ayrıca salâvat duası okumak sünnette yoktur.³¹ Burada asıl sıkıntı yöneticilerin cehaletinden çok, ulemanın seviyesinin giderek gerilemesidir. Çünkü ulema ilmine güvenmediği için onu savunmaktan yoksun duruma düşmüştür. Ulema artık delillere bakmamaktadır. İlmî birikim yatay anlamda oldukça gelişmiş fakat derinlik kaybolmuştur. Önceki ulemanın ürettiği fetva külliyatı, kalıcı dogmalara dönüşmüş ve nasların anlaşılmasından doğan mezhep, alim görüşlerinin otoritesini koruma aracına dönüşmüştür. Dahası mezhebî otorite de popülist bir mantaliteyle siyasi güç veya kamuoyu baskısı olmadığı sürece geçerliliğini koruyabilmiştir. Yani bu aşamada görüşler, güç aksini söylemediği sürece gücü yönlendirmektedir.

Hanefîliğin beslendiği Irak ekolü, Emevîlerin ürettiği kaderci tutuma karşı en net duruşu sergileyen ve en ağır bedelleri ödeyen bir anlayışın temsilcisi konumundadır. Ancak ne hikmetse Irak ekolüne mensup Mabed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dimeşkî Emevî kaderciliğinin karşısında durdukları için katledilmiş olmalarına rağmen, Cebriye ve Mürcie'nin fikir babaları olarak lanse edilebilmişlerdir.

Mezheplerin dinamik dönemlerinde farklı mezheplerden fikir ve düşünce aktarımı bir zenginlik olarak görülürken, bu tür statik dönemlerde mezhep, anlamını iyice kaybederek fırka anlamına kilitlendiği için farklı mezheplerden yararlanma kapısı da kapanmıştır. Üretim mezhep içi üretimle sınırlanarak *telfik* bile caiz görülmemiştir.³² Fakat düşünsel bir derinleşmeden çok duvarların kalınlaşmasından ibaret bir derinlik söz konusudur. Örneğin, ulema düzeyinde güçlü söylem geliştirmiş, *usul* ve *furû'* alanında ciddi üretimde bulunarak *iftâ* ve *kazâ* alanında kurumsal kim-

lik kazanmış ve toplum tabanında geniş kesimlerin teveccühünü kazanmış olması bakımından Sünnî paradigma ilk dört asırda takdire şayan bir grafik izlemiştir. Fakat dördüncü asırdan sonra yaşanan tıkanma bu özgürlüğü yok etmiş ve içe kapanmayı getiren bir özgüven bunalımına dönüşmüştür. Aslında legal mezheplerin dörtle sınırlanmasının bir gereği olarak öğrenciler farklı mezheplerden ders okuyabiliyorlardı. Örneğin Şafî kökenden gelen Maverdî, Hanefî ve Mutezilî alimlerden ders okuyabiliyordu. Zemahşerî, kelamda Mutezilî, fıkıhta Hanefî, siyasette Şîî idi. İbn Tumard, siyasî anlamda Şîî, fikhî anlamda Malikî, kelamî anlamda Mutezilî idi ve bu ilk dört asırda kınanma sebebi değildi.

