



BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF
BULENT ECEVIT UNIVERSITY

ISSN: 2148-3728

ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)

Cilt 9
Volume 9

Sayı 1
Number 1

Yıl 2022
Year 2022

İLETİŞİM/CONTACT

Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

Tel: (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

E-posta / E-mail: beunilahiyyatdergi@gmail.com

Ağ Adresi / Web Adress: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sitede bulunan tüm içerikler lisans koşulları altında yayımlamak şartıyla paylaşılabilir, kopyalanabilir, gayri-ticari olarak çoğaltıp dağıtılabilir, ancak içeriği hiçbir şekilde değiştirilemez.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University is licensed by Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) licence. The content of the website may be non-commercially shared, copied, distributed under the terms and conditions of Creative Commons 4.0 (CC BY-NC-ND) licence; yet the content of publications cannot be changed in any way.

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

Sahibi / Owner

Prof Dr İsmail Hakkı ÖZÖLÇER

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bulent Ecevit University

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep YÜCEDOĞRU

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAKÇI

Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN

Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM

Öğr. Gör. Dr. Reyhan Erdoğan BAŞARAN

Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ

Dr. Ömer Sami UZUNER

Arş. Gör. Salih ERDEN

Dil Editörü / Language Editor

Sümeyye DOĞRU

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KÖSE

Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Bursa Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Seyfullah KARA

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

Sakarya Üniversitesi

Doç. Dr. Harun SAVUT

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Murat AKIN

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Nuran ÇETİN

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAKÇI

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Bahattin TURGUT

Kocaeli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KÖSE

Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Celal TÜRER

Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

Karabük Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Oliver LEAMAN

Kentucky Üniversitesi

Prof. Dr. Seyfullah KARA

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Harun SAVUT

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

Sakarya Üniversitesi

Doç. Dr. Murat AKIN

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Saim KAYADİBİ

Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Hakem Kurulu / Referee Board

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit Universty uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ULAKBİM TR DİZİN: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE: Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 01/01/2017)
	ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 26/01/2020)
	INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL: (Kabul / Accepted: 15/12/2019)
	SOBIAD: Sosyal Bilimler Atfı Dizini (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	ASOS: Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	İSAM: İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı ISAM: Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	EUROPUB: Directory Of Academic And Scientific Journals (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul / Accepted: 04.09. 2020)
	RESEARCH BİB: Academic Resource Index (Kabul / Accepted: 04.09.2020)
	KAYNAKÇA İNFO: Türkiye Kaynakça İnfö (Kabul / Accepted: 02.09.2020)
	NELİTİ: Indonesia's Research Repository (Kabul / Accepted: 08.09.2020)
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul / Accepted: 12.09.2020)
	DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 15.09.2020)
	ISI: International Scientific Indexing (Kabul / Accepted: 17.09.2020)
	SJIF: Scientific Journal Impact Factor (Kabul / Accepted: 23.09.2020)
	EBSCO (CEEAS): Central & Eastern European Academic Source (Kabul / Accepted: 18.11.2020)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

	<u>Sayfa</u>
Editörden / From the Editor	VII
Araştırma Makaleleri / Research Articles	
● Tarikat ve Siyaset: Hâlidilik Üzerine Bir Değerlendirme <i>Sufi Order and Politic: An Evaluation of Khalidiyya</i> Mehmet Furkan ÖREN	1-28
● Hanefî Hukuk Düşüncesinde Taayyün Olgusu ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi: Fâiz Teorisi ve Şirket Akdi Örneği <i>The Phenomenon of Taayyun in Hanafi Legal Thought and Its Effect on Legal Norms: Interest Theory and Company Contract Example</i> Ünal YERLİKAYA	29-50
● İsmail Hakkı Bursevî'nin Furûk İlmine Katkıları (Furûk-ı Hakkî Örneği) <i>İsmail Hakkı Bursevî's Contributions to the Science of Furûq</i> <i>(The Example of Furûq-ı Hakkî)</i> Mehmet Faruk ÇİFÇİ	51-73
● Şeyh Bedreddin'in İlmî Şahsiyeti ve Tabakâtü'l-Fukahadaki Yeri Hakkında Bir Değerlendirme <i>An Evaluation of Sheikh Bedreddin's Intellectual Personality and His Place in Tabagat al Fuqaha</i> Şerif GEDİK	75-106
● Klasik Dönem İbâdî Fıkıh Literatürü <i>Classical Period Ibadi Fiqh Literature</i> Ahmet Faruk GÖKSÜN	107-136
● Mu'tezile'de Peygamberlerin Masumiyeti Teorisi <i>The Theory of the Innocence of Prophets in the Mu'tazilah School of Theology</i> Bayram ÇINAR	137-167
● Kınalızâde Ali Çelebi'nin Risâle fi'l-gasb Adlı Eserinin Tahlili ve Neşri <i>Analysis and Publication of the Work "Risala fi al-Gasb"</i> <i>By Kinalizadah Ali Chelebi</i> Orzsaht ORAZOV	169-188
● Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadî Eğilimleri Üzerine <i>An Analysis on the Theological Tendencies of Non-Maturidi Sunni Hanifis</i> İhsan TİMÜR	189-216

Kitap Değerlendirmesi / *Book Review*

- Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi
Common Link Theory and its Criticism
Dilek TEKİN

217-226

Editörden

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin kıymetli okurları,

*BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nin yeni sayısını sizlere takdim etmenin mutluluğunu yaşıyoruz. Önceki sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da İslâmî ilimler, Din ve Sosyal Bilimler alanında gerek tecrübeli akademisyenlerin gerekse yeni araştırmacıların kaliteli, zengin ve özenle hazırlanmış içeriklerini sizlere aktarmaya devam etmekteyiz.

Dergimize gönderilen çalışmalar, yayın ilkelerimiz gereği özgünlük, etik kurallara uygunluk, amaç-kapsam yeterliliği gibi kriterler üzerinden incelenmiş, en az iki olmak üzere çift taraflı kör hakemlik sürecine tabi tutulmuştur. Yayın Kurulumuzun da dahil olduğu son değerlendirme aşamasını geçen çalışmalar yayına kabul edilmiştir. Bu dönem sayımızda birbirinden ilgi çekici konularıyla sekiz özgün araştırma makalesi ve bir kitap değerlendirmesi sizlerin ilgi, merak ve takdirlerine sunulmuştur.

Akademik dergi yayıncılığı birçoğumuzun takdir edeceği gibi iyi bir ekip çalışması gerektirir. Yayın hayatının 8. yılını dolduran dergimiz de güçlü ve gayretli bir ekiple yoluna devam etmektedir. Burada özel ve ayrıcalıklı bir teşekkür bu içeriğin sizlerle buluşmasında çok büyük emekleri olan dergimizin alan editörleri Dr. Öğr. Üyesi Halil Ortakçı, Dr. Reyhan Erdoğan Başaran, Dr. Ömer Sami Uzuner, Arş. Gör. Fatmanur Dikmen, Arş. Gör. Adem Görmüş, Arş. Gör. Ahmet Sağlam ve Arş. Gör. Salih Erden ve İngilizce dil editörümüz Sümeyye Doğru'nun hakkıdır. Dergimizin bu sayısına çalışmalarlarıyla katkıda bulunan tüm yazarlarımıza ve özellikle akademik yayıncılıkta en fazla emek veren fakat en az karşılığı gören kıymetli hakemlerimize de ayrıca teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayımızda yine dolu bir içerikle görüşmek üzere, iyi okumalar dilerim.

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep YÜCEDOĞRU

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörü
Zonguldak/TÜRKİYE
z.yucedogru@beun.edu.tr

Tarikat ve Siyaset: Hâlidilik Üzerine Bir Değerlendirme Sufi Order and Politic: An Evaluation of Khalidiyya

Mehmet Furkan ÖREN

Dr., T.C. Milli Eğitim Bakanlığı,
PhD., Turkish Republic Ministry of National Education
İstanbul, Türkiye
mforen19@gmail.com
orcid.org/0000-0002-7568-4166

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 17.01.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 02.04.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 9 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 1-28

Atıf / Cite as

Ören, Mehmet Furkan. Tarikat ve Siyaset: Hâlidilik Üzerine Bir Değerlendirme. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 1-28.

Doi: 10.33460/beuifd.1058097

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Tarikat ve cemaatlerin siyasetle ilişkileri Türkiye'nin önemli tartışma alanlarından biridir. Hâlidilik bu tarikatlar içerisinde özgün bir yere sahiptir. II. Mahmud dönemiyle birlikte yıldızı parlayan ve Nakşibendiliğin bir devamı/türevi olan Hâlidilik, bugün Türkiye'de faaliyet yürüten başta İsmailağa ve Menzil olmak üzere pek çok grubun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Hâlidiliğin çıkış ve yayılmasıyla ilgili yapılmış sistematik araştırmalar olmakla beraber, bu tarikatın siyasetle ilişkisine değinen çalışmalar sınırlıdır. Bu tür bir okuma ancak Hâlidilikle ilgili yapılmış olan çalışmalar ve bu tarikat üzerinde oluşan literatür incelenerek yapılabilir. Hâlidiliğin siyaset ilişkisinin betimsel analizi, güncel anlamda tarikatlar ve siyaset ilişkisine yönelik bir çıkarsama yapma imkânına da katkı sağlayacaktır.

Bu çalışma, Hâlidilik örneğinde bir tarikatın politik manevralarını literatür ışığında analiz etmeye çalışan bir değerlendirme makalesidir. Çalışmanın literatüre dayalı olarak temel tezi tarikatların dinamik bir organizma gibi olduğu ve kimi zaman siyasal belirginlikleri artarken, bazen de pasif muhalefete yöneldikleridir. Çalışma, dinsel bir hareketin özel bir şekilde ele alınmasının sorunlu olduğunu vurgulamakta, dini grupların sosyal,

siyasal, ekonomik ve kültürel faktörlere bağlı olarak form değiştirip siyasi tavır alabildiğini Hâlidilik özelinde tartışmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, Siyaset, Tarikat, Hâlidilik

Abstract: *The relations of Sufi order and jamaats with politics is one of the important areas of discussion in Turkey. Khalidiyya has a specific place among these sects. Khalidiyya, which shines with the II. Mahmud period is a continuation/subsection of Naqshbandi and has been influential in the emergence of many groups, primarily İsmailağa and Menzil, who are still active in Turkey today. Although there are systematic studies on the emergence and spread of the Khalidiyya, studies dealing with the relationship of this sect with politics are limited. Such an evaluation can only be made by researching the studies and the literature about Khâlidism. The descriptive analysis of the political relationship of the Khalidiyya will also currently contribute to deduce the relationship between sects and politics.*

This study is an evaluation article that tries to analyze the political moves of a sect in the light of the literature through the example of Khalidiyya. The main argument of the study is that the sects are dynamic organisms and sometimes they come to the fore politically, and sometimes turn to passive opposition. This paper emphasizes that it is problematic to deal with a religious movement in an essential way and argues, in the case of Khalidiyya that religious groups may change form and take a political stand depending on social, political, economic and cultural factors.

Keywords: *Sociology of Religion, Religion, Politics, Sufi Order, Khalidiyya*

Giriş

Tarikatlar İslam tarihi boyunca sosyal, siyasal ve ekonomik açıdan önemli roller üstlenmişlerdir. Genel anlamda siyasetle tasavvuf kültürü arasında bir ilişkinin olmadığı var sayılır. Güncel anlamda “tarikatlar siyasallaştı” şeklindeki söylem bu tür bir kabule dayanmaktadır. Bu varsayım tasavvuf kültürünün iktidar arayışı olmadığı düşüncesiyle ilgilidir. İslam kültürü içerisinde ortaya çıkmış damarlar arasında iktidar talebinin az olduğu damarlardan birisinin de tasavvuf olduğu söylenebilir. Neticede tasavvuf elit dindarlıktan ziyade halk dindarlığına yaslanan bir özelliğe sahiptir.¹ Zira tasavvuf genel anlamda gündelik hayatla ilgilenmekte ve bireyi kendisini terbiyeye çağırmaktadır. Tasavvufun kurumsallaşmış biçimi olarak tarikatlar, genelde merkezin dışında çevre ilişkisi içinde ele alınmaktadır. Zira merkez iktidarı temsil ederken, çevre daha çok popüler kültürü ve halk İslam'ını temsil etmektedir.² Tarikatlar gündelik hayatta halkın inancını, onların sorunlarını ve sıkıntılarını dinleyen ve düzenleyen bir fonksiyona sahip olmuştur. Olgun dav-

1 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 51-52.

2 Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, 44-46.

ranişlarda bulunma, gösterişsiz ve manevi bir yaşam sürme, irfan ve erdem sahibi olma tasavvufun temel vurgusudur.³

Tarikatların siyaset ilişkisi elbette ki geniş kapsamlı bir konudur ve detaylı araştırmalarla ele alınmayı gerektirmektedir. Bu açıdan konuyu belli sınırlar içerisinde temalandırmak daha işlevseldir. Bu realite dikkate alınarak konu Hâlidilikle sınırlandırılmış ve bu tarikat örneğinde Türkiye’de tarikatlar ve siyaset ilişkisi irdelenmeye çalışılmıştır. Hâlidiliğin hem ortaya çıkış dönemi hem siyaset ilişkisi bakımından özgün bir yere sahip olması bu tür bir belirlemenin yapılmasında etkili olmuştur. Hâlidilik, tarikatların da zemin bulduklarında siyasete ilgili oldukları ve bu alana yabancı olmadıklarını örneklemek açısından özgün bir özelliğe sahiptir.

Bu yazının temel tezi bir tarikatın da zemin bulduğunda, şartlar el verdiğiğinde iktidar talebinde bulunduğuudur. Tarihte meydana gelen Şeyh Bedreddin ve Babaîlik isyanları bunun tipik örneklerindedir. Nitekim Hâlidilik üzerinde oluşan literatür, bir tarikatın sosyal ve iktisadi şartlara göre değişen siyasi refleksleriyle ilgili önemli ipuçları vermektedir. 19. yüzyılda ortaya çıkan bu tarikatın mensubu kimi önemli figürler isyan olaylarına karışmış ve siyasi sahnede aktif rol oynamıştır. Elbette politika öyle veya böyle bir şekilde herkesin ilgi duyduğu/duymak zorunda kaldığı bir alandır. Devlet ve din ilişkisinin yeterince oturmadığı ve bu iki alan arasındaki sınırın muğlak olduğu Türkiye’de dini hareketlerin siyasetten uzak durması bir yönüyle zor bir konudur. Ne var ki bu durum Hâlidiliğin istisnai özelliğini görmezden gelmeyi gerektirmez. Hâlidiliği açıklamak günümüz Türkiye’inde varlıklarını sürdüren ve bu tarikatın ardılı olan pek çok tarikatın anlaşılması adına da önemli bir çerçeve olacaktır.

Öte yandan yazının kimi yerlerinde vurgulanacağı üzere bürokratikleşme dolayısıyla devletin kamusal alana müdahale etme, manipüle etme ve yönlendirme imkânları arttıkça sivil ve dini grupların da siyasallaşması artmaktadır. 19. yüzyıl Osmanlı devlet sistemi içerisinde yapılan tartışmalar bu durumun bir göstergesidir. Bürokrasi arttıkça devletin gündelik hayata müdahalesi artmakta ve kamusal alandaki görünürlüğü belirginleşmektedir. Bu çerçeve, devlet denilen organizasyonun merkezinde yer almak, karar almak veya sahip olduğu bürokratik imkânları kullanarak ötekine hükmetmek gibi düşüncelerin gelişmesinde önemli rol oynamaktadır. Hâlidiliğin siyasetle ilişkisinin ana gündem olduğu bu çalışmada yer yer bu duruma örnek olabilecek olaylar da işlenmektedir.

Canlı bir organizma olan, sürekli değişip dönüşen, girdiği ortama göre şekil alabilen bir insanı tanımlamanın zorluğu düşünüldüğünde, onlarca kola ayrılan ve geniş bir coğrafyaya yayılan Hâlidilik gibi bir hareketin net ve kesin cümlelerle

3 Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/119-126.

anlatmanın zorluğu daha iyi anlaşılacaktır. Bu çerçevede yazının Hâlidiliğin bir okuma biçimi olduğu vurgulanmalıdır. Elbette ki bu okuma literatüre yansıyan tartışmalara dayalı bir okumadır. Öyle ki karşıt görüşler ve farklı yaklaşımlar da incelenmiş ve tarikatın siyasi yönelimleri bu şekilde ortaya çıkartılmaya çalışılmış, Hâlidiliğin genel hatları, kimi karakteristik özellikleri ve çeşitli olaylar karşısındaki politik manevraları analiz edilmeye çalışılmıştır.

1. Hâlidiliğin Ortaya Çıkışı ve Merkezle İlişkiler

Sosyal bir oluşumun ortaya çıkıp güçlenmesi, yaygınlaşması ve kitleleşmesinde pek çok faktör etkilidir. Sosyal yapı, iktisadi şartlar, siyasal durum, iktidar yapısı, sosyo-ekonomik şartlar bu faktörlerdendir. Elbette ki bu faktörlerden birisi de oluşumun lideri ve öncüsüdür. Tarih boyunca ortaya çıkıp güçlenen hareketler başarılarını liderlerin kritik anlardaki kararları, takipçilerini konsolide etmesi ve bir arada tutmasına bağlıdır. Bu konu üzerinde duran Weber'e göre, tarihsel olarak meydana gelen sosyal oluşumlar, dini ve ideolojik gruplar karizmatik liderlerin kurumsallaşmış, belli bir karakter kazanmış, belli çerçevelere sahip biçimleridir.⁴ Tarikat, cemaat, din, ideoloji gibi oluşumlar da karizmanın kurumsallaşmış biçimi gibidir. Karizma maddi karşılık beklemeden kendisine fedai bulan kişidir. Karizmanın taraftar toplaması, var olan standartların dışına çıkması, geleneğe meydan okuması kurulu düzenin sevmediği bir durumdur.⁵ Bu açıdan tarihte kurumsallaşmış her gelenek bir şekilde bu geleneği başlatan karizma ile anılır. Karizma yalıtılmış bir olgu değildir. Karizmatik bir liderin rolünü iyi bir şekilde oynaması içinde çıktığı toplumun, sosyal, siyasal ve ekonomik şartlarına bağlıdır. Diğer bir ifadeyle karizma sosyal şartların bir yansımasıdır ve karizmanın etkili olmasında sosyal şartlar da etkilidir.⁶ Bu çerçevede karizmatik liderin sosyal şartlara bakan yönü, sosyal, kültürel, iktisat ve siyasal şartların da dikkate alınmasını gerektiren bir bağlam sunmaktadır.

Hâlidilik 19. yüzyılın sosyal ve siyasal şartlarının bir neticesi olmanın yanı sıra Mevlâna Hâlidî Bağdâdî'nin (ö. 1827) karizmatik şahsiyetinin çeşitli şekillerde kurumsallaşmış biçimidir.⁷ Albert Hourani'ye göre Nakşibendilik, tarihin çeşitli dönemlerinde farklı isimlerle anılmıştır. Bu isimlendirmeler belli dönemlerde tarikat üzerinde belirgin etkisi olan isimlerle ilgilidir. Buna göre Ebubekir'den Bayezid-i Bistâmî'ye (ö. 848) kadar olan dönem *Sıddîkiyye*,⁸ Bâyezit'tan Abdülhâlik Gucdüvânî (ö. 1179 veya 1220) kadar olan dönem *Tayfûriye*,⁹ İmâm-ı Rabbânî'ye

4 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Deniz Yayınları, 2011), 351.

5 Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınlar, 2012), I/362-363.

6 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 352-360.

7 Hamid Algar, "Hâlid el Bağdâdî", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/283.

8 Ayrıca bk. Necdet Tosun, "Sıddîkiyye", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/98.

9 Uludağa göre Tayfûriye "bilinen mânada bir tarikat olmayıp bir tasavvuf cereyanıdır." bk. Süleyman Uludağ, "Bâyezid-i Bistâmî", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/240.

(ö. 1624) kadar olan dönem *Nakşibendiyye*,¹⁰ Rabbânî'den Hâlid el-Bağdâdî'ye (ö. 1827) kadar olan dönem *Müceddidiyye*, Mevlâna Hâlid'den sonra ise *Hâlidîyye* olarak isimlendirilmiştir.¹¹ Dolayısıyla Hâlidiliğin yayılması ve etkili bir şekilde taraftar toplaması Mevlâna Hâlid'in karizmatik yönüyle sosyal şartların iyi bir şekilde kesişmesiyle ilgilidir.

19. yüzyıl Osmanlı'sının sosyal bunalımları içerisinde yetişecek olan Bağdâdî, Süleymaniye (Şehrezor)'de eğitimine başlar. Burada eğitimini bitirdikten sonra Bağdat'a döner.¹² Ziyaret için Mekke'ye giden Bağdâdî burada tanıştığı bir sûfinin tavsiyesi üzerine Hindistan'a gider ve Abdullah ed-Dihlevî (ö. 1824) yoluyla tarikata girer.¹³ Mevlâna Hâlid'in dikkat çeken yönü zeki, hevesli ve çalışkan bir yapıya sahip olmasıdır. Bu yönü daha tarikata intisap etmeden önce Irak'ta meşhur bir âlim olmasını sağlar.¹⁴ Irak'a dönen Bağdâdî çıkan anlaşmazlıklar sonucu Şam'a sürgün edilir. Mevlâna Hâlid'in sürgün edilmesinde popülerlik kazanması da neden olmuştur.¹⁵

Şam'a yerleşen Bağdâdî tarikatın yayılması için kolları sıvar. İlk olarak, Muhammed Salih'i (ö. ?), tarikatın yayılması ve irşad faaliyetleri için Osmanlı'nın merkezi konumunda bulunan İstanbul'a halife olarak görevlendirir. İstanbul'un merkezi bir yer olması burayı irşad faaliyetleri için önemli kılarken, öte yandan payitaht olması dolayısıyla devlet erkânına da tarikatı anlatmanın bir yoludur. Esasında Nakşibendi geleneği devlet erkânına yabancı bir tarikat değildir. Nakşibendi şeyhleri Hindistan'da yönetimle iyi geçinmekte ve Babürlülür döneminden beri devlet adamlarına danışmanlık yapmaktaydılar.¹⁶ Nitekim Mevlâna Hâlid'in de mürcüdi olan Dihlevî'nin tarikatın yayılması ve güçlenmesi için özellikle devlet erkânıyla yakın ilişkiler kurmasını tavsiye ettiği bilinmektedir.¹⁷ Bu çerçevede Osmanlı'nın başkenti İstanbul, bu iş için önemli bir merkezdir. İstanbul'a gelen Muhammed Salih, irşad faaliyetleri yaparken müritlerinin olduğu bir camide açık bir şekilde Hâlidilik hatmesini¹⁸ yaptırır ve mürit olmayanları dışarı çıkartır. Bu davranış tepki çekince Muhammed Salih'in yerine Abdulvehab es-Sûsi (ö. ?) görevlendirilir.¹⁹

10 Bu isimlendirme için ayrıca bk. Necdet Tosun, *Hoca Bahâeddin Nakşibend (K.S.)* (İstanbul: Aziz Mahmûd Hüsâyî Vakfı, 2016), 63.

11 Albert Hourani, "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order", *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, ed. Albert Hourani vd. (Oxford: Bruno Cassirer Publishers, 1972), 90.

12 Algar, "Hâlid el Bağdâdî", 15/283.

13 Hamid Algar, *Nakşibendilik*, çev. Asım Cüneyt Köksal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 233.

14 Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 332.

15 Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, 333.

16 Kemal Haşım Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması (Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması)*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 194.

17 İrfan Gündüz, *Gümüşhânevi Ahmed Ziyâeddin, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîye Tarikati* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 241.

18 Hatmeyle ilgili bilgi için bk. Reşat Öngören, "Hatme-i Hâcegân", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/476-477.

19 Kavak'a göre kendisine rabita yaptıran Sûsi görevinden uzaklaştırılınca Mevlâna Hâlid aleyhine söylentiler yaymaya başlar. bk. Abdulcebar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-î Bağdâdî Ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 225, 280.

Sûsî'nin gayretleri sonucunda uzun süre şeyhülislamlık yapmış Mekkizâde Âsım Efendi (ö. 1846), şair ve İstanbul Kadısı olan Keçecizâde İzzet Molla (ö. 1829), devlet adamları Gürcü Necip Paşa (ö. 1851) ve Musa Safvetî Paşa (ö. 1845) gibi kişiler Hâlidîliğe intisap eder.²⁰

II. Mahmud'un ilk dönemlerde Hâlidîlerle arası iyi gibidir. II. Mahmud Hâlidîlere ait Selimiye Tekkesini ara sıra ziyaret edip tarikatı onurlandırmayı ihmal etmemektedir. Hâlidîler de yönetimle iyi geçinmeye çalışmaktadırlar. Bu yüzden II. Mahmud'un askeri ıslahatlarını desteklemektedirler.²¹ Bu durum her iki taraf içinde kazan-kazan durumudur. Hâlidîler bu yolla yayılma alanı bulurken, II. Mahmud Bektaşîlerin ağırlıkta olduğu yeniçeri ocağını kaldırmış olmanın tepkisini azaltmanın peşindedir.²² Hâlidîlere yaklaşma ve onlardan yararlanma bu açıdan faydalı bir durumdur. Hâlidî şeyhler askeri düzenlemeleri destekleyen fetvalar yayınlamaktadırlar. Nitekim Bektaşîlerin etkin olduğu yeniçeri ocağının lağvedilmesini içeren fermanı, Hâlidî olan Pertev Mehmed Said Paşa (ö. 1837) tarafından kaleme alınır.²³ Rakip olabilecek bir tarikatın ağırlıkta olduğu bir kurumun tasfiyesi pek çok bakımdan özellikle Hâlidîlerin işine gelmektedir. Hâlidîlerin askeri ıslahatları desteklemesi bu açıdan anlamlıdır.

Hâlidîliğin hızlı gelişimi başta Sadrazam Mehmet Said (Hâlet Efendi) (ö. 1822) olmak üzere pek çok kişiyi rahatsız eder. Sadrazam Mehmet Said, II. Mahmud'a tarikat hakkında şikâyetçi olur. II. Mahmud şeyhülislâm Mekkizâde Mustafa Âsım Efendi'nin araya girmesiyle iki görevliyi Hâlid-i Bağdâdî'yi yakından tanımak için Şam'a gönderir. Ancak görevli olan bu iki şahıs Mevlâna Hâlid'in takipçisi olarak dönerler. Mevlâna Hâlid'yi olumlu bir şekilde yansıtan bir rapor sunarlar.²⁴ Kısa süreli de olsa bu tarikata dokunmayan II. Mahmud, Mevlâna Hâlid'in ölümünden sonra tarikat liderlerini ve takipçilerini Sivas'a sürgün eder. Ayrıca Mevlâna Hâlid'in Şam'da ki halifesi Abdullah el-Herevî'yi (ö. 1830) Bağdat'a sürgün eder.²⁵ Yanı sıra tarikatın İstanbul'a yeni bir halife atamasını engeller.²⁶ Yine tarikatın İstanbul'da yayılmasına önemli katkı sağlayan Şeyhülislâm Mekkizâde görevinden uzaklaştırılır.

20 Gündüz, *Gümüşhânevi Ahmed Ziyâeddin, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîye Tarikatı*, 252.

21 Algar, *Nakşibendilik*, 235.

22 Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması (Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması)*, 200-201.

23 Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması (Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması)*, 201.

24 Algar, *Nakşibendilik*, 233.

25 Bu sürgüne ilişkin detaylı bir gözlem için bk. Abdulcebar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendi ve Hâlidilik* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 260-266.

26 Algar, *Nakşibendilik*, 235.

II. Mahmud'un Hâlidiliği İstanbul'dan sürmesine yönelik pek çok tez vardır. Bu tezlerden en belirgin olanı, Osmanlı yönetiminin kimi açılardan etkin olan ve kendisine sorun çıkarabilecek dini bir gurubun gücünü kırmak istemesidir. Nihayetinde Osmanlı Devleti'nin hangi düşünceden olursa olsun kendisine sorun çıkarabilecek oluşumların gücünü kırması sahip olduğu devlet geleneğiyle de ilgilidir.²⁷ Öte yandan Osmanlı yönetiminin dini grupları birbirine karşı kullandığı, aralarındaki rekabeti bu tarikatların baskılanmasında işlevsel kıldığı söylenebilir. Hâlidilerin sürgün edilmesinin Bektaşî tarikatının kapatılışından iki yıl sonra başlaması bu açıdan fikir vericidir.²⁸ Kavak'a göre Hâlidilerin sürgününde diğer dini grupların önemli etkisi vardır. Özellikle bir Mevlevî olan Halet Efendi'nin buradaki girişimleri dikkate değerdir.²⁹

İlişkinin başlangıcı tek taraflı olmadığı gibi bozulması da tek taraflı olmamışa benzemektedir. Zira askeri ıslahatlar sürecinde Bektaşîlerin direncinden sıkıntı yaşayan II. Mahmud'un tarikatlara karşı mesafeli olması anlaşılabilir bir durumdur. Bu anlamda tarikatın gereğinden fazla güçlenmelerini istememiş olduğu söylenebilir. Osmanlı merkezi yönetiminin Mehmet Ali Paşa'ya (ö.1769) Mısır ve Suriye'yi bırakması, Osmanlı Devleti'nin Prestijinin sarsılması rahatsızlık vericidir.³⁰ Bu güç kaybının nedeni, merkezin çevreye yeterince hâkim olmaması, merkezin kontrolünde olmayan çevrenin güçlenmesini engelleyememesiyle ilgilidir. II. Mahmud'un herhangi bir hareketin kontrol dışına çıkmasını istememesi, hareketin kendi kontrolü altında olmasını istemesi bu bağlam dikkate alınarak değerlendirilmelidir.³¹ Nitekim askeri ıslahatları destekleyen Hâlidiler, sosyal ve siyasal anlamda yapılan seküler ıslahatlara karşı direnç gösterebilmekte, Tanzimat'ın ilanına ve bu dönemde gündelik hayatta görülmeye başlanan alafranga kültürüne karşı çıktıkları anlaşılmaktadır.³²

Öte yandan II. Mahmud döneminde hem Bektaşîler hem Hâlidilerle gelgitlerin yaşanması ve sorunların ortaya çıkmaya başlamasının önemli bir nedenin yeni bir siyasal organizasyon olan ulus devletlerinin bürokratik bir çerçeveye bürünmeye başlamasıdır. Modern devleti bir grubun diğer bir gruba egemenlik kurması ve onu yönetmesi olarak tanımlayan Weber'in yerinde tespitiyle, devlet organizasyonunda etkin olmak, bürokratik mekanizmayı kullanarak ötekine üstünlük kurma girişimidir.³³ Osmanlı geleneksel devlet anlayışında siyaset saray ve etrafını oluşturan belli bir zümrenin etkisindeyken bürokratikleşme ve kitle

27 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17 Yüzyıllar*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 73,83.

28 Rüya Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim- Nakşibendi İlişkinine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 17 (2006), 117.

29 Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidilik*, 261-265.

30 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Soner Gönen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 62-63.

31 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 63.

32 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, çev. Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 13.

33 Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/339-342.

iletişimin artması politikanın yaygınlaşmasıyla sonuçlanmaktadır.³⁴ Günümüze de yansiyacak şekilde devletin bürokratik kadrolarını etkilemek pek çok açıdan önemli avantajları elde etmek demektir. Hâlidiliğin merkezle gel git ilişkileri bu açıdan dikkate değerdir.

II. Mahmud döneminde bozulan ilişkiler, Abdülmecid döneminde tekrar rayına girer. Tarikatın Osmanlı merkezinde hızlı yayılması bu dönemde meydana gelir. Hâlidiliğin Şam halifesi Muhammed b. Abdullah el-Hani (ö. 1862) Abdülmecid'i ziyaret eder. Halifelerinden Muhammed el-Firakî'nin (ö. 1865) girişimleriyle Sultan Abdülmecid Hâlid-i Bağdâdî'nin Şam'da ki mezarını türbeye çevirir.³⁵ Mekkizâde'yi tekrar şeyhülislamlık makamına getirir. Yanı sıra bu dönemde etkisini yitirmiş olan birçok tarikatın şeyhi bu tarikata intisap eder. Dahası diğer tarikatlara ait, türbe ve tekkeler bu tarikata bağlanır.³⁶

Tarikat, Şeyh Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (ö. 1893), Şeyh Muhammed Esad Erbilî (ö. 1931) Şeyh Abdulhakim Arvâsî (ö. 1865/1943), Ahıskalı Ali Haydar Efendi(ö. 1960)³⁷ gibi önemli şahsiyetler sayesinde 20. yüzyılın ilk dönemlerine kadar etkisini artırır.³⁸ Hâlidiliğin etkinlik kazanması ile birlikte diğer tekkelerin şeyhleri bu tarikata geçer ve Hâlidilk Osmanlı merkezinde böylece popülerlik kazanır.³⁹ Öyle ki İstanbul'da muhtemelen Hâlidilikle bağlantılı 62 tane tekke olduğu varsayılmaktadır.⁴⁰ Bu tekkelerin çoğu başka tarikatların şeyhlerinin Hâlidiliğe geçişiyle olur.

İlk yayılım aşamalarında Osmanlı devlet adamları ile iyi geçinmeye çalışan bu tarikat, sonraki dönemlerde özellikle batılılaşma faaliyetlerinin artmasıyla protest bir tavır takınır. Bunun nedeni Osmanlı Devleti'nin Tanzimatla birlikte artan oranda reform yapması ve Batılı değerlerin ön plana çıkmaya başlamasıdır.⁴¹ Abdülmecid dönemi ıslahat fermanlarının ilan edildiği dönemdir. Bu dönemde sosyal ve siyasal içerikli seküler motifli ıslahatlar Hâlidilerle yönetimin arasını açmışa benzetilmektedir. Örneğin 1859'da meydana gelen Kuleli vakasında Hâlidiler önemli rol oynar.⁴² Sultan Abdülmecid'e suikast girişimi olan bu olay, Şeyh Ahmet

34 Saray merkezli bir şekilde yürütülen siyasetin kitleselleşmesi sürecine ilişkin bir gözlem için bk. Şerif Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşruyet'in Birikimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 1/42-53.

35 Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidilik*, 146.

36 Algar, *Nakşibendilik*, 235.

37 Türkiye'de cemaatler çoğunlukla Hâlidiliğin ardılları gibidir. Nakşibendi tarikatına mensup çoğu grup bir şekilde Hâlid-i Bağdâdî bağlantılıdır. Bu durum Hâlidiliğin etkisi açısından önemli bir örnektir. Bk. Ek 1.

38 Algar, *Nakşibendilik*, 235.

39 Kasım Kufralı, *Nakşibendiliğin Kuruluşu ve Yayılışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Türkiye Enstitüsü, Doktora, 1949), 182.

40 Karpát, *İslam'ın Siyasallaşması (Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması)*, 201-215.

41 Tanzimat ve batılılaşmayı değerlendiren bir çalışma için bk. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, çev. Ahmed Kuyaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 39-40.

42 Burak Onaran, "Kuleli Vakası Hakkında Başka bir Araştırma", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 5 (2007), 9-39.

tarafından organize edilir.⁴³ Ona göre sistemi değiştirmek bir kişinin değişmesi ile mümkündür. Bu anlamda sultan öldürülürse birçok sorun da halledilmiş olacaktır.⁴⁴ Bektaşilerin daha çok askeri ıslahatların karşıtı olmaları, Hâlidilerin ise sosyal ve siyasal değişikliklerin karşısında yer almaları dikkate değerdir. Batılı değerlere karşı savunmacı bir yaklaşımla yapılmaya çalışılan bu girişim, İslami duyarlılıklardan kaynaklanmaktadır.⁴⁵

Hâlidilerin Tanzimat'a mesafeli durmaları bir anlamda ilmiye sınıfı olarak görülen medrese çevrelerinin giderek güç kaybetmesi, bunun yanında Batı değerleri ile yetişmiş kişilerin ön plana çıkmasıdır. Hâlidiliğin protest tavrının önemli nedeni batılılaşma olmakla beraber, devletin bürokratik yapısındaki etkinliklerinin azalmasının da etkisinin olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle Osmanlı'da yapılan reformların bürokraside etkin olan Batıcı kişilerce yapılıyor olmasıdır.⁴⁶ Nitekim Tanzimat'ın fikir babaları genelde Batılılaşma yönleri ağır basan kişilerdir.⁴⁷ Hâlidilerin tepkisi ıslahat fermanıyla artacaktır. Diğer bir ifadeyle seküler motifler arttıkça Hâlidiliğin tepkiselliği de artacaktır. Bu ferman iktisadi açıdan zaten iyi durumda olan gayrimüslimlere yeni haklar vermekte, böylece İslami kesimin güç kaybetmesine neden olmaktadır.⁴⁸ Bu durum da, hassasiyetlerin oluşmasına neden olmaktadır.⁴⁹ Aslında dönemin Osmanlı bürokrasisine sadece Hâlidiler değil, jön Türkler de karşı çıkmaktadır. Bu anlamda jön Türkler, motivasyon kaynakları farklı da olsa şeyhleri desteklemektedirler.⁵⁰

Hâlidiliğin yönetimle gelgitlere dayalı ilişkileri II. Abdülhamid döneminde de devam etmektedir. II. Abdülhamid'in de Hâlidilere karşı tutumu belli bir denge içerisinde yürümektedir. Örneğin Ziyâeddin Gümüşhânevi, tarikatın Karadeniz boyunca yayılmasına öncülük edip, Ruslara karşı önemli mücadeleler verilmesini sağlayan biri olarak II. Abdülhamid'le arası iyi iken⁵¹ Eren Köyde ikamet eden ve Hâlidî olan Muhammed Esad Erbilî, Jön Türk hareketine destek verdiği gerekçeyle Erbil'e sürgün edilecektir.⁵²

Burada dikkat çeken durum, bürokratik mekanizma geliştikçe, devletin gündelik hayata müdahale etme imkânı arttıkça, dini grupların etkin olma isteği-

43 Zekeriya Türkmen, "Kuleli Vakası", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/356.

44 Zekeriya Türkmen, "Kuleli Vakası", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/356-357.

45 Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 91.

46 Bürokrasi tartışması için bk. Şerif Mardin, *Türkiye İslam ve Sekülerizm*, çev. Elçin Gen - Murat Bozluolcay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 45.

47 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 171-176.

48 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 95-103.

49 Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 85-91.

50 Mardin, *Türkiye İslam ve Sekülerizm*, 45.

51 Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması (Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması)*, 204.

52 Hamid Algar, *Nakşibendilik*, 258; ayrıca bk. Hasan Kâmil Yılmaz, "Esad Erbilî", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/348.

nin de artmasıdır. Sadece dini gruplar değil daha çok Batıcı bir karaktere sahip Jön Türk hareketinin de devlet bürokrasisinde etkin olma isteği dikkat çekicidir. Bürokratik mekanizma dikkate alındığında bu durum normal gibidir. Bürokrasi üzerinde çalışmaları olan Weber bürokrasiyi devletin bütünsel bir organizma gibi hareket etmesini sağlayıcı yönünün yanında bürokratik olmayan grupların da yaşamsal alanını etkileyen bir faktör olarak betimler.⁵³ Dolayısıyla bürokratikleşme bir taraftan devlet dışı gruplara müdahale zeminini oluştururken öte yandan grupların da devlet organizasyonunda etkin olmak ve diğerleri üzerinde tahakküm kurmak için etkin olma isteğini de artırmaktadır. Bürokratikleşme yoluyla devletin gündelik hayata ve kamusal alana müdahale imkân ve kabiliyetinin artması dini grupların merkeze yürümesini teşvik edici bir faktör olduğu ifade edilebilir.⁵⁴ Bu açıdan dönemin kavgaları bir yönüyle bürokrasiyi ele geçirme kavgasıdır da. Bürokratik merkezde yer almak eğitim, hukuk ve diğer meseleler üzerinde söz sahibi olmaktır. Bunun bir örneği II. Abdülhamid döneminde artan okullaşma oranıdır. Eğitimin zorunlu hale gelip alt kademelere inmesi, bu eğitim felsefesinin oluşturması gereken kim veya kimler olacağı sorununu da beraberinde getirmektedir. Bu yüzden II. Abdülhamid'in Batı tarzı okulları yaygınlaştırması sadece Hâlidîlerin değil, İslami diğer grupları da rahatsız etmektedir. Nihayetinde Osmanlı Devlet'inde genelde eğitimin bel kemiğini İslami duyarlılığı olan medreseler oluşturmaktadır.

II. Mahmud döneminde ilk defa modern okullar kurulmaya başlanır. Genellikle birbirine rakip iki damarı temsil eden Medrese seküler okul çekişmesinde, yönetimi oluşturan kadroların tercihini hangi okul tipinden yana koyacağı önemlidir. Yönetim tercihini artan oranda seküler okullardan yana koymaktadır.⁵⁵ Esasen 19. yüzyıldan itibaren geleneksel eğitim kurumu olan medreseler ve bu çevredeki aydınlar güçlerini kaybederken, seküler okullar gittikçe artmakta ve bu çerçevede düşünen aydınlar çoğalmaktadır. II. Abdülhamid döneminde Batı tarzı okullar önemli bir yer tutmaktadır.⁵⁶ Ancak II. Mahmud dönemiyle başlayan batılılaşma ve bürokratikleşme sürecinin tedrici olduğu söylenebilir. II. Abdülhamid'in de bu dengeyi gözettiği anlaşılmaktadır. Bir taraftan Batılılaşma faaliyetleri göze çarparken öte yandan dini gruplarla düzeyli ilişkilerin kurulmasına da önem verilmektedir. II. Abdülhamid Ziyâeddin Gümüşhânevi'de olduğu gibi İslami hassasiyeti olan kesimlerin tam anlamda küstürülmesini doğru bulmamaktadır. Bu durum onun Panislamist⁵⁷ politikası ile tutarlı olmanın yanı sıra liberal ve seküler bir akım olan, demokrasi ve benzer argümanlarla hareket eden diğer ideolojiler

53 Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/339-346.

54 Mardin, II. Mahmut döneminde başlayan ara bürokratikleşme sürecini "kameralizm" olarak tanımlamaktadır. bk. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 82-84.

55 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 96-97.

56 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 97.

57 Panislamizm için bk Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 72-73.

açısından da dengeleyici bir faktör olarak belirlemektedir.⁵⁸

Hâlidilerle yönetimin ilişkileri genel olarak gelgitlerle geçmiştir. Hâlidilik merkezin batılılaşma politikalarıyla paralel bir şekilde kimi zaman uzlaşmacı, kimi dönemlerde protest bir tavır takınmıştır. Bunun yine tipik bir örneği II. Abdülhamid'le araları bozulan kimi tarikat mensuplarınının 31 Mart olayını desteklemesidir. Bu olayda bir Hâlidî/Nakşi olan Derviş Vahdetin'in önemli katkısı vardır. Onun çıkarmış olduğu Volkan Gazetesi etrafında toplanan İslami duyarlılığa sahip aydınlar, İttihâd-ı Muhammedî Cemiyetinde örgütlenmiş ve II. Abdülhamid aleyhinde propaganda yapmaya başlamıştır. II. Abdülhamid'in tahttan inmesine neden olan bu olayda Hâlidilerin önemli katkısı olduğu görülmektedir.⁵⁹

1.1. II. Mahmud Dönemi Fırsatlar ve Tarikatın Taşradaki Durumu

Hâlidiliğin merkezde etkili olma sürecindeki politik manevralarıyla taşradaki manevraları benzerlik göstermektedir. Bir hareketin hızlı bir şekilde yaygınlaşmasında yapısal özellikleri, izlediği stratejiler ve içinde çıktığı zeminin şartları önemlidir. Tarikatın merkezde etkin olmaya başlamasında bu dönemde sürmekte olan karmaşanın etkisi büyüktür. Benzer etkiler taşrada da göze çarpmaktadır.