Fakat dört mezhep arasındaki hoşgörü de imparatorluk misyonuyla halkı bir arada tutmak üzere üretilmiş bir halk özgürlüğü idi. Sünnî paradigmanın kendisini "Ehl'i-Sünnet ve'l-Cemaat" sloganıyla adlandırması, kucaklayıcı bir ilke gibi görünse de böyle bir ilkenin sosyal süreçleri bütünüyle kapsamadığı açıktır. Çünkü dört mezheple sınırlı hoşgörü, âlimlere tanınan bir düşünce özgürlüğü anlamına gelmiyordu. Açıkçası hoşgörünün sınırları da değişkendi ve git-tikçe daralıyordu. Maverdî, Mutezilî fikirlere sahip olduğu gerekçesiyle hadisçi ekolün şiddetli eleştirilerine maruz kalabiliyordu.³³ Tıpkı Endülüslü âlim ibn Atiye'nin aynı gerekçelerle yaftalanması sonucu kışkırtılmış halk kitleleri tarafından kadı olarak atandığı şehre sokulmaması gibi.³⁴ Aşırı rivayetçi tutum, diğer ekolleri de belirliyor ve Kûfe'nin içtihatçı geleneğinden gelen kelamcıları ve fıkıhçıları da kuşatıyordu. Memlûkluların Mısır ve Suriye'de oluşturdukları gelenek gereğince dört mezhebi temsilen atadıkları dört kadı, Selefilîğin temsilcisi İbn Teymiye ve öğrencilerini benzeri bir dışlamaya tabi tutabiliyordu.³⁵ Fakat aynı İbn Teymiye, Şîî fakihlerin görüşlerinden yararlanmaktan geri durmuyordu. Keza Zemahşerî, Şafî kökenli Maverdî'nin tefsirinden faydalanmayı görev biliyordu. Ancak Zemahşerî'nin eserinden tıka basa aktarımlar yapan Kadı Beydavî ve Razi, Zemahşerî'nin en masum düşüncelerini bile itizal olarak değerlendireceklerdir.³⁶

Sistem çok parçalı bir yapıya kilitlenmişti ve sistemi kilitleyen de âlimlerin bakış açısındaki tıkanmışlıktı. Fakat 12. ve 13. asırda yaşayan içtihadın son temsilcisi bazı alimler bu tıkanmayı fark etmişlerdi. Doğuda Gazzalî, Ortadoğuda İbn Teymiye ve Karafî,

Batıda Şatıbî, farklı arayışlara girdiler. Özellikle Şatıbî, sistemi yeniden kurmaya çalıştı. Şatıbî'nin kendi ifadesiyle Gazzali'den yola çıkarak denediği *makâsıdı* girişimin hedefi, İmam Malik ve Ebu Hanife'nin sistemlerini birleştirerek daha kuşatıcı bir sistem kurmaktı. Gerçekleştirdiği başarı hiç de küçümsenecek türden değildi. Fakat ulemanın bu yeni sistemi kabulmesi kolay değildi. Çünkü onu anlamak için inanmak gerekirdi. Şatıbî'nin kurduğu sistem, halkın bidat ve hurafeye gömüldüğü Mağrip'te, Endülüs'ün yıkıntıları arasında kayboldu.³⁷ Ta ki 20. yüzyıl sonunda Kazan'da Musa Carullah'ın neşrine kadar. Tıpkı İbn Haldun'un sosyolojik yaklaşımının doğuda fark edilmek için 20. yüzyılın ikinci yarısında Cevdet Paşa'nın doğumunu beklemesi gibi.

Aslında sistemin çöküşünü fark edenler bunlarla sınırlı değildi. Aynı eksikliği 15. yüzyıl İstanbul'unda Fatih de görmüştü. Sinan Paşa ve Ebu'l-Vefâ ile kafa kafaya verip sistemi yeniden kurmak üzere Ali Kuşcu'yu İstanbul'a çağırılmışlardı. Merhumun ömrü planladıkları eserleri yazmaya kifayet etmedi. Bu ekibin yetiştirdiği Molla Lütü, mezhep bağınazı ulema tarafından zındıklık yaftasıyla idam edildi.³⁸ Bu durum, sadece Şafîilerin görüşüne uyarak namazda besmeleyi açıktan okuduğu için yargılamak istedikleri Ebu'l-Vefâ'ya karşı hissettikleri hıncı öğrencisinden çıkarmış olmalarını göstermekle kalmamaktadır. *Telfiki mezahibin katil sebebi olmasının da bir göstergesidir.*³⁹ Onların yetiştirdiği Molla Lütü'nin hiçbir somut mesnede dayanmayan zındıklık suçlamasıyla idam edilmesi bunun en acı örneğidir.