1.1.1. Yapısal Özellikler

Yukarıda açıklandığı üzere hareketlerin başarılı olmasında lider önemli etmenlerden birisidir. Hâlidiliğin yayılım göstermesinde Hâlid-i Bağdâdî'nin izlediği stratejinin önemli bir etkisi vardır. Bu stratejinin halife görevlendirme ve râbita yöntemi olduğu söylenebilir. Hâlidiliğin çıktığı ortamda rakip tarikat olan Kâdirilikte halifelik genelde babadan oğula geçmekte ve bu da yeni halifelerin görevlendirilmesinin sınırlı olmasıyla sonuçlanmaktadır. Görevlendirilse bile bu halifelere tam yetki verilmemektedir.⁶⁰ Mevlâna Hâlid'in ayırt edici farkı görevlendirmiş olduğu halifelere rahat hareket edebileceği bir alan bırakması ve olabildiğince fazla halife görevlendirmesidir. Bu, halifelerin yorumlama, strateji belirleme, yöntem geliştirme açısından esnek olmasını ve rahat hareket etmesini sağlamıştır. Yanı sıra Mevlâna Hâlid görevlendirdiği halifelere halife görevlendirme izni de vermiştir. Bu strateji, Hâlidiliğin hem kısa süreli bir şekilde yayılması hem de yayıldığı bölgelerle organik ilişki kurup adapte olmasını kolaylaştırıcı olmuştur. Nitekim Hâlidilikle bağlantılı olan kollar arasında coğrafi, kültürel, iktisadi ve sosyal nedenlere bağlı olarak farklılıklar göze çarpmaktadır. Yaygın bir alanda etkinlik gösteren ve onlarca halife görevlendiren Mevlânâ Hâlid bu halifelerin merkezle bağlantılarını sağlayacak stratejiler geliştirmeyi de ihmal etmemiştir. Bu yöntem şeyhle bir şekilde manevi bağ kurma olan "râbita" sistemidir. Nakşibendi geleneğinde görülen râbita, Mevlâna Hâlid tarafından işlevsel bir şekilde kul-

58 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 120.

59 Sina Akşin, *Ana Hatlarıyla Türkiye'nin Yakın Tarihi* (İstanbul: Yenigün Haber Ajansı, 1997), 1/70; Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 108-113.

60 Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, 335.

lanılmıştır. Bu sistem bir anlamda manevi diyalogdur. “Râbita” müridin uzak bir yerde olan müridini sakın ve kimsenin olmadığı ortamda hissetmek, düşünmek ve onunla hasbıhal etmektir.⁶¹ Mevlâna Hâlid’in görevlendirdiği halifelerin yetkili olmadığı tek durum kendisine “râbita” ettirmektir. Diğer bir deyişle bir halife mürit kabul etmek, onu yönlendirmek ve her türlü bilgi verebilmektedir. Ancak onun bağladığı mürit, “râbitayı” ona değil, asıl şeyh olan Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî’ye yapabilmektedir. Örneğin Mevlâna Hâlid, daha önce tarikatı yaygınlaştırmak için İstanbul’a gönderdiği Abdülvahab Sûsî’nin kendisine râbita yaptırdığını duyunca onu görevinden almıştır.⁶² Doktora çalışması Mevlâna Hâlid üzerine olan Kavak’a göre Sûsi sadece görevinden alınmamış aynı zamanda tarikattan da uzaklaştırılmıştır. Ona göre, benzer tavırlarda bulunan diğer halifeler de önce mektupla uyarılır gerektiğinde tarikattan uzaklaştırılırdı.⁶³ Yine Kavak’a göre tarikatın uyulması zorunlu olan kurallarından birisinde “Rabita sadece büyük müridde edilecektir. Halifeler kendilerine rabita ettiremezler” şeklindeydi.⁶⁴

1.1.2. Sosyal Şartlar

Yapısal özelliklerin dışında üzerinde durulması gereken önemli hususlardan bir diğeri sosyal şartların müsait olmasıdır. Kuşkusuz ki bir hareketin yayılmasında yapısal özellikler etkilidir. Ancak yapısal özellikler uygun sosyal koşullarda yayılım alanı bulabilmektedir. Otoritesizlik ve karmaşa ortamının yatay ve dikey hareketliliğin armasındaki etkisine dikkat çeken Karl Mannheim, karmaşa ortamı ve kriz durumlarının yeni fırsatlar ortaya çıkardığının altını çizmektedir.⁶⁵ Fransız düşünür Michel Foucault da otoriteyle bilgi arasındaki ilişkiye vurgu yaparken bu duruma dikkat çekmektedir. Bir yerde otorite ne kadar fazlaysa yeni oluşumların ortaya çıkıp yaygınlaşma durumu da o kadar az olur.⁶⁶ Hâlidiliğin yayılmasında etkin olan faktör, bu tarikatın II. Mahmud döneminin fırtınalı sürecine denk gelmiş olmasıdır. Bu durum özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde dikkat çekicidir. Osmanlı’nın son dönemlerinde misyonerlik faaliyetlerinin hız kazanması, İngiltere’nin açıktan açığa misyonerleri desteklemesi bölgede tepki çekmekte ve dini hassasiyetlerin artmasına neden olmaktadır. Örneğin İngiliz ajanlarından olan Ainsworth, bölgede yapmış olduğu bir ziyarete dair anekdotunda aktardığı, Keldânî bir şahsa yönelik Müslüman aşiret liderinin tepkisi bunun bir örneğidir. Keldânî’lere kızan aşiret reisi İngiliz ajanının niçin oraya getirildiğini, amaçlarının İngilizleri bölgeye getirip Müslümanların mallarına el koymak olduğunu, bu açıdan Keldânîler’in İngilizlerle iş birliği kurup Müslümanların mallarına el koy-

61 Necdet Tosun, “Rabita”, *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/378-379.

62 Abdurrahman Memiş, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu’da Hâlidilik* (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2000), 218.

63 Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, 167.

64 Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, 166.

65 Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz (Ankara: Deki Yayınları, 2009), 30-31.

66 Michel Foucault, *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında –Dartmouth Konferansları 1980*, çev. Şule Solmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 35-47.

madan önce, Müslümanların önlem alması gerektiğinden söz eder.⁶⁷ Bu İslami hassasiyete tarikat, bir cevap olmuştur.

Benzer anekdotlar biraz da abartılı bir şekilde Süryânî halklar üzerinde çalışmaları olan Layard tarafından dile getirilmektedir. Ona göre Hakkâri yöresinde Nastûrîlerin katliamından sorumlu tutulan Bedirhan Beyin bu katliamında, dinsel hassasiyetler de etkili olmuş ve Hâlidî şeyhler de rol almıştır.⁶⁸ Layard Nastûrîlere yönelik tepkiselliğe⁶⁹ ABD tarafından yaptırılan misyoner okulunun etkisinin olduğunu da vurgulamaktadır. Bu çerçevede İngiltere ve Fransa gibi ülkelerin bölgede artan etkinliği ve misyonerlik faaliyetlerinin tepki çektiği muhakkaktır. Osmanlı Devleti'nin Tanzimat fermanı ile azınlıklara vermiş olduğu haklar, yanı sıra Batılı devletlerin bölgede cirit atmaya başlaması hassasiyetler oluşturmakta ve bu da ilişkilerin bozulmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu dönemde hem İngiltere hem ABD hem de Fransa etkindir.⁷⁰ Bu durum, kuşkusuz dini hassasiyetlerin bir tepkisellik olarak ortaya çıkmasında rol oynamaktadır.

Hâlidiliğe taşrada uygun şartlar yaratan önemli durumlardan bir diğeri, II. Mahmud'un merkezileştirme politikası ve başlayan bürokratikleşme olgusudur. Uzunca bir süre özerk yapılar halinde yaşayan bölgedeki emirlikler, II. Mahmud döneminde tasfiye edilmeye başlanır. Birden fazla aşiret yapısını kendi bünyesinde barındıran ve birbirinden farklı aşiretlerin bir arada yaşamasına katkı sağlayan bu emirliklerin tasfiyesi, bir anlamda kaosun ortaya çıkmasına neden olur. Yanı sıra Osmanlı Devleti'nin tasfiye edilen bu emirliklerin yerini dolduracak askeri güçten yoksun olması, bölgenin dağlık ve merkezden uzak olması, hırsızlık, eşkıyalık ve adam öldürme olaylarının artmasına neden olur. Tüm bunların yanında otoriteden yoksun aşiretlerin birbirleri ile güç yarışına girmeleri ve savaşmaya başlamaları, kan davaları ve sonu gelmeyen çatışmalara sebep olur.⁷¹

Hâlidilik bu kaos ortamının sağladığı fırsatlardan dolayı aktör olarak özneleşecektir. Bölgesel anlamda Hâlidiliğin güç kazanması aşiret reislerinin güç kaybetmesi sonucunda olur. Aşiretlerin birbirleriyle mücadelelerinde arabulucu rol oynayan Hâlidî şeyhler bu vesile ile güçlenirler. Bu çatışmaların şeyhlerin güçlenmesine katkısıyla ilgili bir olay Saone ve Nikitine tarafından aktarılmaktadır. Hâlidiliğin şeyhlerinden olan Muhammed Sıddık Nehri'nin kâtibinin yazdığı bir hikâyeye dayanan anekdot Oramar aşiret reisi Suto ve Rekani aşiretinin reisi Tato'ya aittir. Buna göre Suto ve Tato çatışırken Muhammed Sıddık Tato'ya

67 William Ainsworth, *Travels and Research in Asia Minor, Mesopotamia and Armenia* (London: J.W. Paker, 1842), 2/242.

68 Austen Henry Layard, *Nineveh and Its Remains: With an Account of a Visit to the Chaldean Christians of Kurdistan and the Yezidis or Devil-Worshippers* (London: John Murray, 1849), 172.

69 İlgili bir tartışma için bk. Hakan Özoğlu, *Osmanlı Devleti ve Kürt milliyetçiliği* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2005), 157-163. Ayrıca Layard'ın iddialarına ilişkin bir gözlem için bk. Mehmet Saki Çakır, "XIX. Yüzyılda Tarikat-Siyaset İlişkisi: Nehri Tekkesi Örneği", *Turkish Studies*, (2016), 53-78.

70 Lale Yalçın Heckman, *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 80.

71 Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, 344-358.

destek vererek Suto'ya tavır alır. Çatışarak ellerindeki malların büyük bölümünü kaybeden Suto ve Tato, daha sonra Şeyh Muhammed Soddık'tan çekinerek, yine bir Hâlidî olan Şeyh Abdülsselam Barzani'nin himayesine girmeye karar verirler.⁷²

Hâlidîliğin bölgede hızlı bir şekilde yayılışına aşiretler arası çekişmenin pozitif etki ettiğinin bir göstergesi Hâlidî şeyhlerinin aktör olarak ortaya çıktığı yerlerin neredeyse tamamının, aşiretler arası kavgaların ve çekişmelerin yaşandığı yerler olmasıdır. Mevlâna Hâlid'in ilk halifeleri bölgede çok fazla etkinlik sağlamazken, bu halifelerin ardılları bir anda popülerlik kazanmış ve güçlenmişlerdir. Bu anlaşılır bir durumdur. Zira Hâlidî şeyhlerin ilk jenerasyonu yukarıda da değinildiği gibi II. Mahmud'un ilk dönemlerine denk gelmektedir. Bu dönemde bölgedeki emirlikler için tehlike çanları çalsa da tasfiyeleri tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Hâlidî şeyhlerinin asıl etkinlikleri II. Mahmud döneminden sonra meydana gelmiştir. Kaos durumunun Hâlidîliğin güçlenmesine pozitif katkı sunduğu izlenimini veren şey, aynı dönemde aşiretsel bağların güçlü olduğu ve tasfiyenin tam anlamıyla gerçekleşmediği Diyarbakır, Erbil düzlüğü gibi yerlerde Hâlidî şeyhlerinin yeterince etkinlik göstermeyişiştir.⁷³ Burada özelde II. Abdülhamit'in tarikatlar yoluyla tebaaya hâkim olmak istemesi ve şeyhlerin kamusal gücünden yararlanmak isteyişinin de etkisinin olduğunu vurgulamak gerekir.⁷⁴

Özetle Hâlidîlik sosyal karmaşa ve yapısal özelliklerden dolayı hızlı bir şekilde yayılacak, yayıldığı bölgelerde siyasi, kültürel ve coğrafi özelliklere göre konumlanarak kimi açılardan etno-milliyetçi bir hüviyete bürünerek kollara ayrılacaktır. Hâlidî olan şeyh Şamil'in Kafkasya'daki faaliyetleri⁷⁵ yine Osmanlı'nın son dönemlerinde meydana gelen Ubeydullah Nehri ve Cumhuriyetin ilk dönemlerinde meydana gelen Şeyh Sait isyanı Hâlidîliğin protest tavrını örneklemek açısından fikir vericidir.

2. Siyasi Bir Protesto Aracı Olarak Hâlidîlik

Yukarıda tarikatın hem merkezde ve hem de çevrede yayılım hızı ve biçimine ilişkin bilgiler verildi. Bu başlıkta Hâlidîliğin nasıl protest bir unsura dönüştüğü hem Osmanlı'nın son döneminde hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında ki örnekleri ile birlikte incelemeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda Hâlidî şeyhleri olan Şeyh Ubeydullah Nehri ve Şeyh Sait isyanları, tarikatın protest karakterini örneklemek açısından fikir vericidir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Hâlidîlerle yönetim arasındaki ince çizgilere dayalı ilişkileri kendisini taşrada da göstermektedir. Ubeydullah Nehri

72 Bazil Nikitine & E.B. Saone, "The Tale of Suto and Tato: Kurdish Text With Translation and Notes", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 3/1 (1923), 69-106.

73 Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, 345.

74 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 346.

75 Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması (Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması)*, 200-206.

isyani bu ilişkinin bir prototipi görünümündedir. Hâlidî olan Nehri hem bu tarikatın etno-milliyetçilikle kurduğu ilişki hem de politik manevralarına örnek oluşturması açısından iyi bir örnektir.

Şeyh Ubeydullah Nehri, yukarıda zikredilen Tato ve Suto olayında aktif rol alan Muhammed Sıddık'ın babasıdır. Cizre yöresinde yer alan Botan Emiri Bedirhan Bey'in İngilizlerin de baskısıyla tasfiye edilmesi, Şeyh Ubeydullah Nehri'nin güçlenmesiyle sonuçlanır. Aslında Bedirhan'ın kalkışması ile Ubeydullah'ın kalkışması benzerdir. İkisi de kendi kontrolleri altında bir bölge istemektedir. Ne var ki Bedirhan Bey daha çok kontrol ettiği emirliğin tasfiyesine karşı tepki gösterirken, Ubeydullah bağımsız ve şeriatla yönetilen bir devlet arayışındadır. Ubeydullah bu amaç için hem Osmanlı hem de İran'la diyalog kurmaya çalışmaktadır. Osmanlı ve İran'la ilişkilerinde dinsel vurgu ön plandayken yabancı diplomatlarla iletişime geçerken etnik vurgu ön plana çıkmaktadır. Örneğin onun İngiltere Tebriz konsolosuna gönderdiği telgrafta etnik vurgular belirgindir.⁷⁶ Ubeydullah'ın bu manevraları onun politik bir figür olarak öne çıkmasıyla sonuçlanmaktadır. Şeyh, Osmanlı ile ilgili İran'a, İran'la ilgili Osmanlı'ya farklı şekillerde bilgi verebilmektedir.⁷⁷ Birkaç devletle birlikte yazışması aynı zamanda diplomatik bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Öyle ki Ubeydullah Nehri İran ile Osmanlı Devleti arasında zaman zaman siyasi krize neden olabilmektedir. Ubeydullah'ın II. Abdülhamid ile iletişim halinde olduğu bilinmektedir.⁷⁸ Hâlidîler Sünni olduklarından Osmanlı Devleti tarafından özellikle İran yayılcılığına karşı desteklenmektedir.⁷⁹ Ayrıca Mevlâna Hâlid'in sünni olması dolayısıyla tarikat İran ve Şii'lere karşı mesafelidir.⁸⁰ Mevlâna Hâlid'in etkisinde kalan grupların İran ve Hristiyanlara karşı mesafeli duruşları dönemin bunalımlarıyla da ilgilidir. Çakır'a göre İran'ın Nehri'ye bağlı olan mallara el koyması da şeyhin kalkışmasında rol oynamıştır.⁸¹ Yanı sıra Ermeni tehditlerinin de Ubeydullah Nehri'nin kendi kontrolünde bir gölge istemesini tetiklemişe benzetilmektedir.⁸² Örneğin Ubeydullah'ın Osmanlı yönetimine verilmek üzere Başkale mutasarrıfına gönderdiği Temmuz 1880 tarihli mektupta kullandığı şu ifadeler durumun hassasiyetini özetler mahiyettedir.

76 Akt. David McDowall, *Modern Kürt Tarihi*, (İstanbul: Doruk Yayınları, 2004), 88; ayrıca bk. Mehmet Fırat Kılıç, *Sheikh Ubeydullah's Movement* (Ankara: Bilkent Üniversitesi, İktisat ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 2.

77 David McDowall, *Modern Kürt Tarihi*, (İstanbul: Doruk Yayınları, 2004), 90.

78 Heckman, *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, 84.

79 Melike Sarıçioğlu, "İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyani", *Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2013), 12-15.

80 McDowall, *Modern Kürt Tarihi*, 510; McDowall, *Modern Kürt Tarihi*, 88.

81 Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehri Dergâhı: 19. yüzyılda Nakşibendi- Hâlidilik* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 102-104.

82 Bölgedeki kaos durumunun artması, devletin buralara yeterince asker gönderememesi sultanı bu politikaya yöneltmiş olabilir. Bk. Cezmi Arslan, "Hamidiye Alayları", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 462-464; Klein Janet, *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, çev. Renan Akman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

*"Bu duyduğum nedir? Ermeniler Van'da bağımsız bir devlet kuracaklarmış, Nastüriler'se İngiliz bayrağı çekecekler ve kendilerini İngiliz vatandaşı yapacaklarmış. Buna kesinlikle izin vermeyeceğim. Kadınları silahlandırmak zorunda kalsam bile savaşıcağım."*⁸³

Nehri, Osmanlı yönetimine gönderdiği telgrafta Ermeni vurgusu, İngiliz konsoloslughuna gönderdiği telgrafta Kürtlük vurgusu yapması birtakım dengeleri gözetmedeki kabiliyetine örnek niteliğindedir.

Ubeydullah'ın İran'ı rahatsız etmesi ve Ermenilere karşı antipatik olması anlaşılır bir durumdur. Ne var ki Ubeydullah sadece Osmanlı ile yazışmamaktadır. Aynı zamanda İran yönetimi ile de diyalog geliştirmeye çalışmaktadır. Hem İran'ın hem de Osmanlı'nın bölgede yeterli kontrol sağlamakta yetersiz kalması Ubeydullah'ın hem Osmanlı hem de İran topraklarının bir bölümünü içine alan İslamcı bir prens/devleti kurma hayali peşinden gitmesine neden olmaktadır.⁸⁴ Bu anlamda İran için Osmanlıyla, Osmanlı için ise İran'la diyalog geliştirmeye çalışması bu stratejinin bir parçası görünümündedir. İran'ının İngiltere ve Rusya kanalıyla Osmanlı'ya baskı yaptırması, yanı sıra Osmanlı yönetiminin Ubeydullah'ı şüpheli biri olarak görmesi bu isyanın Osmanlı yönetimince bastırılmasıyla sonuçlanır.⁸⁵ Ubeydullah Mekke'ye sürgün edilir. Oğlu Abdülkadir ilk başlarda Jön-Türk hareketi içinde olmak üzere Şeyh Sait isyanına kadar politik faaliyetlere devam eder.⁸⁶

Bu tarikatın protest yapısına örnek olabilecek Cumhuriyetin ilk yıllarında Hâlidîliğe mensup olan Şeyh Sait'in isyanıdır. Olayın yoğun karmaşasına rağmen tartışmalarda çıkan genel sonuç, şeyhin dini bir devlet peşinde olduğunu göstermektedir.⁸⁷ Etnik kimi temalara rağmen şeyhin söyleminde şeriat vurguludur.⁸⁸

Bu isyan bir biçimiyle bürokratikleşmenin yerelde hissedilmesinin bir sonucu gibidir. Şeyh Sait örneğinde olduğu gibi kimi dini liderler, Ankara yönetiminin gittikçe seküler bir yapıya bürünmesi karşısında rahatsız olmaktadır. Şeyh Sait isyanı genel olarak bu çerçevede gelişen bir isyandır. Şeyh Sait dinsel hassasiyetleri kuvvetli bir kişidir ve motivasyon kaynağı belirginleşen seküler yapıya muhalefettir. Nitekim Hâlidîlik geleneğinin merkezin seküler yapısına mesafeli olduğu yukarıda belirtildi. Şeyh Sait isyanının seküler yapıya karşı dinsel bir çıkış olduğunun bariz bir göstergesi onun şu sözleridir:

*"Medreseler kapatıldı, Din ve Vakıflar Nazırlığı kaldırıldı, din tedrisatı maarife bağlandı. Gazetelerde kimi dinsizler Peygamberimize dil uzatmaya başladı. Ben bugün elimden gelse bizzat savaşımaya başlar ve bizzat İslam'ın adını yükseltirim."*⁸⁹

83 Hakan Özoğlu, *Osmanlı Devleti ve Kürt milliyetçiliği* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2005), 98-99.

84 McDowall, *Modern Kürt Tarihi*, 88-92.

85 Heckman, *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, 84.

86 Heckman, *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, 84.

87 McDowall, *Modern Kürt Tarihi*, 238.

88 Özet bir değerlendirme için bk. Zekeriya Kurşun, "Şeyh Said", *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), Ek-2/566-568.

89 Akt. Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2004), 40.

Kısakürek Şeyh Sait olayını aslında spontane gelişmiş bir kalkışma olarak tanımlasa da⁹⁰ kaynaklar incelendiğinde şeyhin bölgedeki birtakım örgütlerle de ilişki kurarak şeriatla yönetilen bir devleti hayal ettiği anlaşılmaktadır.⁹¹

Netice olarak birer tarikat şeyhi olan Ubeydullah Nehri ve Şeyh Sait'in politik manevraları dikkate değerdir. Bu isyanın aktörünün yaptığı manevralar ve şeriata dönük istekleri Hâlidiliğin tipik özelliği gibidir.⁹² Tarikatın protest olmasında 19. yüzyılda ortaya çıkmış olmasının etkisi vardır. Bu yüzyıl her bakımdan kaosu yaşadığı, savaşların olduğu bir dönemdir. Böyle bir dönem içerisinde çıkmış olan bir tarikatın protest olması anlaşılır bir durumdur. Ne var ki aynı dönemde varlığını sürdüren birçok tasavvufi hareket olmasına rağmen, kayda değer protest tavırlar sergilememişlerdir. 19. yüzyıl şartları niçin diğer tarikatları radikalize etmiyor/edemiyor da Hâlidilik tarikatını protest bir unsura dönüştürüyor? sorusunun cevabı, bir ölçüde Hâlidiliğin şeriat vurgusundadır. Bu tarikatın şeriat vurgusu onun siyasal olaylara etkin bir şekilde katılmasında önemli bir faktör olarak göze çarpmaktadır.

Hâlidilik imzalı tüm hareketler hem siyasal hem de kültürel anlamda yerel özellikler taşımaktadır. Hâlidiliğin yerelle bu şekilde bütünlük sağlaması, bu tarikatın liberal yapısı ile ilgili örnek bir durum görünümündedir. Ne var ki bu yerelleşmeye rağmen Hâlidilik imzalı tüm kalkışmaların ortak bir özelliği göze çarpmaktadır: Yerel ve etnik temalı şeriatla yönetilen İslam devleti.⁹³ Hâlidiliğin bu görüntüsü Mevlâna Hâlid'in şeriat ve tarikatı bir ağacın iki dalına benzetmesinden gelmektedir. Hâlidî'ye göre şeriatsız tarikat tek kanatlı kuşa benzer. Bu anlamda bireyin tarikatta başarılı olması şeriat hükümlerini iyi bilmesi ve uygulaması ile mümkündür. Nitekim Mevlâna Hâlid, tarikatı şeriatı azami ölçüde uygulanması olarak tanımlar.⁹⁴ Mevlâna Hâlid'in şeriat vurgusu dikkate alındığında Hâlidilik ardılı tarikatların şeriata vurgu yapması beklenilebilir bir durum haline gelmektedir.

3. 1950'den Günümüze: Protestodan Entegrasyona

Cumhuriyet Dönemine kadar hassas dengeler üzerine yürüyen merkezle ilişkiler, Şeyh Said olayından sonra 1950'li yıllara kadar pasif geçmiş ve tarikat ardılları kendi içerisinde durağan bir çizgi izlemiştir. 1950'lerde başlayan Demokrat Parti süreci Hâlidiliğin yeniden politik sahne almasına yol vermiş bu tarikatla bağlantılı grupların siyaset arenasındaki görünürlükleri tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Burada vurgulanması gereken önemli bir husus 1950'lilere kadar muhafazakâr kamusal alan üzerinde baskıcı tutum sergileyen Cumhuriyet elitlerinin kısmi bir yumuşama yoluna gitmesidir. Tek parti dönemi boyunca baskıcı ve katı laik poli-

90 Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları*, 67-68.

91 Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, 439-441.

92 bk. Uğur Mumcu, *Kürt-İslam Ayaklanması 1919-1925* (İstanbul: Uğur Mumcu Araştırma Gazetecilik Vakfı Yayınları, 1991).

93 Tarık Zafer Tunaya'ya göre dindar hareketler içerisinde sayı bakımından en fazla olay bu tarikat mensubu kişilerce çıkartılmıştır. Bk. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 238.

94 Memiş, *Hâlidî Bağdâdi ve Anadolu'da Hâlidilik*, 80-81.

tikalar yürüten CHP'nin 1947 kurultayında en fazla tartışılan konu dini alan olmuş, Suphi Tanrıöver gibi milletvekilleri katı baskıcı tutumun yanlışlığını gündeme getirmişlerdir.⁹⁵ Nitekim kurultaydan sonra din dersleri tekrar okutulmaya başlanmış ve 1949'da Ankara Üniversitesi bünyesinde bir ilahiyat fakültesi kurulmuştur. Bu dönüşümün bir boyutu rakip olan Demokrat Parti'ye muhafazakâr alanın/oyların bırakılmak istemeyişi iken, öbür boyutu dinsel alanla ilgili değişen koşulların işaretidir. Nitekim özellikle ikinci dünya savaşı sonrası dini alanda meydana gelen canlılık öte yandan pozitivistliğe yönelik önemli eleştiriler dinsel olanın ömrünün biteceğini salık veren Comte'cu tezlerin sorgulanması ve din etrafındaki katı tutumun yumuşamasıyla sonuçlandı. Avrupa'da meydana gelen bu dönüşüm Türkiye'yi de etkilemiştir.

Torun'a göre "*Dini faaliyetleri sınırlandıran, yasaklayan ve dindar muhafazakârları çepere iten bürokratik devlet engeli 1950 ile 2010'lu yıllar arasında tedricen, fiilen kalkmıştır.*"⁹⁶ Doğrusu kimi inişli çıkışlı süreçlere rağmen devletin dinsel alan üzerindeki baskısı günümüze doğru yumuşayan bir karakterde yürümektedir. Burada altı çizilmesi gereken husus devletin tarikatlarla karşı tutumunu yumuşatmasıyla paralel olarak tarikatların da sosyal, iktisadi açıdan entegrasyon sürecine girmesidir. Bu entegrasyon tedrici bir şekilde eğitim, siyaset ve iktisat olmak üzere üç temel alanla teberüz olmuştur. Arslan'a göre Türkiye'de dini grupların modern dünyaya ekonomik, siyasi ve düşünsel/eğitsel entegrasyonunda üç önemli ara form kritik rol oynamıştır. İmam-hatip liseleri eğitsel entegrasyona, 1980'den sonra kurulan faizsiz finans bankaları iktisadi entegrasyona, Demokrat Partisi ve Milli Selamet Partisi gibi siyasal oluşumlar da politik entegrasyona katkı sağlamış böylece muhafazakâr dindar kesimin düşünsel, iktisadi ve siyasi açıdan "sistemle" uyumlu hale gelmesi sağlanmıştır.⁹⁷ Burada dikkat çekici olan noktalardan birisi özellikle Tanzimat süreciyle birlikte tedrici olarak bürokrasiden uzaklaşan ve cumhuriyet süreciyle baskılanan tarikatların/dini grupların ve dindar muhafazakârların 1950'den sonra kimi inişli çıkışlı süreçlere rağmen en azından günümüze kadar tedrici bir şekilde bürokratik alanlara dönmesidir.

Çok partili hayata geçiş dolayısıyla merkeze gelen Demokrat Partisi'nin dini grupların hareketlenmesine katkısı olsa da bu konudaki önemli faktör Erbakan'ın kurduğu parti/partilerdir. Erbakan'a parti kurma fikri bir Hâlidî olan Zahit Kotku'dan gelmiştir.⁹⁸ Kotku, siyasal kutuplaşma ve rekabetin, öte yandan hırs ve makamın risklerinin farkında olarak şartların zorlaması ve müritlerin talepleriyle bu tür bir oluşuma izin vermiştir.⁹⁹ Onun partileşmeye zımnen destek vermesi daha çok ahlak ve sosyal meselelerle ilgilenilmesi gerektiği düşüncesiyle de il-

95 Kurultay için bk. Hakan Uzun, "İktidarını Sürdürmek İsteyen Bir Partinin Kimlik Arayışı: Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 Olağan Kurultayı", *Çağdaş Türkiye Tarih Araştırmaları Dergisi* 12/25 (2012), 101-139.

96 İshak Torun, "Tarikat ve Cemaatlerin Siyasetle İlişkisi", *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/17 (2020), 92.

97 Abdurrahman Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 161.

98 Mardin, *Türkiye İslam ve Sekülerizm*, 87.

99 M. Emin Yaşar, "İskenderpaşa Cemaati", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6/331.

gilidir. Neticede Erbakan'ın öncülüğünde kurulan parti(ler), Türkiye'de tarikatlarla müesses sistem arasında arabulucu rol oynamıştır. Hâlidilerin Milli Selamet Partisi'nin kadrolarında etkin olması muhalif konumdan aktif konuma geçişin işaretidir. Çünkü bu durum, tarikat mensubu bireylerin artık bundan sonra devleti yönetmeye de talip bir pozisyona evirildiğini göstermektedir.¹⁰⁰ Diğer bir ifadeyle koşullar Şeyh Sait ve Ubeydullah Nehri gibi Hâlidî şeyhlerin ayrı bir şeriat "devleti" isteklerinde belirleyici olurken, 1950'lilerden sonraki şartlar ve oluşan ana karakter Hâlidilik ardılı oluşumların var olanı yönetmeye talip bir konuma getirmekteydi. Bu açıdan tek partili yıllar boyunca pasif faaliyet yürüten Hâlidilik ardılı tarikatlar, bir anlamda merkeze yürünebileceğini görerek Erbakan ve sonraki süreçlerde Özal'a destek oldular.¹⁰¹

Aslında Hâlidiliğin politik serüveni kimi açılardan Charles Tilly'nin toplumsal hareketler ve demokrasi arasında kurduğu ilişkiyi doğrular niteliktedir. 1768-2004 yılları arasında Avrupa'da meydana gelen protesto ve siyasal kalkışmaları inceleyen Tilly'e göre, demokrasiyle herhangi bir grup ya da cemaatin siyasete aktif katılımı ve görünürlük kazanması arasında doğru orantı vardır.¹⁰² Hâlidiliğin Tanzimat süreciyle başlayan Osmanlı yönetimi serüveni bu durumu örnekler mahiyettedir. Siyasal atmosferin bozulduğu ve baskının arttığı dönemlerde politikayla arasına mesafe koyan tarikat, uygun ortam bulduğunda siyasette etkin olmaya çalışmıştır. Politik baskının arttığı dönemlerde pasif muhalefet yürüten tarikat, uygun siyasal ortam bulduğunda siyasal erkle ilişki kurmak ve devletin imkânlarından faydalanma yoluna gitmiştir. Örneğin Hâlidiliğin bir kolu olan Şeyh Sait isyanının bastırılmasından sonra bu tarikatın ardılları siyasetle ilgilenmemiş, 1950 yılına kadar politikadan uzak durmaya çalışmış ve pasif muhalefete yönelmişlerdir. 1950 yılında Demokrat Partinin iktidara gelmesi, sonra ki yıllarda Erbakan öncülüğünde yeni bir siyasal hareketin doğması bu tarikat bünyesindeki ki çeşitli kolların siyaset alanına yeniden girmesine vesile olmuştur. Bu durumun sadece Hâlidilikle sınırlı olmadığı aynı zamanda diğer dini gruplar içinde geçerli olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim hayatının ilk yıllarında siyasete ilgi duyan Nursi, Ankara ziyaretinden sonra gelişmekte olan yeni anlayış dolayısıyla siyaseti bıraktığını söylemiş ve meşhur "Eûzü billâhi mine'ş-şeytâni ve siyase"¹⁰³ sözünü sarf etmiştir. 1950'li yıllara kadar herhangi bir şekilde siyasetle ilgilenmeyen Nursi'nin bu tarihten sonra siyasetle ilgilendiği görülmektedir. Nursi'yi ele alan araştırmacılar onun Demokrat Parti'ye olan sempatisine işaret ederler.¹⁰⁴ Bu çerçevede, dini grup ve tarikatların siyaset ve devlet ilişkisine sosyal şartların, değişen zemin ve bağlamların etkili olduğunu göstermektedir. Hâlidilik bu anlamda öğretici bir profil çizmektedir.

100 Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan* (İstanbul: Metis Yayınları, 1990), 36.

101 Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması (Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması)*, 206-207.

102 Charles Tilly, *Toplumsal Hareketler (1768-2004)*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Babil Yayınları, 2008), 31.

103 Said Nursi, *Münazarat*, der. Abdulkadir Badıllı (İstanbul: Envar Neşriyat, 2010), 322.

104 Şerif Mardin, *Bedüzzaman Said Nursi Olayı; Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. Metin Çulhaoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 253-256.

Öte yandan çok partili hayat, siyasi partilerin de tarikatlarla iyi ilişkiler kurmasına ivme kazandırmıştır. Çok partili siyaset demek, rekabet, aktif olmak ve mümkün olduğunca kamusal alandan destek almak demektir. Bu durum parçalayıcı, kutuplaştırıcı ve çatışmacı bir konsept oluşturması dolayısıyla riskli iken, öteki boyutuyla da avantajdır. Riskli boyutu tarikatların İslâm birliği, ümmeti ve tevhidi önceliğiyle ilgilidir. Nitekim Kotku'nun bu minvalde Erbakan'ı sık sık uyardığı bilinmektedir.¹⁰⁵ Avantaj yönü ise Erbakan'ın kurduğu parti gelenekleri başta olmak üzere merkez sağ partilerin tarikatlarla iyi ilişkiler kurmaya çalışmasıdır.¹⁰⁶ Örneğin Hâlidîlik ardılı olan Menzil tarikatının merkezi olan Menzil köyünün içinde bulunduğu coğrafi koşullara ve çevresindeki köylere göre daha iyi imkanlara sahip olduğunu gözlemleyen Dağ'a göre, bu köyün olanak ve gelişmişlik açısından komşu köylerden daha iyi şartlara sahip olması, siyasi partilerin devlet imkânlarını kullanarak buraya pozitif ayrımcılık yapmasındandır.¹⁰⁷ Dolayısıyla tarikatların siyaset ilişkisi sadece tarikatlarla değil, aynı zamanda siyasi partilerin de girişimleriyle meydana gelen bir sürece işaret etmektedir.

3.1. 1980, İktisadileşme ve Bilgi Birikimi: İvme Kazanan Entegrasyon

Cumhuriyet Türkiye'sinde tarikat, dini grup ve cemaatlerle siyaset üzerinde konuşmak bir boyutuyla devleti konuşmaktır. Devletin refleksleri, yaklaşımları ve kamusal alan üzerindeki tasarrufları 1980 hata 2000'li yıllara kadar belirgin ve etkindi. Nihayetinde 1980'e kadar bilgi, ekonomi, haberleşme, televizyon başta olmak üzere pek çok alan üzerinde devletin "tekeli" vardı. Öyle ki devlet kamusal alanı belli bir paradigma çerçevesinde yönlendirebiliyordu. Ancak devletin ve bürokratik organizasyonun kamusal alanı dönüştürücü, yönlendirici etkisinin 1980'den itibaren azaldığı ve 2000 yılından sonra meydana gelen dijitalleşme ve küreselleşmeye bağlı olarak giderek daraldığı vurgulanmalıdır.¹⁰⁸ Burada dikkate değer olan durum 1950 yıllarındaki dönüşüme benzer şekilde 1980'li yıllardaki dönüşümün de küresel boyutunun olmasıdır. Soğuk savaşın bittiği, tek kutuplu dünyanın yükselişe geçtiği bu süreçte Nakşibendi geleneğinden gelen biri olarak değerlendirilen¹⁰⁹ Turgut Özal'ın liberalleşme hamleleri dikkat çekicidir.

Özel teşebbüs ve yayınların gelişmesi, öte yandan Özal politikalarının rahatlatıcı yönü tarikatların da vakıflaşma, dernekleşme, radyo ve televizyon kanallarını kurmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Burada dikkate değer olan durum vakıf ve derneklerle birlikte tarikat müntesiplerinin kurumuş oldukları ufak çaplı şirketlerin de görünür olmaya başlamasıdır. Dolayısıyla dernek, vakıf ve yayıncılık faaliyetlerinin yanında şirketleşmenin de ortaya çıkması şehirleşme, eğitim ve iktisat alanında belli bir birikime işaret etmektedir. Tarikatların 1980'li yıllara geliş

105 Yaşar, *İskenderpaşa Cemaati*, 331.

106 bk. Çakır, *Ayet ve Slogan*, 214-230.

107 Rahman Dağ - Ali Rıza Kılıç, "Din-Devlet İlişkileri Açısından Menzil Cemaati Örneği", *Turkish Studies* 1/14 (2019), 205-226.

108 Devletin kimlik oluşturma, dinsel alanı yönlendirmedeki etkinliği ve azalış sürecine ilişkin bir gözlem için bk. İsmail Demirezen, *Türkiye'de Kimlik Politikaları, Modernleşme ve Sekülerleşme* (Bursa: Emin Yayınları, 2020).

109 bk. Çakır, *Ayet ve Slogan*, 277.

süreci aynı zamanda belli bir tecrübeye, insan birikimine, eğitim seviyesine ve şehirleşme kapasitesine de erişim süreciydi. Hâlidiliğin her zaman için şehirli bir boyutu olmakla birlikte müritler ve takipçiler açısından kıra dayalı insan boyutunun şehirleşmesi küçük çaplı işletmelerin de bir faktör olarak devreye girmesine neden olmuştur. Türkiye’de özellikle 1947 yılında kırdan kente doğru başlayan kitlesel göçlerin tarikatların insan kaynaklarına pozitif etki ederken, aynı zamanda şehirleşmenin ve şehrin getirdiği koşullara adaptasyonun da önemli bir sürecidir.¹¹⁰ Nitekim tarikatların sempati duyduğu Milli Selamet Partisinin daha çok göç alan Sultanbeyli gibi yerlerden oy alması bu konuda fikir vericidir. Başta İbn-i Haldun olmak üzere pek çok düşünürün işaret ettiği şehirleşmenin dönüştürücü ve imkân sağlayıcı gücü kendisini tarikatlar üzerinde de gösteriyordu. Daha 1960’lı yıllarda muhafazakâr dindar alanda neşriyat, kitap okuma gibi dinsel eğilimlerin yanında profesyonel iktisat, modern bilgi, teknoloji gibi alanlara yönelen bir eğilim de belirginleşmeye başlamış, iktisat, eğitim ve modern eğilimlere meraklı bir grup öğrenci Kotku’nun etrafında toplanmıştı.¹¹¹ Bu gençler Turgut Özal’ın da öncülüğüyle Devlet Planlama Teşkilatı gibi kurumlarda etkin hale gelmeye başlamışlardı.¹¹² Bu açıdan Turgut Özal’ın başbakan olması ve uyguladığı liberal politikalar tarikatların vakıflaşma, dernekleşme, şirketleşme, basın yayın alanlarındaki etkinliklerine ve entegrasyonlarına ivme kazandırmıştır.

1997 yılına gelindiğinde muhafazakâr dindarlar başta olmak üzere tarikatlar insan kaynakları, dernek ve vakıf faaliyetleri ile profesyonel ekonomik anlayışlarında önemli merhaleler kaydetmiştir. Ancak 1997’de meydana gelen 28 Şubat darbesi tarikatların insan kaynaklarına, bilgi kurumlarına, dernek ve vakıf süreçlerine önemli darbeler indirmiştir. Darbe tarikatlara bağlı olan vakıf ve dernekleri baskılayıp insan popülasyonunun bürokrasideki etkinliğine engel olurken öte yandan parasal ve ticaret alanlarına özgürlük tanımıştır. Hâlidî olan İskenderpaşa cemaatini ele alan Yaşar’a göre 28 Şubat sürecinin bu tarikatın, yaygın dernek ve vakıf faaliyetlerine darbe indirici, ancak şirketleşme süreçlerine kısmi serbestlik taşıyan karakteri tarikatın sonraki süreçlerinde şirketçiliği ön plana çıkarmasıyla sonuçlanmıştır.¹¹³ Bu sürecin diğer tarikat fraksiyonları için de geçerli olduğu belirtilmelidir.

2000’li yıllarda iktidara gelen Ak Parti’nin muhafazakâr dindar karaktere sahip olması, bu partiyi kuran kadroların Refah Partisi geleneğinden gelmeleri, 28 Şubat sürecinin olumsuz etkisinin tazeliğini koruması, tarikatların bu partiyi desteklemesinde belirleyici olmuştur.¹¹⁴ Ak parti süreci bir yönüyle muhafazakâr din-

110 Bu göçün boyutuna ilişkin bir istatistik için bk. Serdar Sağlam, “Türkiye’de İç Göç Olgusu ve Kentleşme”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 5/ (2006), 37.

111 Detay için bk. Ersin Gürdoğan, *Görünmeyen Üniversite* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1989), 11-72.

112 Mardin, *Türkiye İslam ve Sekülerizm*, 193.

113 Yaşar, *İskenderpaşa Cemaati*, 340.

114 Ne yazık ki tarikatların AKP’ye destekleri hakkında net çıkarsamalarda bulunmak en azından eldeki veriler açısından zordur. Ancak en son 2018’de Hâlidilik ardılı tarikatlara bağlı dernek ve vakıflar AKP’ye destek açıklamasında bulundular. bk. <https://www.yenisafak.com/secim/281-vakif-dernek-ve-stkdan-erdogan-ve-ak-partiye-destek-3359938> (Erişim, 13.03.2022).

darların, dini grupların ve tarikatların başarılı bir şekilde modern ekonomi, bilgi ve beceri imkânlarından faydalanmasının yolunu açarken, öte yandan Türkiye’de süre gelen şeriat devleti kurulacak şeklindeki söylemin geçersizliğini de ortaya koymuştur. Devletle tarikatlar arasındaki çizginin muğlak, karmaşık ve “kestirilemeyen” tarafları halen bir sorun olarak durmakla birlikte, kamusal alanda tarikatların belki de Cumhuriyet sürecinin en rahat ve serbest dönemlerini yaşamalarına rağmen şeriat, hilafet gibi tartışmaların gündeme gelmemesi, bir bağlamda 1950’lerden itibaren tedrici olarak meydana gelen eğitsel, ekonomik ve siyasal entegrasyonun bir sonucu olarak okunabilir.