Osmanlı fetva ve yargı bürokrasisinde söz sahibi olan Hanefî ulema, Cevdet Paşa'nın fıkıh külliyatından bir kanunnâme hazırlama girişimine tahammül edemedi ve direndi. Fakat aynı ulema Batıcı siyasîlerin Batı'dan kanun tercüme edip uygulamasını seyretmekle yetindi. Çünkü onlara göre siyasîler istediklerini yapardı. Güç onların elindeydi. Yeter ki kendi meslektaşları geleneksel fıkıh geleneğinde bir değişikliğe gitmesinlerdi. Fakat süreç sandıkları gibi işlemedi. Ulema gücünü kaybettiğe müstağni tavrından da yavaş yavaş vazgeçti. Medrese yerini Batı tipi okullara bırakırken ulema da bürokratik makamlarını Batıcı aydınlara devretmek zorunda kaldı. Son Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri efendinin ümmeti çöküntüden kurtarmak için bulduğu çözüm, Eş'arî mezhebine intisap edip Matüridiliğin mutezileden daha

fesatçı olduğunu söyleyen bir kitap yazmak olmuştur.⁴⁰ Eş'arîliğin Selçuklu döneminde kurduğu hegemonya, ilimden yoksun Matüridiler ve Hanefîler üzerinde kısmen de olsa etkili olmuştur. Bunda Razî, Kadı Beydavî ve Gazzâlî'nin etkisini unutmamak gerekir. Buna modern zamanlarda Ortadoğu kaynaklı tercümelemlerin etkisi de eklenince Türkiye'deki İslamcı akımların önemli bir kısmı, rivayetçiliğin günümüzdeki yeniyetme temsilcisi neoselefî düşünceye iyiden iyiye yaklaşmış oldukları görülmektedir.

İlkel bazda sistematik bir metodoloji geliştirebilmiş mezheplerin bile kadrolaşma ve kitleleşme aşamasından sonra siyasal kökenli mezheplere benzediği, ilkelerini ve ümmeti kucaklayan ufkunu kaybettiği ve içine kapanarak fırka kimliği kazandığı rahatlıkla söylenebilir.

Örneğin modern zamanlarda evlatlık müessesesinin dinî açıdan haram olduğuna dair Şafîî görüşü kabul görmüş ve yetim çocukların aile özlemi de, çocuksuz ailelerin çocuk özlemi de yok sayılmıştır. Bu durum çocuk yuvalarında çalışan insanların insafına ve zaman zaman da ahlaksızların istismarına terk edilmiştir. Oysa "Evlatlıkları çağırırken gerçek babalarına nispet ederek çağırın. Allah katında adaletle uygun olan budur. Eğer o çocukların babalarını bilmiyorsanız onlar sizin din kardeşlerinizdir, himaye etmeniz gereken kimselerdir."⁴¹ ayetinin evlatlık müessesesini kapatmadığını savunan başta Ebu Hanife olmak üzere cumhurun görüşü kolayca yabana atılacak bir yorum değildir.⁴² Ancak köklerini arayan Türkiye İslamcılığının yolunu yeniyetme Selefîlik kestiği için çoğunluğun böyle bir kanaatinin olduğundan haberi bile olmamıştır. Hem bütün zamanların sorunlarına çözüm üretmeye müsait bir evrensel İslam algısına sahip olup hem de bu büyük ideali Neo-Selefîliğin İslamı II. ve III. asra kitleleyen algısına teslim etmek basit bir çelişki olmasa gerek. Bizce bunun en önemli sebebi, seleften sonra düşünce dünyasına hâkim olan rivayetçi tutumun ayetlerin anlam zenginliğine koyduğu kota ve onun doğurduğu taklitçi zihniyetin Selefîlik adına akıllara getirdiği kıtlık olabilir. Bu iki tarafı keskin bıçak, sadece Kur'an'ın hayatla bağını değil, hayatın da Kur'an'la bağını koparmıştır. Çünkü Kur'an ve sünnetin nasıl anlaşılacağı sorununun-

dan doğan mezhepler, Kur'an ve sünnetin nasıl anlaşılacağı tartışmasına kilitlenmiştir.

Sonuç

Aslında mezhep, görüş demektir ve görebilen insanın gördüğü, yani anladığı şey demektir. Dolayısıyla insanın bir mezhebinin yani görüşünün olması için bir algısının ve anlayışının olması gerekir. Hatta bir başkasının görüşüne yani mezhebine tabi olmak için de o görüşü görebilmesi ve anlaması gerekir. Yani görüş (mezhep) üretmek için görmek gerektiği gibi, görüş (mezhep) alabilmek için de görmek gerekirdi. Bundan dolayı "Bizim delillerimizi bilmeyen, bizim görüşlerimizle amel etmesin," diyen müçtehit imamların görüşüyle "Avamın mezhebi olmaz; onların mezhebi, kendilerine fetva veren müftinin mezhebinden ibarettir." diyen taklit dönemi uleması arasında ciddi bir anlayış farkı olduğu görülmektedir. Üstelik bu fark, mezhebin anlamsal dönüşümüyle birlikte âlim tanımının da dönüştüğünü göstermektedir. Çünkü 4. asırdan sonra âlimlerin de görüş anlamında bir mezhepleri yoktur. Sadece tabi oldukları fırka anlamında bir mezhepleri vardır. Oysa bir görüşü (mezhebi) diğerine tercih etmek de bir görüş, yani mezheptir. Dolayısıyla taklitçiler ister âlim kisvesinde olsunlar ister cahil, onların neyi neye tercih edeceklerini görüşler değil, firkalar belirlemiştir. Çünkü bir fırkayı diğerine anlamadan tercih etmelerini içinde doğdukları çevre belirleyegelmiştir. Sonra da onlar dönüp müntesiplerinin çokluğuyla övünmüşlerdir.

Müçtehit imamların kendileri, delillerine ve yöntemlerine bakmadan fetvalarının tüketilmesini reddetmiş olmalarına rağmen, onlar adına oluşturulan fırka anlamındaki mezhebi yapılar, tipik bir tabiiyet kültürüne dönüşmüştür.

Kur'an'ın anlaşılmasını ilk dört asırla sınırlayarak anlamına kilit vuran mezhebî tutum, sonuçta ümmetin kendi kafasına kilit vurması anlamına gelmektedir. Oysa gölgesine tabi oldukları müçtehit imamların söz konusu prensibine göre onlar, o müçtehidin görüşüne/mezhebine değil, onlar adına ürettikleri fırka heykeline tabi oluyorlardı. Abbasiler döneminden başlayarak devam eden süreçlerde dört fıkıh, iki kelam mezhebinden oluşan Sünnî paradigmanın ege-men olduğu devletlerde Sünnîlik adına üretilen her

düşünce geçer akçe olmuştur. Benzeri bir süreç, Safevîlerin egemenliğiyle başlayan Şii dünyada gerçekleştirildikten sonra Şiilik adına üretilen her düşüncenin geçer akçe olmasını sağlayacaktır. Fakat bu süreçte belirleyici olan ilkeler değil de popülerlik olduğu için kalabalıkların tasvibini alan en heterodoks üretimler bile dokunulmazlık zırhına bürünmüş, buna aykırı gelen en ilkesel görüşler sapkınlık damgasına muhatap olmuştur. Öyle bir yabancılaştırma ortaya çıkmıştır ki, kendisine uyulduğu sanılan müçtehitler kalkıp gelselerdi mezhep/görüşlerinin anlaşılmasızın tüketilmesinden ve hatta nasslarla yarıştırlmasından ve hatta birilerine karşı tahakküm aracı olarak kullanılmasından rahatsız olur; kendi çağlarında görüşlerini istismar etmek isteyen zorba güçlere karşı verdikleri mücadeleyi onlara karşı verirlerdi. Belki de onlar o müçtehitleri zındıklıkla suçlayıp katlederlerdi. Çünkü mezhebî dönüşüm; kavramsal yozlaşma ve anlamsal kırılma boyutunda olduğu için tipik bir gözü dönmüştük halini almıştır. Fırka adına işlenen mezhep, artık bir tefrika aracıdır ve fitne uğruna işlenen bütün cinâyetler mezhebî masumiyet adına işlenmektedir.