Sonuç

Yazı boyunca Hâlidîliğin siyasetle ilişkisi izah edilmeye çalışıldı. Elbette ki genişçe bir yayılım alanı gösteren ve 19. yüzyılda Anadolu’da hızlı bir şekilde etkin olan Hâlidîliğin politik davranışlarını analiz etmek detaylı araştırmalar gerektirmektedir. Bunun yanında Hâlidîler de kendi arasında bir bütün değildir. Örneğin Hâlidî olan ve tek bir koldan çıkan İsmailağa, Eren Köy, İskender Paşa ve Menzil cemaatleri birbirlerinden farklı yaklaşımlara sahiptirler. Bu grupların kurucu şeyhleri genellikle ya ilk jenerasyon ya da ikinci jenerasyondan Mevlâna Hâlid’in halifeleridir. Bu tarikatla bağlantılı hareketleri birbirlerinden farklı kollara ayrılması kuşkusuz ki bölgesel ve siyasal şartlardan etkilenmeleri ile açıklanabilir. Ancak Mevlâna Hâlid’in stratejisi de bu farklılığa büyük ölçüde sebep olmuştur. Bağdâdî görevlendirdiği halifeleri râbitanın kendisine yapılması şartıyla serbest bırakmış ve halifelik süresince yapacakları faaliyetlerde özgür olmalarını sağlamıştır. Tarikatın bu gevşek yapısı, tarikat içerisinde çeşitli fraksiyonların ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır. Yanı sıra Mevlâna Hâlid’in 116 halife atadığı bilinmektedir. Kimisine göre bu sayı 250’dir. Bu durum tarikatın geniş bir alana yayılmasına neden olmakta, ancak farklılaşmayı da tetiklemektedir.

Hâlidîliğin geniş bir alana yayılıp farklı kollara ayrılması, Hâlidîlik ve politika konusunu ele alan bu yazının zorlandığı husus olmuştur. Bu çerçevede bu yazıda Osmanlı coğrafyasında Hâlidîlik imzalı kimi olaylardan hareketle tarikatın politik yapısı incelenmeye çalışılmıştır. Yazıda tarikatların da siyasallaşabildikleri ve siyasal tavırları geliştirebildikleri vurgulanmıştır. Özellikle modern devletin temel bir karakteri olan bürokratik anlayışın yükselmesi, bu hareketlerin siyasallaşmasına en azından siyasete ilgi duymalarına önemli rol oynamıştır. Bu anlamda ister dini olsun ister seküler olsun insani oluşumlar canlı bir organizma gibidir. Sosyal, siyasal ve ekonomik olgulardan etkilenir ve kendisini ona göre şekillendirirler. Hâlidîlik tipolojik olarak bunun güzel örneklerini gösterir. Bu yazı bu örnekliliği bir anlamda açıklama çabasıydı.

Osmanlı Devleti’nin son dönemleri her bakımdan kaos ve bunalım dönemidir. Bu bunalım döneminde devlet-sivil, devlet-tarikat ilişkisi bozulmaya başlamıştır. Özellikle 19. yüzyıl Osmanlı Devleti’nin sistem krizine girdiği dönemdir. Var olan

sistem ve paradigma krizin içine girerken, yeni sistemin ne olacağına yönelik çeşitli arayışlar ve bu arayışların cisimleştiği fraksiyonlar ortaya çıkmıştır. Bu fraksiyonlar içinde tarikatların özel bir yeri vardır. Onlarda modern bir olgu olan basın yayını kullanmakta ve devlet yönetimine ilişkin görüşleri dile getirmektedir. Zaman zaman Kuleli Olayında olduğu gibi suikast girişimleri planlamaktadır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde gayet etkin olan tarikatlar, elbette ki bir iki olay hariç (Ubeydullah Nehri, Şeyh Sait) genelde türbülansa giren sistem karşısında kendilerini güvenceye almak ve olguları öngörülebilir kılmak için çalışmaktaydılar. Osmanlı Devletinin son dönemleriyle birlikte giderek ivme kazanacak olan bürokratikleşme faaliyetleri hem merkezde hem de yerelde dini grup ve oluşumların bir yönüyle siyasallaşmasını hızlandırıcı bir faktör olmuştur. Nitekim bürokratikleşme ve çağdaşlaşmanın gerçekleştiği her kurumda reaksiyon gösteren bir kesimin olduğu da göze çarpmaktadır. Örneğin askeri yenilikler direncin Bektaşî geleneğinden gelen isimlerin karşı çıktığı görülürken, eğitim, hukuk ve diğer alanlarda yapılan yeniliklerinse daha çok İslamcı ve Hâlidî mensuplarını rahatsız ettiği görülmektedir. Netice de bu dönemde dini gruplar siyasetle ilgilenmese bile bürokratikleşme etkisiyle siyasilerin gruplarla ilgilendiği ve aldığı kararların bu grupları etkilediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hâlidîler de etkilenmek veya etkilenmemek için bir şekilde siyasetle ilgili olmuşlardır. Öyle ki Ubeydullah Nehri ve Şeyh Sait örneklerinde olduğu gibi siyasi bir lider gibi davranan figürlerin manevraları da dikkat çekicidir. Öte yandan yine Hâlidî olan Şeyh Şamil kalkışmalarının da Ubeydullah Nehri ve Şeyh Sait'le ortak yönleri vardır. Bu yönler Hâlidîliğin kurucusu olan Mevlâna Hâlid Bağdâdî'nin şeriat vurgusuyla ilgilidir.

Ne var ki Türkiye'de çok partili hayata geçiş süreciyle birlikte ortaya çıkan şartlar Hâlidîlik ardılı olan oluşumların siyasal alanlara ilgi duymasıyla kalmadı aynı zamanda günümüze dek sürecek olan bir entegrasyon dönemine de girmesine vesile oldu. Aslında Hâlidîlik sosyal, siyasal ve kültürel ortama başarılı bir şekilde uyum sağlayan bir özelliğe sahiptir. Nitekim bu tarikat yayılmış olduğu coğrafyaların ve kültürlerin özelliklerine göre konumlanmıştır. Örneğin Kafkasya'da halifelik babadan oğula geçecek bir konseptte göre işlemezken, Anadolu'nun doğusu ve güneydoğusunda aşiretlerden de etkilenecek babadan oğula geçecek bir formata evrilmiştir. Bu kapsamda çok partili hayatın getirdiği dinamiklerin, koşulların Hâlidîlik ardılı tarikatları etkilediği, bu tarikatların başta Milli Selamet partisi olmak üzere merkez sağ partilerle ilişki kurdukları ve buna bağlı olarak entegre oldukları görülmektedir. Dolayısıyla Hâlidîlik şartlara uyum başarısını çok partili hayat ve sonraki süreçler de de göstermiş ve süreç içerisinde başarılı bir entegrasyon örneği göstermiştir.

Ek 1¹¹⁵

Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1827)

İsmail Siraceddin el- Kürdemiri (ö.1841)	İsmail Siraceddin el- Kürdemiri (ö 1841)	Ali es Sebti (ö.1871)	Abdullah Mekki Erzincani (ö.?)	Ahmed el-Ervadi (ö.1857)
Molla Muhammed Yarag (ö. 1838)	Şeyh Şamil (ö.1871)	Mahmud Fevzi (ö. ?)	Yanyalı Mustafa İsmet Efendi (ö. 1872)	Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevi (ö. 1893)
Cemâleddin Gazikumuki (ö.1869)		Şeyh Sait (ö.1925)	Halil Nurullah Efendi (ö. 1893)	Ömer Ziyâeddin Dağıstani (ö. 1920)
Ebû Ahmed es-Sugûrî (ö.1882)			Ali Rıza Bezzaz (ö. 1914)	Zahit Kotku (ö. 1980)
Muhammed Medeni (ö.1913)			Ali Haydar Efendi (ö.1960)	
Şerafettin Dağıstani (ö.1936)			Mahmud Ustaosmanoğlu	
Abdullah Dağıstani (ö.1974)				
Şeyh Nâzım Kıbrisi (ö.2014)				

Taha el-Hakkâri (ö.1853)

Esad Erbîlî (ö. 1918)	Pir Muhammed Küfrevî (ö. 1898)	Seyyid Fehim (ö. 1896)	Sibgatullah Arvâsî (ö. 1870)	Sibgatullah Arvâsî (ö. 1870)
Mahmut Sami Ramazanoğlu (ö. 1984)	Alvarlı Muhammed Lütfî (ö. 1956)	Abdulhakim Arvâsî (ö. 1943)	Abdurrahman et-Tagi (ö. 1886)	Abdurrahman et-Tagi (ö. 1886)

115 Bu tablo Zafer Erginli - İbrahim Erol, "İsmâil Sirâceddin-i Şîrvânî -Kürdemiri ve Kafkaslarda Nakşibendiye- Hâlidîyye Kolları", *Usul İslam Araştırmaları* 33 (Nisan 2020), 132-159; Budak,"Şeyh Şâmil", 67-70; Uludağ, "Hâlidîyye", 295-296; Memiş, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, 2000, kaynaklarından yararlanılarak oluşturulmuştur.

Muhammed Muhyiddin Efendi (ö.1976)			Fetullah Verkânîsi (ö. 1899)	Muhammed Sami (ö. 1912)
Yahya Mustafa Hulûsi Dinç (ö. 1939)			Muhammed Ziyâeddin (ö. 1923)	Beşir Buyruk (ö. 1932)
			Ahmet Haznevî (ö. 1950)	Dede Paşa olarak bilinen Musa Efendi (ö. 1974)
			Abdulahkim el Hüseyini (ö. 1972)	
			Muhammed Raşit Erol (ö. 1993)	
			Abdülbaki Erol (d. 1949) (Menzil tarikatının şeyhi)	

Kaynakça

- Ainsworth, William. *Travels and Research in Asia Minor, Mesopotamia and Armenia*. London: J.W. Parker, 1842.
- Akşin, Sina. *Ana Hatlarıyla Türkiye'nin Yakın Tarihi*. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı, 1997.
- Algar, Hamid. "Hâlid el Bağdâdi". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 15/283-285. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Algar, Hamid. *Naşibendilik*. çev. Asım Cüneyt Köksal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Arslan, Abdurrahman. *Modern Dünyada Müslümanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. çev. Ahmed Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Bruinessen, Martin Van. *Ağa, Şeyh, Devlet*. çev. Banu Yalkut. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Budak, Mustafa. "Şeyh Şâmil". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 39/67-70. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Çakır, Mehmet Saki. *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhı: 19. yüzyılda Nakşibendi- Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.
- Çakır, Mehmet Saki. "XIX. Yüzyılda Tarikat-Siyaset İlişkisi: Nehrî Tekkesi Örneği". *Turkish Studies*. 11/21 (2006). 53-78.
- Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan*. İstanbul: Metis Yayınları, 1990.
- Dağ, Rahman - Kılıç, Ali Rıza. "Din-Devlet İlişkileri Açısından Menzil Cemaati Örneği". *Turkish Studies* 1/14 (2019), 205-226.
- Demirezen, İsmail. *Türkiye'de Kimlik Politikaları, Modernleşme ve Sekülerleşme*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Erginli, Zafer - Erol, İbrahim. "İsmâil Sirâceddin-i Şîrvânî -Kürdemiri ve Kafkaslarda Nakşibendiye- Hâlidîye Kolları". *Usul İslam Araştırmaları* 33 (Nisan 2020), 132-159.
- Foucault, Michel. *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında Dartmouth Konferansları 1980*. çev. Şule Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Gündüz, İrfan. *Gümüşhânevi Ahmed Ziyâeddin, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîye Tarikatı*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Gürdoğan, Ersin. *Görünmeyen Üniversite*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.
- Heckman, Lale Yalçın. *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Hourani, Albert. "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order". *İslamic Philosophy and The Classical Tradition*. ed. Albert Hourani vd. Oxford: Bruno Cassirer Puplichers, 1972.
- <https://www.yenisafak.com/secim/281-vakif-dernek-ve-stkdan-erdogan-ve-ak-partiye-destek-3359938> (Erişim, 13.03.2022).
- Karpat, Kemal Haşim. *İslam'ın Siyasallaşması (Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması)*. çev. Şiar Yalçın. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Kavak, Abdulcebar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

- Kavak, Abdulcebar. Mevlânâ Hâlid-î Bağdadî Ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kılıç, Rüya, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim- Nakşibendi İlişisine Farklı Bir Bakış: Hâlidî sürgünleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 17 (2006), 103-119.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Son Devrin Din Mazlumları*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2004.
- Kufralı, Kasım. *Nakşibendiliğin Kuruluşu ve Yayılışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Türkiye Enstitüsü, Doktora, 1949.
- Kurşun, Zekeriya. "Şeyh Said". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/566-568. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Layard, Austen Henry. *Nineveh and Its Remains : With an Account of a Visit to the Chaldean Christians of Kurdistan and the Yezidis or Devil-Worshippers*. London: John Murray, 1849.
- Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: Deki Yayınları, 2009.
- Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı; Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*. çev. Metin Çulhaoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. çev. Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Mardin, Şerif. *Türkiye İslam ve Sekülerizm*. çev. Elçin Gen ve Murat Bozluolcay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Mardin, Şerif. "Yeni Osmanlı Düşüncesi". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşruiyet'in Birikimi*. 1/42-53. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- McDowall, David. *Modern Kürt Tarihi*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2004.
- Memiş, Abdurrahman. *Hâlidî Bağdadî ve Anadolu'da Hâlidilik*. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2000.
- Mumcu, Uğur. *Kürt-İslam Ayaklanması 1919-1925*. İstanbul: Uğur Mumcu Araştırma Gazetecilik Vakfı Yayınları, 1991.
- Nursi, Said, *Münazarat*, der. Abdulkadir Badıllı İstanbul: Envar Neşriyat, 2010.
- Nikitine, Bazil & Saone, E.B. "The Tale of Suto and Tato: Kurdish Text With Translation and Notes". *Bulletin of the School of Oriental Studies* 3/1 (1923), 69-106.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17 Yüzyıllar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Onaran, Burak. "Kuleli Vakası Hakkında Başka bir Araştırma". *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 5 (2007), 9-39.
- Öngören, Reşat. "Hatme-i Hâcegân". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 16/476-477. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 40/119-126. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Sağlam, Serdar. "Türkiye'de İç Göç Olgusu ve Kentleşme". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 5/ (2006).

- Özoğlu, Hakan. *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2005.
- Sarıkçıoğlu, Melike. "İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyanı". *Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2013).
- Tilly, Charles. *Toplumsal Hareketler (1768-2004)*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Babil Yayınları, 2008.
- Tosun, Necdet. "Rabita". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 34/378-379. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Tosun, Necdet. *Hoca Bahâeddin Nakşibend (K.S.)*. İstanbul: Aziz Mahmûd Hüsâyi Vakfı, 2016.
- Tosun, Necdet. "Sıddikiyye". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 37/98. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Torun, İshak. "Tarikat ve Cemaatlerin Siyasetle İlişkisi". *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 9/17 (2020), 83-94.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Türkmen, Zekeriya. "Kuleli Vakası". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 26/356-357. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Bâyezîd-i Bistâmî". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 5/238-241. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Hâlidîye". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 15/295-296. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Uzun, Hakan. "İktidarını Sürdürmek İsteyen Bir Partinin Kimlik Arayışı: Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 Olağan Kurultayı". *Çağdaş Türkiye Tarih Araştırmaları Dergisi* 12/25 (2012), 101-139.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınlar, 2012.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: Deniz Yayınları, 2011.
- Yaşar, M. Emin. "İskenderpaşa Cemaati". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. 6/323-340. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Esad Erbilî". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 11/348-349. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. çev. Yasemin Soner Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Hanefî Hukuk Düşüncesinde Taayyün Olgusu ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi: Fâiz Teorisi ve Şirket Akdi Örneği

The Phenomenon of Taayyun in Hanafi Legal Thought and Its Effect on Legal Norms: Interest Theory and Company Contract Example

Ünal YERLİKAYA

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,
Assoc. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,
Isparta, Türkiye
unalyerlikaya@sdu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2068-4887

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 06.02.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 21.07.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 9 - Sayı / Issue: 1 - Sayfa / Pages: 29-50

Atıf / Cite as

Yerlikaya, Ünal. Hanefî Hukuk Düşüncesinde Taayyün Olgusu ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi: Fâiz Teorisi ve Şirket Akdi Örneği. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 29-50.

Doi: 10.33460/beuifd.1069128

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Hanefî hukuk literatürünün özellikle borçlar hukukuyla ilgili bölümleri incelendiğinde, akde veya borç ilişkisine konu olan malın tayinle taayyüne elverişli olup olmamasına, mübâdele türlerinin meşruiyet koşullarından hukukî sorumluluk ilkelerine kadar, birçok düzenleme bakımından şekillendirici bir ölçüt işlevi yüklediği görülmektedir. Sözü edilen işlevi sebebiyle bu çalışmada taayyün olgusu, Hanefî düşüncüyü kendine özgü kılan en temel çerçevesiyle araştırma konusu edilmiştir. Taayyün olgusunun Hanefî düşünce-deki yeri ve işlevinin kavranabilmesi bakımından üç husus öne çıkmaktadır ki bu hususlar aynı zamanda çalışmanın kapsamını belirlemektedir. Onlardan ilki, para türünden olan mal-para türünden olmayan mal ve misli mal-kıyemî mal ayrımlarıyla taayyün olgusu arasında ne tür bir ilişki bulunduğu; ikincisi, taayyün olgusu ile tayin ve kabz arasında ne tür ilişki bir olduğu; üçüncüsü de belli bir mal türünün tayinle taayyüne elverişli olup

olmamasının hukukî düzenlemeler bakımından hangi yönüyle şekillendirici bir işlev gördüğüdür. Sözü edilen hususların belli örnekler üzerinden ele alınması, Hanefî düşüncede, akde veya borç ilişkisine konu olan mallar bakımından tayin ve kabz ile taayyün arasında ne tür bir ilişki kurulduğu ve hangi gerekçeyle muayyenliğin esas alındığı sorularına cevap bulmamızı mümkün kılacaktır. Esasen çalışmanın amacı da budur. Dolayısıyla söz konusu sorulara ilişkin cevapların, borçlar hukukuna ilişkin düzenlemeler bakımından kendine özgü yönüyle Hanefî düşüncenin kavranmasına imkân vermesi, bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Akde veya borç ilişkisine konu olan mallar bakımından muayyenliğin esas alınması, Hanefî düşüncede, akitlerin hukukî varlık ve meşruiyet koşulları ile hükümleri arasındaki ilişkinin farklı şekilde kurgulanması sonucunu doğurmuştur. Diğer hukuk ekollerinden farklı olarak Hanefî düşüncede, akdin hukukî varlık ve meşruiyeti ile muayyenlik arasında, akdin hükmü/sonucu ile de kabz arasında bir ilişki kurulmuştur. Bunun dışında kimi malların tayinle taayyün etmemesinin, akdin hükümlerinin açığa çıkmasını daha fazla garanti eden bir durum olarak görülmesi, taayyün olgusunun Hanefî düşünce bakımından bir diğer önemli sonucudur.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Hanefî Hukuk Düşüncesi, Taayyün Olgusu, Fâiz Teorisi, Şirket Akdi.

Abstract: When the sections of the Hanafî law literature related to the law of obligations are examined, it is seen that whether the property subject to the contract or debt relationship is specific or not has a shaping function in terms of many legal regulations. This situation is in question in terms of many regulations, from the legitimacy conditions of exchange types to the principles of legal responsibility. Due to its aforementioned function, the phenomenon of taayyun has been researched in this study with its most basic framework that makes Hanafî thought unique. Three points are important in order to understand the place and function of the phenomenon of taayyun in Hanafî thought. These points also determine the scope of this study. The first of them is what kind of relationship exists between the phenomenon of taayyun and whether the goods are of money type or not and whether they are standart or not. The second of them is what kind of relationship is there between the phenomenon of taayyun and determination and actually obtaining. The third one is the function of whether a goods is suitable for determination by determining or not in terms of legal regulations. Examining the aforementioned issues through certain examples will enable us to find answers to the following two questions. The first of them is what kind of relationship is established between determination and obtaining and taayyun in terms of goods subject to contract or debt relationship in Hanafî thought. The second is the reason for which specificity is taken as the basis. In fact, this is the purpose of the study. Therefore, the fact that the answers to the aforementioned questions enable the understanding of Hanafî thought in terms of regulations on the law of obligations makes this study important. The fact that specificity is taken as basis in terms of the goods that are the subject of a contract or debt relationship has resulted in the construction of the relationship between the legal existence and legitimacy conditions of the contracts and their results in a different way in Hanafî thought. Unlike other schools of law, in Hanafî thought, a relationship has been established between the legal existence and legitimacy of the contract and its specificity, and between the conclusion of the contract and the obtaining. According to Hanafî thought, the fact that some goods are

not determined by determining further guarantees that the results of the contract will be revealed. This is another important result of the phenomenon of taayyün in terms of Hanafî thought.