Kutsala hizmet için ortaya konmuş olan araçlar, bu tür kırılma süreçlerinde pekâlâ kutsalla yer değiştirebilirler. Araçlar amaçların tahtına kurulduğunda, araçların kutsallığı adına piyasaya arz edilirler. Canlar ve mallar cennet karşılığı satılması gerekirken, can ve mal uğruna ucuz cennet pazarları kurulur. Böylesine altüst olmuş bir piyasada gürültü kulakları sağır, hırs gözleri kör eder. Bir zamanlar anlaşılması için yola çıkılan ayetler tanınmaz ve bilinmez hale gelir. Sevap için anlamı boşaltılmış Arapça lafızlar ölü pazarına indiğinden beri anlamın alıcısı kalmamıştır. Çünkü o anlamların o lafızlara ait olduğunu anlamak için de görüş (mezhep) sahibi olmak gerekir. Oysa şimdi mezhepler görüşlere sahiplik etmektedir. Görüş denen mezhep, mezhep denen firkalar tezgahında ayrıştırıldıktan sonra lafızlar ayrı, anlamlar ayrı tüketilir olmuştur. Lafız taşıyanlara hafız, anlam taşıyanlara ayaklı kütüphane denir.

Fakat çağdaş piyasada onların da değeri tükenmiştir. Artık pazara yeni tacirler, yeni markalar gelmiştir. Mezhep imamlarının ve âlimlerinin yerini naipleri almıştır. Eskiden medrese ya da tekke denen o atelyeler, şimdi başka isimlerle anılmaktadır. Akademi, tarikat, cemaat vs. Gündüzleri akademiya mezhep-

lerin fetvaları tüketilir. Aynı alıcılara akşam cahil yatıp sabah âlim kalkan vehbî ilim tacirleri ders verir; onların gündüz öğrendiklerini gece yalanlarlar. Çünkü akademinin emekçileri, ömrünü ilme verseler bile alim olamayacakları için onların söyledikleri mezhepleri ilgilendirmez! Çünkü onların öğrettikleri zahirî ilimlerdir; öğrencilerin sadece dünyalık için dinliyor gözükp belge almalarına yarar! Diğer tezgahlar ise insanı doğrudan cennete götürecektir yükte hafif, pahada ağır batınî ilim adına kurulmuşlardır! Hatta cennete öylesine kestirme yol bulmuşlardır ki, ismine tabi oldukları âlimlerin kitaplarını okumak bile anlamsız ve zaman israfı sayılır! Ciltler dolusu kitap okumak yerine, anlamadan tekrarlanan tılsımlı kelimelerden elde edilen ücretleri onların ruhuna bağışlayıp şefaht elde eder ve boş zamanlarında torpille cennete gitmenin hayalini kurarlar. Şimdi geçmişte tevarüs edilip geliştirilen, iki boyutlu seküler bir mezhep anlayışı hakim dünyamıza. Dünyalık mezhepler ve ahretlik mezhepler. Fakat aralarında çok girift bir ilişki biçimi var, bu iki anlayışın. Dünyalık mezhepler ahireti bütünüyle yadsımadıkları gibi ahretlik mezhepler de dünyayı yadsımiyorlar. Hatta dünya için ahiret satanları bile var. Ahiret için dünya satanlara gelince, onlar Peygamberlerin ardından gittiler. Onlara özenenlerin sayısı o kadar az ki, Peygamberin izinde yürüme iddiasıyla tartışan kalabalıkların gü-rültüsü arasında sesleri kaybolup gitmektedir. Hoş, zaten duyulsa da kimsenin itibar edeceği sanılmamaktadır. ■

dipnotlar

- 1 İlyas Üzüm, "Mezhep" maddesi, TDV. *İslam Ansiklopedisi*, c. 1, s. 527-531.
- 2 Üzüm, agm, s. 526.
- 3 Üzüm, agm, s. 526.
- 4 Bekir Topaloğlu, "Mezhep" maddesi, TDV. *İslam Ansiklopedisi*, c. 29, 532-534.
- 5 23/Mü'mininun 53; 30/Rum 32; 42/Şura 13; 3/Al'i-İmran 103;
- 6 İ. Üzüm, agm, c. 29, 526-531; Ferhat Koca, "Mezhep" maddesi, TDV. *İslam Ansiklopedisi*, c. 29, s. 537-542.
- 7 F. Koca, agm, c. 29, s. 537.
- 8 Koca, agm, c. 29, s. 537, 538.
- 9 Mustafa İslamoğlu, *Kader Risalesi ve Şerhi* (Hasan Basri'nin Kader Risalesinin terc. ve şerhi), İst. 2012, s. 26.
- 10 Üzüm, agm, c. 29, s. 529, 531.
- 11 Koca, agm, c. 29, s. 537-539.
- 12 Üzüm, agm, c. 29, s. 527.
- 13 Üzüm, agm, c. 29, s. 529, 530.