Keywords: *Islamic Law, Hanafî Legal Thought, Phenomenon of Taayyün, Interest Theory, Company Contract.*

Giriş

Hanefî hukuk düşüncesinin özellikle mâlî-hukukî düzenlemeler bakımından şekillenmesine etki eden en önemli hususlardan biri, taayyün olgusudur. Bu olguyu Hanefî düşünce bakımından önemli kılan, Hanefî düşüncede ayn-deyn ayırımına işlevsel bir ölçüt niteliği atfedilmiş ve malların nitelikleri ile taayyün olgusu arasında kendine özgü bir ilişki kurulmuş olmasıdır. Öyle ki, Hanefî hukuk düşüncesinde, tayinle veya kabzla taayyüne elverişlilik ile ayn-deyn ayırımı arasında ne tür bir ilişki bulunduğu; ayn-deyn ayırımının hangi yönüyle mübâdele türlerinin meşruiyetine etki ettiği; hangi tür malların mübâdelesinde malın akit esnasında kabzının bir meşruiyet koşulu olduğu, hangi tür malların mübâdelesinde olmadığı ve ayn-deyn ayırımı ile semen-mebî' ayırımı arasındaki ne tür bir ilişki bulunduğu gibi birçok husus, mübâdeleye konu malların nitelikleri ile taayyün olgusu arasındaki ilişki çerçevesinde ele alınmaktadır. Dolayısıyla Hanefî hukuk düşüncesinin özellikle mâlî-hukukî düzenlemeler bakımından mahiyetinin kavranması, büyük ölçüde, hangi tür malların tayinle taayyüne elverişli ve hangi türden malların tayinle değil ancak kabz ile taayyüne elverişli olduğu; tayin veya kabz yoluyla taayyüne elverişlilik ile ayn-deyn ayırımı arasında ne tür bir ilişki bulunduğu ve muâvazalı akitlerin meşruiyeti açısından taayyün etme ile kabz arasında ne tür bir ilişki/farklılık bulunduğu hususlarının yeter düzeyde kavranmasına bağlıdır.

Taayyün olgusunun ayn-deyn ayırımıyla doğrudan ilişkili olması ve Hanefî düşüncede ayn-deyn ayırımına bir meşruiyet ölçütü işlevi yüklenmesi sebebiyle Hanefî literatürde, başta satım, sarf, selem ve mukâyeða (trampa) türü akitlere ilişkin hukukî düzenlemeler olmak üzere mali nitelikli birçok hukukî düzenlemenin gerekçelendirilmesinde tayinle taayyün eden mal-tayinle taayyün etmeyen mal ayırımına sıklıkla atıf yapılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu ayırım Klasik Hanefî literatürde müstakil başlık altında ele alınmış olmayıp ilgili konularda ve ilgisi oranında parça parça olarak yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan ve müstakil bir çalışma kapsamında taayyün olgusu, "Hanefî Mezhebine Göre İbadetler ve Muâmelât Örnekleminde Taayyün Kavramı" başlığıyla Hasan Kayapınar tarafından ele alınmıştır. Araştırma makalesi türü bu çalışmada, ağırlıklı olarak taayyün olgusu ile namaz ve oruç arasındaki ilişkiye yer verilmiştir. Çalışmanın "Muâmelâtta Taayyün" başlığını taşıyan ikinci kısmında ise, taayyün olgusu, semen-urûz ayırımı bağlamında çok genel olarak ele alınmış ve çalışmanın bu kısmı çok sınırlı tutulmuştur. Bir tespit olarak ifade etmemiz gerekirse, ma-

li-hukuki düzenlemeler bakımından Hanefî hukuk düşüncesinde taayyün olgusunun kavranabilmesi, daha teknik detaylandırmalar gerektiren ve farklı yönleriyle ele alınması gereken bir konudur.

Taayyün olgusunun Hanefî hukuk düşüncesi bakımından şekillendirici işlevinin daha teknik ve detaylı çerçevede ortaya konabilmesi amacıyla bu çalışmada, öncelikli olarak malların nitelikleri ile tayinle taayyüne veya sadece kabzla taayyüne elverişlilik arasındaki ilişki ve tayinle taayyün etme veya etmemenin muâvazalı akitler bakımından işlevselliği konusu ele alınmıştır. Çalışmanın devamında ise, taayyün olgusuyla doğrudan ilişkili olmaları ve dolayısıyla ele alınan konuyu en açık düzeyde örneklemeyle sebebiyle Hanefî fâiz teorisi ve şirket akdinin meşruiyeti konuları ele alınmıştır.

1. Tayinle Taayyün Eden-Etmeyen Ayrımı Bakımından Mallar

Hanefî hukuk düşüncesinde mallar; tayinle taayyüne elverişli olup olmamaları bakımından, *paralar (nukûd)*, *para dışındaki misli mallar ve misli olmayan mallar* biçiminde üç kısma ayrılmaktadır.¹ Bu türden bir ayırımın sebebi, bu ayırım ile semen-mebî' ayırımı, ayn-deyn ayırımı ve dolayısıyla Hanefî fâiz teorisi arasında, muâvazalı akitlerin meşruiyeti bakımından oldukça sıkı bir ilişki bulunuyor olmasıdır. Çünkü bir malın tayinle taayyün edip etmemesi, o malın, semen veya mebî' olmaya elverişliliği ile ayn veya deyn olmaya elverişliliğini doğrudan etkileyen bir husustur.

Paralardan başlamak gerekirse, Hanefî düşünceye göre tedavüldeki paralar ile altın ve gümüş paralar (nukûd), muâvazalı akitlerde tayinle taayyüne elverişli değildir.² Dolayısıyla ister para ile bir malın mübadelesi isterse para ile paranın mübadelesi şeklinde açığa çıkmış olsun, her türden muâvazalı akitte para, tayin edilmiş olsa bile taayyün etmemekte ve ferden belirlenmiş muayyen bir mal haline dönüşmemektedir. Bu ise muâvazalı akitlerde paranın, sırf tayin edilmekle ayn niteliği kazanmadığı ve dolayısıyla zimmette sabit olan bir şey (deyn) olarak kaldığı anlamına gelmektedir. Muâvazalı akitlerde hiçbir biçimde muayyen bir

1 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 14/2; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/38-39; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 7/217; İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadir*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/127.

2 Debûsî Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. İsâ, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 347-348; Serahsî, *el-Mebsût*, 14/15; Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/38; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 7/217; Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âli Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhtû'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 6/274; Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/471; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 7/127. Hanefîlerin dışındaki İslam hukukçularının, akitlerde paranın tayinle taayyün ettiği ve dolayısıyla hukuki bakımdan para dışındaki mallar gibi değerlendirilmesi gerektiği yönündeki görüşleri için bkz. Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 6/103.

mal niteliği kazanamaması, aşağıda detaylandırılacağı üzere, paranın, aynı (müşahhas somut varlığı) itibarıyla kendisine ihtiyaç duyulan (matlûb) bir mal niteliği taşımamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü paranın insan hayatındaki varlık amacı, kendi dışındaki mallara kendisi aracılığıyla değer biçilmesinden ibarettir.³ Muâvazalı akitlerde para, ancak kabz edilmekle ayna dönüşmektedir. Buna göre muâvazalı akitlerde paranın ayn oluşundan bahsedilebilmesi, tayinle değil ancak kabz ile mümkün olmaktadır. Söz gelimi, para karşılığı bir malın satımı işleminde, müşterinin elinde hazır olsa bile para, satıcı tarafından kabz edilene kadar satıcıya nispetle deyn konumundadır. Müşterinin borcu (bedeli teslim borcu) da, elindeki paraya değil, zimmetine taalluk etmektedir.⁴

Semen-mebî' ayrımı açısından değerlendirildiğinde ise para, tayinle taayyün etmemesinin bir sonucu olarak muâvazalı akitlerde her durumda semen (mebî'in bedeli) konumundadır.⁵ Çünkü İslam borçlar hukukundaki genel ilkeye göre, muâvazalı akitlerde, belli istisnaları dışında mebî'in (satıma konu edilen malın/akdin konusunun) mevcut muayyen bir mal (ayn) olma zorunluluğu bulunmaktadır. Bu ise ancak tayinle taayyüne elverişli mallar (kıyemî veya para dışındaki mislî mallar) bakımından söz konusu olmaktadır. Para ise ancak, akdin öncesi veya kuruluşu aşamasında değil, akit tamamlandıktan sonra kabz ile birlikte ayn niteliği kazanmaktadır. Buna göre, akdin öncesinde veya kuruluşu aşamasında paranın tayinle taayyün edeceği kabul edilirse, mebî'e özgü kimi hükümlerin semen için de geçerli olduğu kabul edilmiş olur ki bu da semen-mebî' ayrımına özgü kimi hükümlerin işlevsiz bırakılması anlamına gelmektedir. Kısacası muâvazalı akitlerde karşılıklı bedellerden hangisinin mebî' hangisinin semen olduğunun belirlenmesi, başta akdin meşruiyeti olmak üzere akde ilişkin kimi hükümleri doğrudan etkileyen bir husustur. Çünkü akdin üzerine kurulu olduğu ana unsur semen değil mebî'dir ve ilkesel olarak akdin varlığı mebî'in varlığına bağlıdır.⁶ Bu bakımdan paraların tayinle taayyün etmediği ve muâvazalı akitlerde her durumda semen konumunda bulunduğu anlayışı, salt teorik değil, sözü edilen nitelikteki akitlere ilişkin kimi hususlarda farklı hukukî düzenlemelerin açığa çıkmasına kaynaklık eden bir anlayıştır.

3 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Husâmüddin Huseyn b. Ali b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 4/1708.

4 Paraların tayinle taayyün etmediği ve dolayısıyla kabz anına kadar deyn niteliğini koruduğu hakkında bkz. Abdulaziz Bayındır, "Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Toplumunda Madeni Paralar ve Kâğıt Paralar", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2000), 32-33.

5 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/38; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 7/217; İbn Mâze, *el-Muhtûtü'l-Burhânî*, 6/274; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 7/127. Ayrıca bkz. Bilal Aybakan, "Nakit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/325.

6 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/17; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 7/219-220; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/472; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Misrî, "el-İnâye Şerhu'l-Hidâye", *Fethu'l-kadir*; İbnü'l-Hümâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/311; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/310.

Para dışındaki mislî mallar bakımından taayyün etme olgusu, kendine özgü bir durum arz etmektedir. Bu türden mallar, kimi durumlarda *taayyün etmekte* kimi durumlarda ise *kabz ile taayyün etmektedir*.⁷ Bu malların taayyünü, mevcut ve küme halde bulunan fakat ferden muayyen hâle getirilmemiş mislî mallar bakımından söz konusudur. Küme halde bulunan mislî mallardan birinin seçilip ayrılmasıyla, seçilip ayrılan o mal artık muayyen bir mala yani ayn niteliği taşıyan bir mala dönüşmektedir. Kısacası para dışındaki mislî malların taayyünü, hakikî varlığı olan (mevcut) mislî mallar bakımından söz konusu olmaktadır.⁸

Mislî malların kabz ile taayyün etmesi ise, mevcut olmayan mislî mallar (hükmî mallar) bakımından söz konusudur. Hükmî mal ise ancak deyne konu olmaya elverişlidir. Buna göre mislî mallar bakımından kabz ile taayyün etme, deyn niteliğindeki mislî mallarla ilgili bir husustur.⁹ Hanefî düşüncedeki genel anlayışa göre deyn, ancak alacaklı tarafından kabz edildiğinde ayna dönüşmektedir.¹⁰ Hanefî literatürdeki bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse; bir satım işleminde satıcı alıcıya elindeki buğdayı işaret ederek 'bu buğdayı (muayyen buğdayı), bir ölçüğü iki ölçüğe karşılık olmak üzere arpa (mevcut olmayan arpa) mukabilinde sana satım dese ve arpanın niteliğini de belirlese, bu akit, semen konumunda olup akit esnasında mevcut olmayan arpanın taraflar birbirinden ayrılmadan temin edilip satıcı tarafından kabz edilmesi koşuluyla geçerli olur.¹¹ Bu örnekte mübadeleye konu edilen malların her biri ribevî olduğu için, akdin, ayna karşılık aynın (aynen bi aynın) mübadelesi şeklinde gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Burada mebî'in ayn olmasına karşılık semen, alıcı tarafın zimmetinde bir deyndir. Akit meclisinde taraflar birbirinden ayrılmadan temin ve teslim edilmekle (kabz edilmekle) semen konumundaki deyn (mislî mal) ayna dönüşmekte ve akdin *ayna karşılık ayn* biçimindeki meşruiyet koşulu sağlanmış olmaktadır.¹² Kısacası mevcut olmayıp borçlunun zimmetinde hükmî mal (deyn) olarak bulunan mislî malların taayyün etmesi (ayna dönüşmesi), ancak alacaklı tarafından kabz edilmekle mümkün ol-

7 Kāsānī, *Bedā'ī u's-šanā'ī*, 7/220-221; Ebū Bekr Alī b. Muhammed el-Haddād, *el-Cevheratü'n-neyyira şerhu muhtasarî'l-Kudûrî fi furû'l-hanefiyye*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/491-492; İbn Nüceym Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzî'd-dekâ'ik* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 6/217; İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 7/412.

8 Kāsānī, *Bedā'ī u's-šanā'ī*, 7/220-221; Haddād, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/491-492; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/217; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/412. Mislî malların taayyüne elverişliliği ve bunun hukuki sonuçları hakkında bkz. Hasan Hacak, "Mislî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/187.

9 Kāsānī, *Bedā'ī u's-šanā'ī*, 7/220-221; Haddād, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/491-492; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/217; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/412.

10 Kāsānī, *Bedā'ī u's-šanā'ī*, 7/220-221; Haddād, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/491-492; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/217; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/412.

11 Kāsānī, *Bedā'ī u's-šanā'ī*, 7/220-221; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/217; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/412.

12 Kāsānī, *Bedā'ī u's-šanā'ī*, 7/220-221; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/217; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/412.

maktadır. Misli mallar, tayinle taayyün ettiği durumlar esas alındığında kıyemî mallara; kazb ile taayyün ettiği durumlar esas alındığında ise paralara benzemektedir.

Misli olmayan mallar ise, misli mallardan farklı olarak, yalnızca tayinle taayyün etmektedir.¹³ Misli olmamasının bir sonucu olarak bu mallar, fiziksel/hakikî varlığından soyutlanıp yalnızca zimmette bir vasıf (hükmi mal) olarak bulunmaya elverişli olmayan türden mallardır.¹⁴ Çünkü bir malın zimmette hükmi bir mal olarak bulunabilmesi, onun mislinin bulunması durumunda söz konusu olmaktadır. Bu yönüyle misli olmayan mallar, deyn olmaya elverişli olmayan türden mallardır. Deyn olamaması yönüyle bu mallar, muâvazalı akitlerde, ancak meb'î olarak yer almaya elverişlidir. Hanefî literatürde bu husus "misli olmayan mallar (kıyemî mallar) her durumda meb'îdir."¹⁵ biçiminde ifade edilmektedir. Bu, misli olmayan malların muâvazalı akitlerde hiçbir biçimde deyn niteliğindeki bir semen konusunda bulunamayacağı anlamına gelmektedir. Kısacası misli olmayan mallar tayinle muayyen hâle gelen ve mahiyetleri gereği zimmette hükmi bir mal olarak bulunmaya elverişli olmayan türden mallardır.

2. Tayinle Taayyün Etme veya Etmemenin İşlevselliği

Hanefî düşünceye göre, satım bedeli olan paraların tayinle muayyen hâle getirilmesinin muâvazalı akitlerin amaçları açısından bir işlevi bulunmamaktadır. Bu sebeple, akit esnasında tayinle muayyen hâle getirilmiş olsa bile, paralar, tayinle muayyen hâle dönüşmez ve bu tayin yok hükmünde değerlendirilir. Çünkü bu tayine (ferden belirlemeye) itibar edilebilmesi için, onun, akdin amaçlarının gerçekleşebilmesine katkıda bulunuyor olması gerekmektedir.¹⁶

İlk olarak, satım bedeli olan para ile akdin amaçları arasındaki ilişkiye bakıldığında para, satıma konu edilen malın (meb'îin) değerini belirleme işlevi gören bir unsurdur. Çünkü satıcı açısından akdin amacı, sattığı malın/meb'îin bedelini elde etmektir.¹⁷ İşte akit esnasında para, mahiyeti gereği meb'îin bedelini belirleme işlevi görmektedir. Para dışındaki herhangi bir maldan/eşyadan değil de doğrudan paradan oluştuğunda, satım bedelinin/semenin, akdin amacının gerçekleşmesine katkısı bakımından tayinle muayyen hâle getirilmiş olup olmaması arasında fark bulunmamaktadır. Çünkü bir malın değerini belirleme işlevi bakımından aynı birim paraların, aynı ile aynı dışındaki misli arasında bir fark bulunmamakta-

13 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/39; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/217.

14 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/39; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/217; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/241-242.

15 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/39; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/217; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 5/241-242; 7/127.

16 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Hanefî el-Kudürî, *et-Tecriid (Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-mukârane)*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Âli Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 2004), 5/2354; Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/217; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/1708.

17 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/1708.

dır.¹⁸ Esasen kendi dışındaki mallardan farklı olarak paraların, tedavülde olmaları koşuluyla, her türden malın değerini belirleme dışında bir işlevi de bulunmamaktadır.¹⁹ Bu, muâvazalı akitlerde paranın tayinle muayyen hâle getirilmiş olması veya olmamasının akdin meşruiyeti/cevazı bakımından bir farklılık oluşturmadığı anlamına gelmektedir.²⁰ Çünkü para türünden olduğunda semenin, ferden tayin olmaksızın mutlak olarak zikredilmesi akdin meşruiyeti için yeterlidir.²¹ Söz gelimi, bir satım işleminde mebî'in, mutlak olarak bin Türk lirası karşılığı satıma konu edildiğinin belirtilmesi ile alıcının elindeki muayyen bin Türk lirası karşılığı satıma konu edildiğinin belirtilmesi, söz konusu akdin meşruiyeti bakımından bir farklılık oluşturmamaktadır. Her iki durumda mebî'in değeri bin Türk lirası olarak belirlenmiş bulunur ki, böylelikle semen açısından akdin amacı gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla muâvazalı bir akitte, tayinle taayyüne ihtiyaç duyulmaksızın mutlak olarak zikredildiğinde paralar, akdin meşruiyetine engel teşkil etmeyecek nitelikte semen olarak işlevini görmüş olur. Bu durumda müşterinin borcu, muayyen hâle getirilmiş paranın aynına değil, kendi zimmetine taalluk etmektedir.²²

İkinci olarak, mebî ile akdin amaçları arasındaki ilişki açısından değerlendirildiğinde, paranın (semenin) tayinle muayyen hâle gelmesi değil aksine muayyen hâle gelmemesi akdin amacının gerçekleşebilmesi bakımından daha işlevseldir. Çünkü muâvazalı bir akitte mebî' bakımından akdin amacı, mebî'in mülkiyetinin satıcıdan alıcıya geçmesidir.²³ Dolayısıyla mebî'in mülkiyetinin satıcıdan alıcıya geçmesini garanti eden durum, akdin amacının gerçekleşmesine katkı sağlayan en işlevsel durumdur. Bu ise, ancak semen konumundaki paranın tayinle muayyen hâle gelmemesi halinde söz konusu olmaktadır. Şöyle ki, satım bedeli olan paranın akit esnasında tayinle muayyen hâle geldiği kabul edildiğinde müşterinin borcu, zimmetine değil muayyen hâle geldiği düşünülen paranın aynına taalluk etmektedir. Teslimi imkânsız kılan bir sebeple, akit gerçekleştikten sonra paranın satıcıya teslim edilememesi, zorunlu olarak akdin kendiliğinden fesh olmasını gerektirmektedir. Çünkü sözü edilen durumda alıcının borcu ayna taalluk etmekte ve aynın tesliminin imkânsızlığı da akdin kendiliğinden feshini gerektirmektedir.²⁴ Bu ise mebî' bakımından akdin amacının (mülkiyetin naklinin) gerçekleşmediği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla muâvazalı akitlerde semen konumundaki paranın tayinle muayyen hâle gelmesi, akdin amacının gerçekleşmesine değil aksine gerçekleşmemesine zemin hazırlamaktadır.

18 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Kâsânî, *Bedâ'i u'ş-şanâ'i*, 7/217; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1708.

19 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1708.

20 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; es-Semerkindî, I, 38; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1708.

21 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1708.

22 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1708.

23 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1708; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/474.

24 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1708; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/471; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadir*, 7/127.

Akit esnasında müşterinin elinde mevcut olsa bile, paranın, tayinle muayyen hâle gelmemesi, akdin mebî'e dönük amacının gerçekleşmesini, daha fazla garanti eden bir durumdur. Şöyle ki, paranın satım akdi esnasında tayinle muayyen hâle gelmediği kabul edildiğinde, müşterinin borcu elindeki mevcut paraya değil zimmetine taalluk etmektedir. Akit gerçekleştikten sonra teslimi imkânsız kılan bir sebeple, müşterinin elindeki mevcut parayı satıcıya teslim edememesi, akdin kendiliğinden fesh olmasını gerektirmemektedir.²⁵ Çünkü semeni teslim borcu, ayna değil müşterinin zimmetine taalluk etmektedir. Zimmete taalluk eden bir şeyin/borcun helâki ise, zimmette bulunuyor olmasının tabi bir sonucu olarak tasavvur edilememektedir.²⁶ Zimmette olan şeyin helâkının tasavvur edilememesi ise, onun hakikî bir varlığa değil cins, tür, vasıf, miktar vb. yönleriyle hükmi bir varlığa sahip olması sebebiyledir. Kısacası muâvazalı akitlerde semen konumundaki paranın tayinle taayyün etmemesi, akdin mebî'e dönük amacının gerçekleşmesini, daha fazla garanti etmektedir.

Diğer taraftan, şart veya hüküm (sonuç) olma ve dolayısıyla akdin hukuken geçerli bir biçimde açığa çıkmasına etki etme bakımından semen ile mebî' arasındaki farklılık dikkate alındığında, muâvazalı akitlerde satım bedeli olan paranın tayinle taayyün etmemesinin esas olduğu görülmektedir. Şöyle ki semenden farklı olarak mebî', akdin varlığı kendi varlığına bağlı olan unsurdur. Çünkü semende olduğu gibi kimi istisnai düzenlemeler hariç tutulduğunda, akdin hukuken açığa çıkabilmesinin öncelikli koşulu, mebî'in, satıcının mülkiyetinde mevcut muayyen bir mal (ayn) olmasıdır.²⁷ Zira İslam hukukundaki genel ilkeye göre, kişinin mülkiyetinde mevcut muayyen olmayan bir şeyin satımı meşru değildir. Dolayısıyla akdin varlığı kendi varlığına bağlı olduğu için mebî', akdin şartı konumundadır. Burada mebî' bakımından vurgulanması gereken temel husus, onun ayn (mevcut muayyen) olmasıdır. Semen ise, mebî'den farklı olarak, akdin şartı değil, akitle birlikte açığa çıkan bir sonuçtur/hükümdür.²⁸ Dolayısıyla akdin varlığı semenin varlığına değil, aksine semenin, alıcının zimmetinde bir borç olarak açığa çıkması, hukuken geçerli bir akdin varlığına bağlıdır. Çünkü müşteri, akit esnasında henüz mâliki olmadığı para veya semen olmaya elverişli bir malla satın alım işlemi yapabilmektedir. Bu da göstermektedir ki, semen ile mebî' arasında köklü farklılıklar bulunmaktadır. İşte muâvazalı akitlerde semen konumundaki paranın tayinle taayyün ettiği düşünülürse, mebî'de olması gereken özelliğin semende de bulunması gerektiği öngörülmüş olur. Bu ise, akdin sonucu/hükümü olan semene şart işlevi yüklendiği anlamına gelir ki, bu durumda mebî'-akit-semen kurgusu değiştirilmiş (tağyir edilmiş) olur.²⁹

25 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/471.

26 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/1708; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/475.

27 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/17; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/1709; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/178. Akdin üzerine kurulu olduğu mahal ve şartları hakkında bkz. Alpaşlan Alkış, "Mecelle'de Akid Teorisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2019/2), 455-456; Ahmet Güneş, "İslam Akid Sistematiği: Kâsânî Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 534-535.

28 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/17; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/1709; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/178.

29 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/17; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/1709; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/178.

3. Taayyün Olgusu ile Hanefî Fâiz Teorisi Arasındaki İlişki

İslam hukuk ekolleri arasında fâiz konusunda açığa çıkan tartışmalardan biri, ribevî malların mübâdelesinde, mübadeleye konu edilen mallardan her birinin ayn niteliğinde olmasının akdin hukukî varlığı ve meşruiyeti bakımından tek başına yeterli olup olmayacağı ve dolayısıyla akit anında karşılıklı kabzın ilave bir şart olarak ileri sürülüp sürülemeyeceğine ilişkindir. Kimi İslam hukukçularının, mübadeleye konu edilen ribevî malların akit anında karşılıklı kabzını akdin meşruiyeti bakımından zorunlu görmelerine³⁰ karşılık Hanefî hukukçular, söz konusu malların ayn niteliği taşıyor olmasını akdin meşruiyeti bakımından tek başına yeterli görmektedirler.

Bilindiği üzere; altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzun mübadelesi üzerinden fâiz yasağının kapsamını düzenleyen naslarda iki temel ilke ortaya konmaktadır. Onlardan ilki, söz konusu mallardan herhangi birinin kendi cinsiyle mübadelesine ilişkindir. Ribevî bir malın kendi cinsiyle mübadelesinin hukuki varlık ve meşruiyeti, aynı cins malların eşit miktarda ve peşin olmasına bağlıdır. İkincisi ise, ribevî bir malın farklı cinsten ribevî bir malla mübadelesine ilişkindir. Ribevî bir malın farklı cinsten ribevî bir malla mübadelesinin hukuki meşruiyeti de, tek başına, mübadeleye konu edilen farklı cins ribevî malların peşin olmasına bağlıdır. Kısacası aynı cinslerin mübadelesinde miktar eşitliği ve peşin olma; farklı cinslerin mübadelesinde sadece peşin olma, akdin meşruiyet şartıdır. Görüldüğü üzere ribevî malların mübadelesinde ortak şart, peşin olmadır. Bu şart, ilgili nasların çoğunda geçen *yeden bi yedin* ifadesinden çıkarılmaktadır. Buna karşılık fâizle ilgili yasağın kapsamını düzenleyen nasların bazısında ise karşılıklı bedellerin peşin olmasını ifade etmek üzere *yeden bi yedin* ifadesi değil *aynen bi aynin* ifadesi yer almaktadır.³¹ İşte fakihlerin, ribevî malların mübadelesinde mübadeleye konu edilen mallardan her birinin ayn niteliğinde olmasının akdin meşruiyeti bakımından tek başına yeterli olup olmayacağı ve dolayısıyla akit esnasında karşılıklı kabzın ilave bir şart olarak ileri sürülüp sürülemeyeceği konusundaki ihtilafları bu noktada açığa çıkmaktadır. Burada ihtilafın, akde konu mallardan herhangi birinin ileri tarihte teslimini açıkça öngören akitler hakkında olmadığını özellikle belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü ribevî malların bu şekilde (vadeli) mübadelesinin meşru olmadığı hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu durumda fakihler arasındaki ihtilafın mahiyetini ortaya koyan soru şudur: Ribevî malların mübadelesini konu edinen ve vade öngörülmemen bir akitte, karşılıklı bedellerden herhangi birinin veya her ikisinin akit esnasında kabzedilmiş olması akdi vadeli bir akde çevirir ve bu sebeple akdin meşru görülmemesini

30 Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir fi fıkhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve hüve şerhu Muhtaşari'l-Müzenî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/77-79; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/63-64.

31 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Saħîh-u Müslim*, nşr. Muhammed Alî Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), Müsâkât, 80. Kimi rivayetlerde *yeden bi yedin* ifadesi değil *aynen bi aynin* ifadesi geçtiği hakkında ayrıca bkz. el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 5/73; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadir*, 7/19.

gerektirir mi? Kimi fakihlere (örneğin Şâfiîlere ve Hanbelîlere göre) göre, akit esnasında karşılıklı bedellerin kabzedilmemiş olması, akdin geçersiz olmasını gerektirmektedir. Çünkü ilgili naslardaki *yeden bi yedin* ifadesi, karşılıklı bedellerin akit esnasında kabzedilmesinin şart olduğunu gösteren bir ifadedir.³²

Hanefîlere göre ise, ribevî malların mübadelesinde akdin meşruiyet şartı, karşılıklı malların/bedellerin akit esnasında *muayyen olmasıdır*.³³ Akit esnasında kabzedilmiş olsun veya olmasın, ribevî malların mübadelesinin, *ayna karşılık aynın* mübadelesi biçiminde gerçekleştirilmiş olması akdin meşruiyeti için yeterlidir. Hanefî düşüncede akdin meşruiyeti bakımından karşılıklı bedellerin akit esnasında kabzının şart görülmemesi, ilk olarak, fâiz yasağını düzenleyen nasların kiminde *yeden bi yedin*, kiminde ise *aynen bi aynın* ifadesinin geçiyor olmasıyla temellendirilmektedir.³⁴ Hanefîlere göre, ilgili naslarda geçen *yeden bi yedin* ifadesinin *kabz* anlamına gelmesi muhtemel olduğu gibi *ayn* anlamına gelmesi de muhtemeldir. Çünkü el, hem kabz etme işlevi hem de işaret etme (tayin etme) işlevi gören bir uzuvdur. Kısacası *yeden bi yedin* ifadesiyle hem kabzın hem de *tayinin* kastedilmiş olması muhtemeldir.³⁵ Buna karşılık ilgili kimi naslarda geçen *aynen bi aynın* ifadesinin, *ayna karşılık ayn* anlamının dışında ikinci bir anlama gelmesi söz konusu değildir.³⁶ Bu durum, *yeden bi yedin* ifadesi ile *aynen bi aynın* ifadesi arasındaki anlam ilişkisi bakımından bize, *aynen bi aynın ifadesi*, *yeden bi yedin ifadesini tefsir edici işlevde sevk edilmiştir* biçiminde bir sonuç elde etme imkânı vermektedir. Şayet böyle olmamış olsaydı, *aynen bi aynın* ifadesinin kimi naslarda *yeden bi yedin* ifadesinin yerinde geçiyor olmasının bir işlevi olmazdı.³⁷ İlgili nasların kiminde hem kabz hem de *ayn* anlamına gelmesi muhtemel *yeden bi yedin* ifadesinin kullanılmasına karşılık kiminde yalnızca *ayn* anlamına gelen *aynen bi aynın* ifadesinin kullanılmasından anlıyoruz ki, *aynen bi aynın* ifadesi, *yeden bi yedin* ifadesini tefsir edici işlevde sevk edilmiştir. Diğer taraftan aynı konu hakkında muhtemel olan ile kesin (muhkem) olan, daha açık ifadesiyle, anlamı muhtemel olan ifade ile anlamı kesin olan ifade bir arada bulunduğu anda, anlamı muhtemel olanın anlamı kesin olana hamledilmesi ve hüküm bakımından anlamı kesin olanın temel alınması esastır.³⁸ Bu esasa göre, *yeden bi yedin* ifadesinin *aynen bi aynın* ifadesine hamledilmesi ve ribevî malların mübadelesinin meşru-

32 el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 5/77-79; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/63-64.

33 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2315-2316; Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille*, 347-348; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/111; Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Mergî'nânî, "el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî", *Fethu'l-kadîr*, İbnü'l-Hümâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 7/18-19; Bâbertî, "el-'İnâye", 7/18-19; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/19; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/217. Ayrıca bkz. Hasan Kayapınar, "Hanefî Mezhebine Göre İbadetler ve Muâmelât Örneklerinde Taayyün Kavramı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2021/1), 259.

34 Bâbertî, "el-'İnâye", 7/19; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/19.

35 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/111; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/139; Bâbertî, "el-'İnâye", 7/19; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/20.

36 Bâbertî, "el-'İnâye", 7/19.

37 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/20.

38 Bâbertî, "el-'İnâye", 7/19. *Yeden bi yedin* ifadesinin *aynen bi aynın* ifadesine hamledilmesi gerektiği hakkında ayrıca bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/139.

yeti bakımından *aynen bi aynin* şartının yeterli görülmesi gerekmektedir. Çünkü *yeden bi yedin* ifadesinde *kabz* ve *ayndan* herhangi birinin kastediliyor olması ihtimaline karşılık yalnızca *aynı* ifade ediyor olması yönüyle *aynen bi aynin* ifadesinin anlamı açık ve kesindir.

Hanefî düşünceye göre, ribevî malların mübadelesinde kabzın meşruiyet koşulu olmamasının ikinci bir gerekçesi, muayyen olma ile kabz arasında şart-sonuç/hüküm ilişkisi bakımından farklılık bulunmasıdır. Mübadeleye konu edilen malların akit esnasında muayyen birer mal olması, akdin şartıdır. Şart ise, mahiyeti gereği akit esnasında varlığı zorunlu olan şeydir. Dahası şart, akdin varlığı kendi varlığına bağlı olan unsurdur. Bu sebeple şart, akit anında var olma (akde mukterin olma) zorunluluğu bulunan şeydir. Buna karşılık kabz ise, akdin şartı değil sonucudur.³⁹ Daha açık bir ifadeyle kabz, akit açığa çıktıktan ve mülkiyetlerin karşılıklı nakli gerçekleştikten sonra akdin tarafları lehine açığa çıkan bir sonuçtur. Kısacası kabz, akdin hukuki varlık ve meşruiyeti ile karşılıklı mülkiyetlerin naklinin kendi varlığına bağlı olduğu şeyi değil, hukuken nakli gerçekleşmiş olan mülkiyeti, üzerinde tasarrufa imkân bulacak şekilde fiilen ele geçirme durumunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ribevî malların mübadelesinin, karşılıklı bedellerin kabzından bağımsız olarak, *ayna karşılık aynın mübadelesi* biçiminde gerçekleştirilmiş olması, akdin hukuki varlık ve meşruiyeti bakımından yeter koşuldur.⁴⁰

Akit esnasında kabzın değil muayyen olmanın, akdin meşruiyeti bakımından yeter şart oluşu, anlaşılacağı üzere, tayinle taayyün etmeyen değil, tayinle taayyün eden malların mübadelesi bakımından söz konusudur.⁴¹ Dolayısıyla buraya kadar bahsedilen hususlar, ister misli olsun ister kıyemî, tayinle taayyün eden tüm mallara (para dışındaki mallara) özgü hususlardır. Para, altın ve gümüşün, kendi cinsiyle veya farklı cinsle mübadelesinde, karşılıklı bedellerin akit esnasında kabzı, akdin meşruiyeti bakımından zorunludur. Esasında *ayna karşılık aynın mübadelesi* biçiminde gerçekleştirilmiş olma, bu mallar bakımından da akdin meşruiyet koşulu olarak yeter koşuldur. Ne var ki bunlar, tayinle taayyüne elverişli olmayan türden mallardır. Bu türden malların taayyün etmesi, yukarıda detaylıca ifade edildiği üzere, ancak kabz ile mümkün olmaktadır.⁴² İşte bu türden malların mübadelesinde akdin meşruiyeti bakımından karşılıklı bedellerin akit esnasında kabzının şart koşulması, gerçekte, kabzın şart koşulması sebebiyle değil taayyü-

39 Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2317; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/198; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/1817.

40 Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2312 vd.; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/198; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/18171818; Bâbertî, "el-İnâye", 7/18.

41 Hanefîlere göre tayinle taayyüne elverişli ribevî malların mübâdelesinde, peşinliğin tayinle gerçekleştiği ve mübâdelenin meşruiyeti için ayrıca kabzın zorunlu olmadığı hakkında bkz. Huzeyfe Çeker, "Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25 (2021/1), 84.

42 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 348; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/198; Merginânî, "el-Hidâye", 7/19; Bâbertî, "el-İnâye", 7/19; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 7/19; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/217. Ayrıca bkz. Kayapınar, "Hanefî Mezhebine Göre İbadetler ve Muâmelât Örneklerinde Taayyün Kavramı", 259-260.

nün ancak kabz yoluyla gerçekleşiyor olması sebebiyledir. Kısacası altın, gümüş ve paranın mübadelesi bakımından da akdin meşruiyet koşulu, gerçekte akdin, ayna karşılık aynın mübadelesi biçiminde gerçekleştirilmiş olmasıdır.⁴³

4. Taayyün Olgusunun Şirket Akdinin Geçerliliğine Etkisi

İslâm hukuk terminolojisinde “iki veya daha çok kişinin sermaye, emek yahut itibarlarını birleştirerek meydana getirdiği ortaklık yanında bir mal, hak veya menfaate müştereken mâlik olmasını”⁴⁴ ifade eden şirket, en genel şekliyle, *mülk şirketi* ve *akit şirketi* biçiminde iki kısma ayrılmaktadır. Mülk şirketi, “iki veya daha çok kişinin bir şeye birlikte mâlik olmasını”⁴⁵; akit şirketi ise, “iki veya daha fazla kimsenin sermaye, emek ya da kredi imkânlarını belli ölçüler içinde birleştirmek ve meydana gelecek kârı paylaşmak üzere anlaşmaları suretiyle oluşan ortaklığı”⁴⁶ ifade etmektedir. Akit şirketleri de kendi içinde, şirketin üzerine kurulu olduğu ana unsur bakımından *emvâl şirketi*, *ebdân şirketi* ve *vücûh şirketi* biçiminde üçe ayrılmaktadır. Emvâl şirketi, “iki veya daha fazla kişinin, elde edecekleri kârı belli oranda bölüşmek üzere sermayelerini birleştirerek kurdukları ticarî ortaklığı”⁴⁷; ebdân şirketi, “iki veya daha çok kişinin belli bir iş yapmak üzere kurdukları iş gücü ortaklığını”⁴⁸; vücûh şirketi ise, “sermayesi bulunmayan iki veya daha çok kişinin ticarî tecrübe ve itibarlarını öne çıkarıp belli bir iş yapmak üzere kurdukları ortaklığı”⁴⁹ ifade etmektedir.⁵⁰

Görüldüğü üzere, akit şirketleri grubunda yer alan ebdân ve vücûh şirketlerinden farklı olarak emvâl şirketi, belli bir sermaye üzerine kurulu şirkettir. Akdin üzerine kurulu olduğu şeyin sermaye/mal olması sebebiyle Hanefîler, malları, ana sermaye olmaya elverişli olup olmama, akdin kuruluşu esnasında akdin taraflarının ortak malı haline dönüşüp dönüşmemeye ve nihayet akde dönük belirsizlikleri giderici nitelikte olup olmama yönleriyle ele almışlar ve malın sözü edilen nitelikleri ile akdin geçerliliği arasında bir ilişki kurmuşlardır. Bu bağlamda onların başvurduğu ölçüt, *ana sermayeyi oluşturan malların tayinle taayyün eden nitelikte olup olmamasıdır*. Hanefî düşüncede benimsenen genel ilkeye göre, sermayesi, tedavüldeki paralar ile altın ve gümüş paralardan oluşan şirket akdi hukuken geçerlidir. Çünkü tayinle taayyün etmeme vasfı, sözü edilen paralara özgü bir vasfı

43 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/198; Mergî'nânî, “el-Hidâye”, 7/19; Bâbertî, “el-Înâye”, 7/19; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kâdir*, 7/19; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/217.

44 Beşir Gözübenli, “Şirket”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/198.

45 Gözübenli, 39/199.

46 Gözübenli, 39/199.

47 Orhan Çeker, “Emvâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/167.

48 Orhan Çeker, “Ebdân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/71.

49 İsmail Cebeci, “Vücûh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 18/140.

50 İslâm hukuk düşüncesinde genel olarak şirket türleri hakkında ayrıca bkz. Nasî Aslan – Hasan Kayapınar, “Mudârabe Akdinde Ortaya Çıkan Anlaşmazlıkların Çözümünde Esas Alınan İlkeler –Osmanlı Uygulamaları Özelinde-”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 653-654.

olup onları diğer mallardan ayıran en belirgin ölçüttür. Bu paraların tayinle taayyün etmiyor olması, onların, şirketin kuruluşu anında şirket ortaklarının ortak malına dönüşmesine; ortakların şirketteki paylarının oransal netlikle belirlenebilmesine ve dolayısıyla şirket gelirlerinin hangi ortağa hangi oranda ait olduğunun tam olarak tespit edilmesine, şirket akdinin kuruluşu anında imkân vermektedir.

Tayinle taayyün edip etmeme vasfına belirleyici bir ölçüt işlevi yüklenmesinin bir sonucu olarak Hanefî düşüncede, ana sermayesini urüz (para nevinden olmayan her tür mal)⁵¹ kabilinden malların oluşturduğu şirket akdi, hukuken geçerli bir akit olarak görülmemektedir.⁵² Hanefî hukukçular urüz kabilinden mallar üzerine kurulu şirket akdinin geçersizliğini, *tayinle taayyün olgusu ile belirsizlik arasındaki ilişki*; *tayinle taayyün olgusu ile semen-mebi ayrımı arasındaki ilişki* ve *şirket akdi ile vekâlet akdi arasındaki ilişki* çerçevesinde temellendirmeye çalışmışlardır.

Hanefî düşünceye göre, şirket akdinin kuruluşu esnasında şirket ana sermayesinin hiçbir belirsizlik içermemesi ve dolayısıyla hangi ortağa hangi oranda ait olduğunun oransal olarak biliniyor olması, akdin geçerlilik koşullarından biridir. Bu, şirketin kazancının/kârının hangi ortağa hangi oranda ait olduğunun belirlenebilmesi bakımından zorunlu koşuldur.⁵³ Bu koşul ise ancak ana sermayenin tayinle taayyün etmeyen mallardan müteşekkil olması durumunda gerçekleşmektedir. Çünkü tayinle taayyün etmeyen mallar, mahiyetleri gereği oransal belirlemeye tam olarak imkân veren türden mallardır. Dolayısıyla ana sermayesi paradan oluşan şirket akdi geçerli bir akitir. Buna karşılık ana sermayesi tayinle taayyün eden mallardan oluşan şirket ise, hukuken geçersizdir. Bu geçersizliğin sebebi, şirketin kuruluşu esnasında ana sermayenin bilinmezlik ve dolayısıyla belirsizlik içeriyor olmasıdır.⁵⁴ Şu yönüyle ki, mevcut ve tayinle taayyüne elverişli bir malın gerçek değeri/kıymeti, o malın şirketin ana sermayesi olarak belirlendiğinde değil, ancak ilerleyen süreçte satıma konu edildiğinde satım esnasında belli olmaktadır. Çünkü mevcut muayyen bir malın/aynının parasal değerini, belli bir bedel karşılığında satıma konu etmeksizin tam olarak/yakinen bilme imkânı doğal olarak bulunmamaktadır. Buna göre, şirketin ana sermayesi olarak belirlendiğinde para dışındaki malın değeri ancak tahmini ve dolayısıyla yaklaşık olarak tespit edilebilmektedir.⁵⁵ Hâlbuki şirket akdinin hukuki geçerliliği, ifade edildiği üzere, ana sermayenin ortaklar bakımından oransal netlikte biliniyor olmasına bağlıdır. Kısacası ana sermayesini tayinle taayyün eden malların oluşturduğu şirket, ortaklar baki-

51 Urüz teriminin geniş, orta ve dar kapsamlı tanımları hakkında bkz. Hasan Hacak, "Urüz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 17/181-182.

52 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/159-160; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/6; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/505; Mergînânî, "el-Hidâye", 6/158-159; İbn Mâze, *el-Muhtû'l-Burhânî*, 6/5; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/288.

53 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/506; İbn Mâze, *el-Muhtû'l-Burhânî*, 6/5; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/289.

54 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/506; İbn Mâze, *el-Muhtû'l-Burhânî*, 6/5; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/289.