- 14 Ali Şeriatî, *Ali Şiast Safevi Şiast*, Ankara. Fecr Yayınları, 2011, s. 249-253; Üzüm, agm, s. 529, 530.
- 15 Üzüm, agm, c. 29, s. 530.
- 16 İslamoğlu, age, s. 28-52; Üzüm, agm, c. 29, s. 528, 530.
- 17 Yaşar Kandemir, "Hadis" maddesi, TDV. *İslam Ansiklopedisi*, c. 15, s. 32.
- 18 İslamoğlu, age, s. 41, 83.
- 19 Koca, agm, c. 29, s. 537, 538.
- 20 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 2010, s. 101.
- 21 Koca, agm, c. 29, s. 539.
- 22 İrfan Abdulhamid, "Eş'arî" maddesi, TDV. *İslam Ansiklopedisi*, c. 11, s. 444-447.
- 23 İrfan Abdulhamid, agm, c. 11, s. 444, 445.
- 24 İslamoğlu, age, s. 104; İrfan Abdulhamid, agm, s. 444, 445.
- 25 Koca, agm, c. 29, s. 531.
- 26 Koca, agm, c. 29, s. 538, 539.
- 27 Koca, c. 29, agm, s. 541.
- 28 İslamoğlu, agm, s. 88-96.
- 29 Ahmet Yaman, *İslam Düşüncesinde Siyaset Hukuk İlişkisi*, Konya 2004, s. 121.
- 30 Mir Seyyid Şerif'in Timur'a yazdığı risale için, *Tüzükât-ı Timur, Timur'un Anıları*, Trc. Adnan Arslan, İstanbul, 2010, s. 77-80.
- 31 Zemahşerî, *Keşşaf*, Beyrut, c. 3, s. 558; Kurtubî, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 2002, c. 7, s. 153; Ebu'l-Alâ, Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'an*, İstanbul, 1991; c. 4, s. 454.
- 32 Koca, agm, s. 541.
- 33 Cengiz Kallek, "Maverdî" maddesi, TDV. *İslam Ansiklopedisi*, c. 28, s. 180.
- 34 Abdulhamit Birişik, "İbn Atyyye el-Endülüs" maddesi, TDV. *İslam Ansiklopedisi*, c. 19, s. 338, 339.
- 35 Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Ankara 2010, s. 22-37.
- 36 7/Araf 172, 173. ayetin tefsirinde Razi'nin, Mutezilî bularak tenkit ettiği düşünce, Maverdî, İbn Atyyye ve Sealibi'nin eserlerinde Sünnî ve çoğunluk görüşü olarak değerlendirilmektedir.
- 37 Şatbî'nin *El-İtisam* adlı eseri, o dönemin bid'at ve hurafelerini eleştiren bir kitaptır. Bu nedenle ciddi baskılara maruz kalmıştır. (Ahmet er-Reysunî, Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şatbî" maddesi, TDV *İslam Ansiklopedisi*, c. 38, s. 373-375.
- 38 Mehmet Evkuran, "Osmanlı Bürokrasisinde Din Devlet İlişkisi -Molla Lütfi Örneğinde Bir Değerlendirme-" X. Kur'an Sempozyumu, Ankara: Fecr Yayınları, 2008, s. 229-251.
- 39 Hayrettin Karaman, *Fıkah Tarihi*, İstanbul, 1974, s. 166.
- 40 M. İslamoğlu, agm, s. 108, 109.
- 41 33/Ahzab 5.
- 42 M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1993, c. 6, s. 67..