55 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/506; İbn Mâze, *el-Muhtû'l-Burhânî*, 6/5.

mından net/yakînî biçimde oransal belirlemeye elverişli olmayan bir mal üzerine kurulmuştur ve bu sebeple hukuken geçerli bir akit niteliği taşımamaktadır.

Tayinle taayyün olgusu ile semen-mebi ayrımı arasındaki ilişki açısından bakıldığında, urûz kabilinden mallardan oluşması halinde ana sermaye, bir alış-veriş akdinde semen olmaya değil, mebi' olmaya elverişli bir mal olarak açığa çıkmaktadır.⁵⁶ Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere, bir alış-veriş akdinde her durumda semen olma vasfı, tayinle tayine elverişli olmayan paraya özgü bir vasıftır. Hâlbuki şirket akdinin, ana sermaye bakımından, satıma konu olmaya (mebi' olmaya) elverişli değil her durumda semen olmaya elverişli bir mal üzerine kurulması öngörülmüştür. Esasında bu husus, kurulduktan sonra şirketin, ilk faaliyetini, *satım yapma* değil *satın alma* şeklinde yapması gerekliliğini ifade etmektedir. İşte ana sermayenin, tayinle taayyün eden veya etmeyen türden bir mal olmasının ve dolayısıyla mutlak semen vasfı taşıyıp taşıyımamasının belirleyici işlevi bu noktada kendini göstermektedir. Çünkü ana sermaye tayinle tayin etmeyen ve dolayısıyla mutlak semen vasfı taşıyan bir mal olduğunda şirketin ilk faaliyeti zorunlu olarak satın alma; buna karşılık urûz kabilinden bir mal olması durumunda ise satım yapma şeklinde gerçekleşmektedir.⁵⁷

Hanefî düşünceye göre, ana sermayesini urûz kabilinden malların oluşturduğu şirket akdinin hukuken geçersiz olmasını gerektiren bir diğer husus, şirket akdi ile vekâlet akdi arasında zorunlu bir ilişki bulunuyor olmasıdır. Şöyle ki, özü itibariyle şirket akdi, ilave hukukî bir işleme gerek olmaksızın, vekâlet akdini de içermektedir.⁵⁸ Çünkü iki veya daha fazla kişi, sermayeye dayalı bir şirket kurduklarında karşılıklı olarak birbirlerini şirketin faaliyetleri (alım satım yapma) hususunda yetkilendirmiş bulunmaktadırlar. Dolayısıyla ortaklardan herhangi biri, şirket adına bir alım-satım yaptığında, gerçekte bu alım-satımı, şirketteki hissesi oranında kendi adına bunun dışındaki hisseler açısından ise diğer ortak/ortaklar adına yapmış olmaktadır. İşte bu yönüyle şirket akdi, vekâlet akdini de bünyesinde barındırmaktadır. Ana sermayesini urûz kabilinden malların oluşturduğu şirket akdinin geçersiz oluşu ile şirket akdinin aynı zamanda bir vekâlet akdi oluşu arasındaki ilişkinin kavranabilmesi; satıma vekâletin mahiyeti, satın almaya vekâletin mahiyeti, tayinle taayyün olgusunun semen-mebi ayrımına etkisi ve *kazanca (rihb) ortak olma ancak sorumluluğa ortak olma durumunda meşru olur* ilkesinin hukuken ne anlama geldiği gibi konuların teknik ayrıntılarıyla bilinmesine bağlıdır.

Hanefî düşünceye göre şirket akdi, ana sermaye olarak belirlenen malın tayinle taayyün eden cinsten olup olmaması bakımından kendine özgü bir vekâlet

56 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 6/5; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/288.

57 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160; Merginânî, "el-Hidâye", 6/159; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 6/5; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/288.

58 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160-161; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/506; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 6/5; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/474.

akdi niteliği taşımaktadır. Bu ise satıma vekâletin mahiyeti ile satın almaya vekâletin mahiyeti arasında, şirket akdinin hukukî geçerliliği bakımından köklü farklılıkları açığa çıkarmaktadır. Tayinle taayyün etmeyen mallardan başlamak gerekirse; ana sermayesi tayinle taayyün etmeyen mallardan oluşan şirket akdi hukuken geçerlidir. Çünkü şirketin ana sermayesi her durumda semen olma özelliği taşıyan mallardan oluştuğu için, şirket ortaklarından her biri, diğerlerini, satın alma konusunda yetkilendirmiş olur.⁵⁹ Bu durumda ana sermaye her durumda semen olma vasfı taşıyan mallardan oluştuğu için, şirketin kuruluşunu takip eden ilk işlem de zorunlu olarak satın alma işlemi olacaktır.⁶⁰ Şirketin bu ilk işleminde (satın alım işleminde) ana sermaye, semen konumundadır. Bir alış-veriş işleminde semenin tayinle taayyün etmeyen türden bir mal olması, onun/semenin, bir malın aynına taalluk etmeyip satın alan tarafın zimmetinde bir borç olarak sabit olacağı anlamına gelmektedir. Buna göre, şirketin bu ilk alım işleminde, satın alınan mebi'in bedeli olarak açığa çıkan borç, tayinle taayyün etmeyen ana sermayeye değil, şirket ortaklarından her birinin zimmetine taalluk etmektedir.⁶¹ Bu ise, her ne kadar satın alım işlemi şirket ortaklarından herhangi biri tarafından gerçekleştirilmiş olsa da, satın alım sebebiyle açığa çıkan borcu ödeme yükümlülüğünün her bir ortak tarafından üstlenildiğini göstermektedir. Esasen şirket gelirlerine ortak olabilmenin yegâne meşruiyet koşulu da budur. Dolayısıyla ana sermayesi tayinle taayyün etmeyen mallardan oluşan şirket akdi, *kazanca (ribh) ortak olma ancak sorumluluğa ortak olma durumunda meşru olur* ilkesiyle uyumlu ve dolayısıyla meşrû bir şirket türü olarak açığa çıkmış olur.⁶²

Ana sermayesi tayinle taayyün eden mallardan oluşan şirket akdi ise, hukuken geçersizdir. Şirketin ana sermayesi, tayinle taayyün eden ve dolayısıyla her durumda semen olma özelliği taşımayan mallardan oluştuğu için, şirket ortaklarından her biri, diğerlerini, satım yapma konusunda yetkilendirmiş olur.⁶³ Bu durumda ana sermaye her durumda semen olma vasfı taşımayan mallardan oluştuğu için, şirketin kuruluşunu takip eden ilk işlem zorunlu olarak satım işlemi; ana sermaye de semen değil, mevcut muayyen bir mebi' konumunda olacaktır. Ana sermayenin tayinle taayyüne elverişli mevcut muayyen bir mal oluşu ile şirket akdinin geçersizliği arasındaki ilişkinin kavranabilmesi, esasında, iki hususun bilinmesine bağlıdır. Onlardan ilki, mevcut muayyen mallardan oluşması durumunda ana sermayenin, akdin kuruluşu esnasında, şirket ortaklarının ortak malı haline dönüşemiyor oluşudur. İkincisi ise, bir alış-veriş işleminde satıcı taraf açısından açığa çıkan borcun ayn borcu niteliğinde olup satıcının zimmetine değil, satılan şeyin aynına taalluk etmesidir.

59 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160; İbn Mâze, *el-Muhtû'l-Burhânî*, 6/5; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/158.

60 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160; Merginânî, "el-Hidâye", 6/159.

61 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/161; Bâbertî, "el-İnâye", 6/158; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/158.

62 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/161; Merginânî, "el-Hidâye", 6/159; İbn Mâze, *el-Muhtû'l-Burhânî*, 6/5; Bâbertî, "el-İnâye", 6/158-159.

63 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160; Merginânî, "el-Hidâye", 6/159; İbn Mâze, *el-Muhtû'l-Burhânî*, 6/5.

Sözü edilen iki husus ile şirketin kuruluşunu takip eden ilk işlemin satım işlemi oluşu bir arada değerlendirildiğinde, ortaklardan her biri, diğerlerini, ortak oldukları bir malı değil, kendisine ait olan malı satma hususunda yetkilendirmiş olur.⁶⁴ İki ortak üzerinden örneklendirmek gerekirse; mevcut muayyen birer mal ortaya koyarak şirket kuran iki ortaktan biri, kendi ortaya koyduğu malı şirket adına sattığında, bu satış gerçekte şirket (her iki ortak) adına değil kendi adına olur. Diğer ortağın ortaya koyduğu malı şirket adına sattığında ise bu satım, gerçekte şirket adına değil, diğer ortak adına olur. Bu son durumda, malı satılan kişi, malı satan kişiyi satım hususunda yetkilendirmiş olur. Bu şekildeki bir satım işlemi ise, hukukî mahiyeti itibariyle, şirket akdinin içerdiği vekâlet yoluyla değil, şirket akdi dışında normal bir vekâlet akdi yoluyla yapılmış bir işlem niteliği taşır. Çünkü ana sermaye mevcut muayyen mallardan oluştuğu için, şirketin kuruluşu esnasında henüz ortada şirketin ortak malı olarak nitelendirilmeye elverişli bir mal bulunmamaktadır. Bir başkasının malını, sahibi adına satma hususunda vekâlet yoluyla yetkilendirilen vekil ise, hukuken emîn (malı emâneten elinde bulundurun kişi) statüsündedir ve malın satım öncesi kendi elinde iken zarar görmesi durumunda yalnızca kusurlu davranışı sebebiyle tazminle yükümlü olur. Zararın açığa çıkmasında herhangi bir kusuru bulunmaması durumunda ise mal sahibine karşı herhangi bir tazmin yükümlülüğü yoktur.⁶⁵ Tazminle sorumlu olmadığı için de vekil, vekâleti ister ücretli ister ücretsiz yapıyor olsun, vekâlet ücretinin dışında ve ondan bağımsız olarak sattığı malın bedelinden belli bir miktar pay almayı (satılan malın bedeline belli oranda ortak olmayı) şart koşamaz.⁶⁶ Şayet şart koşarsa, *tazmininden sorumlu olunmayan malın gelirinden pay almayı/kazanç elde etmeyi yasaklayan* ilkeye aykırı hareket etmiş olur ve dolayısıyla vekâlet akdi geçersiz olur.⁶⁷ Hâlbuki şirket akdi, mahiyeti gereği gelirin ortaklar arasında belli oranda paylaşımını amaçlayan bir akittir. Burada ise, kazanç paylaşımına hukuken imkân vermeyen bir durum söz konusudur. İşte şirket ana sermayesinin tayinle taayyüne elverişli olmayan mallardan değil de mevcut muayyen mallardan oluşması halinde, sözü edilen türden hukukî bir durum açığa çıkmaktadır ki, bu da mevcut muayyen mallar üzerine kurulu şirket akdinin geçersiz olmasını gerektirmektedir.

Diğer taraftan, mevcut muayyen bir aynın satımı işleminde satıcı taraf açısından açığa çıkan borcun, ayn borcu olup satıcının zimmetine değil, satılan malın aynına taalluk etmesi, mevcut muayyen mallar üzerine kurulu şirket akdinin geçersizliğini gerektirmektedir. Dolayısıyla mevcut muayyen bir mal, ister doğrudan mâlik isterse vekil tarafından satılmış olsun, her iki durumda da satımı ya-

64 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160-161.

65 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/161; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 6/5; Bâbertî, "el-'İnâye", 6/158.

66 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160-161; Bâbertî, "el-'İnâye", 6/158-159.

67 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/161; Mergînânî, "el-Hidâye", 6/159; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 6/5; Bâbertî, "el-'İnâye", 6/158-159.

panın zimmetine taalluk eden bir borç bulunmamakta,⁶⁸ dolayısıyla ne mâlik ne de vekil dâmin vasfıyla nitelenebilmektedir. Vekil açısından değerlendirildiğinde, vekilin elinde bulunan malın satım sonrası henüz müşteriye teslimi gerçekleşmeden telef olması durumunda, vekilin zimmetine taalluk eden bir borç, yani malı kendi imkânıyla temin edip müşteriye teslim etme yükümlülüğü bulunmamaktadır. Teslim borcu ayna taalluk ettiği için, aynın teslimi mümkün olmayınca akit de iptal olur. Satıma konu edilen aynın, vekilin kusuru bulunmaksızın telef olması durumunda kendisinin mal sahibine karşı da bir tazmin yükümlülüğünün bulunmadığı yukarıda ifade edilmişti. Kısacası vekil, malın sahibine karşı olmadığı gibi satın aldığı malı teslim alamayan müşteriye karşı da dâmin konumunda değildir. Dolayısıyla, tazmin yükümlülüğünü üstlenmediği bir malın satım bedeline ortak olma imkânı bulunmamaktadır. Hâlbuki şirket akdi, akdin taraflarının birbiri adına yaptıkları satım işleminin gelirine ortak olma amacıyla kurulan bir akitir. Buna göre, tayinle taayyün etmeyen nitelikte değil de, mevcut muayyen mallar üzerine kurulu şirket akdinin geçerli olduğu söylenirse, *tazmininden sorumlu olunmayan malın gelirinden pay almayı/kazanç elde etmeyi yasaklayan* ilkeye aykırı hareket edilmiş olur.⁶⁹

Hanefî düşüncede, her ne kadar tayinle taayyüne elverişli olmaları sebebiyle para nevinden olmayan mallar üzerine emvâl şirketi kurulamayacağı genel bir kural olarak kabul edilmiş olsa da, bu, sözü edilen nitelikteki mallar üzerine hiçbir biçimde emvâl şirketi kurulamayacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü tayinle taayyüne elverişli malları, belli işlemler yoluyla tayinle taayyüne elverişsiz hâle dönüştürmek mümkündür. Şöyle ki, iki kişi, urüz nevinden kıyemî birer mal ortaya koyarak bunlarla emvâl şirketi kurmayı amaçladıklarında, onlardan biri, elindeki malın yarısına karşılık diğerinin elindeki malın yarısını satın alır ve kalan yarısını da diğerinin elinde kalan yarısına karşılık satar. Karşılıklı olarak yapılan bu alım-satım işlemi sonucu her iki mal, yarı oranda onların ortak malı haline dönüşür. Böylelikle her iki malda mülk ortaklığı (milk şirketi) gerçekleşmiş olur.⁷⁰ Bu mallar üzerinde yarı oranda mülk ortaklığı gerçekleşince artık mallar, mâlikler bakımından şâyî' hisseli birer mala dönüştükleri için tayinle taayyüne elverişli olma özelliklerini kaybetmektedir.⁷¹ Çünkü bu mallardan herhangi birinin hangisinin hangi ortağa ait olduğunu, mal ortak mal özelliğini koruduğu sürece tayin etme imkânı bulunmamaktadır. Bu tür mallar bakımından tayin, tıpkı paralarda olduğu gibi, oransal tayinle sınırlıdır. Ortaya konulan mallarda mülk ortaklığının oluşması, urüz nevinden kıyemî mallar üzerine emvâl şirketi kurulabilmesinin ilk

68 Tayinle taayyün eden nitelikte olma veya olmama ile borcun zimmete veya ayna taalluk etmesi arasındaki ilişki için bkz. Bâbertî, "el- 'Înâye", 6/158; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadir*, 6/158.

69 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160-161; Bâbertî, "el- 'Înâye", 6/158.

70 Kâsânî, *Bedâ' i' u'ş-şanâ' i'*, 7/507; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 6/7; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/619; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadir*, 6/163; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/289; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/481; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 7/82.

71 Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/619.

aşamasını oluşturmaktadır. Bundan sonra tarafların ayrıca, ortak mülkleri olan bu mallar üzerine emvâl şirketi akdetmeleri gerekmektedir ki bu da ikinci aşamayı oluşturmaktadır.⁷² Urüz nevinden mislî mallar bakımından da benzer durum söz konusudur. Şu farkla ki, aynı cins ve vasıfta olup birbirine karıştırılabilir türdeki mislî mallar (keylî mallar gibi) üzerinde mülk ortaklığının oluşması için karşılıklı alım-satıma gerek bulunmayıp o malların birbirine karıştırılması yeterlidir.

Özetle; Hanefî hukuk düşüncesinde emvâl türü şirketin hukukî geçerliliği, şirketin üzerine kurulu olduğu ana sermayenin (rasû'l-mâlin) tayinle taayyün etmeyen nitelikte olması koşuluna bağlanmıştır. Çünkü şirketin kuruluşu anında ortak bir malın varlığından bahsedilebilmesi, ortakların ana sermayedeki ve dolayısıyla gelirdeki hisselerinin oransal netlikte bilinebilmesi, aynı zamanda ortakların birbirlerinin vekîli olarak şirket adına işlem yapabilmesi ancak ana sermayenin tayinle taayyüne elverişli olmayan mallardan oluşması durumunda mümkündür.

Sonuç

Hanefî hukuk düşüncesinde taayyün olgusuna özel bir önem atfedilmesi ve mâlî-hukukî düzenlemelerin gerekçelendirilmesinde tayinle taayyün eden mal-tayinle taayyün etmeyen mal ayırımına temellendirici bir ölçüt işlevi yüklenmesi, ayn-deyn ayırımının Hanefî hukuk düşüncesini şekillendiren bir ayırım olması sebebiyledir.

Taayyün olgusunun hanefî düşüncede merkezi bir konuma sahip olmasının öne çıkan sonuçlarından ilki, hanefî düşüncede malların, yalnızca kabzla taayyüne elverişli olan mallar, yalnızca tayinle taayyüne elverişli olan mallar ve kimi durumlarda tayinle taayyüne kimi durumlarda da kabzla taayyüne elverişli olan mallar şeklinde üçlü tasnife tabi tutulmasıdır. Tayinle taayyüne elverişli olup olmama ayırımının Hanefî düşünce bakımından önemi, muâvazalı akitler bakımından bir meşruyet ölçüsü olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü yalnızca kabzla taayyüne elverişli olma ile deyn ve dolayısıyla semen olma; yalnızca tayinle taayyüne elverişli olma ile ayn ve dolayısıyla mebî' olma; hem tayinle hem de kabzla taayyüne elverişli olma ile hem semen hem de mebî' olma arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır.

Hanefî düşüncede muâvazalı akitlerde paraların hiçbir biçimde tayinle taayyün etmeyeceği anlayışının benimsenmesi, muâvazalı akitlerin, mümkün mer-tebe sonuçlarını garanti edecek şekilde kurgulanmasının asıl olduğu anlayışına dayanmaktadır. Hanefî düşünceye göre, muâvazalı akitlerde satım bedeli olan paranın taayyün etmesi, akdin kendiliğinden fesih olma riskini artıran bir durumdur. Çünkü satım bedeli olan para taayyün ettiğinde, satıcının alacağı müşterinin

72 Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/507; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 6/7; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/619; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/163; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/289; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/481.

zimetine değil taayyün eden paraya taalluk etmektedir. Taayyün eden paranın helak olması durumunda ise, tıpkı mebî'in helâkında olduğu gibi, akit kendiliğinden fesh olur. Tam tersi durumda, satıcının alacağı müşterinin hâlihazırda elinde bulunan paraya değil zimetine taalluk ettiği için, akdin fesh olma riski azalır. Dolayısıyla muâvazalı bir akdin sonucunun mümkün mertebe garanti edilebilmesi, satım bedeli olan paranın tayinle taayyün etmeyip satıcıya teslimine kadar deyn niteliğini korumasına bağlıdır. Esasen muâvazalı akitlerde paraların tayinle taayyün etmeyeceği anlayışının Hanefî düşünceyi kendine özgü kılan yönü de, semen konumundaki paranın, akdin üzerine kurulu olduğu esas unsur/şart olarak değil akdin deyn niteliğindeki sonucu olarak görülmesidir. Paranın, deyn niteliğindeki sonuç özelliğini kabz anına kadar koruması ise taayyün etmemesine bağlıdır.

Tayinle taayyün eden mal-tayinle taayyün etmeyen mal ayrımının Hanefî düşünce bakımından açığa çıkardığı sonuçlardan belki de en önemlisi, ribevî malların mübâdelesine ilişkindir. Hanefî düşünceye göre, tayinle taayyüne elverişli ribevî malların (altın, gümüş ve para dışındaki malların) mübâdelesinde, karşılıklı bedellerden her birinin muayyen olması, mübâdelenin meşruiyeti için yeter koşuldur. Dolayısıyla bu türden bir mübâdelenin meşruiyeti için, karşılıklı bedellerin akit anında kabzı şart değildir. Çünkü sözü edilen malların mübâdelesinde karşılıklı bedellerin kabzı, akdin şartı değil, sonucudur. Tayinle değil ancak kabzla taayyün eden malların (altın, gümüş ve paraların) mübâdelesinde ise, karşılıklı bedellerin kabzı mübâdelenin meşruiyet koşuludur. Çünkü bu türden bir mübâdelede *ayna karşılık aynın satımı* koşulu ancak karşılıklı bedellerin akit anında kabzı ile mümkün olmaktadır. Ribevî malların mübâdelesinde karşılıklı bedellerin akit esnasında karşılıklı kabzının değil ferdin muayyen olmalarının, mübâdelenin meşruiyeti bakımından yeter şart olarak görülmesi, Hanefî düşünceyi kendine özgü kılmaktadır. Çünkü Hanefîler dışındaki çoğunluğa göre ribevî malların mübâdelesinde karşılıklı bedellerin akit anında kabzı, akdin meşruiyet koşuludur.

Hanefî düşüncede emvâl şirketinin hukuki meşruiyetinin, ilkesel olarak, şirket ana sermayesinin tayinle taayyüne elverişli olmayan mallardan oluşması koşuluyla bağlanması, tayinle taayyüne elverişli olmayan malların oransal/birimsel belirlemeye ve dolayısıyla üzerinde ortaklık kurulmaya elverişli mallar olduğu anlayışına dayanmaktadır.

Sonuç olarak, ribevî malların *aynın ayna karşılık*, ribevî olmayan malların da *aynın ayna* veya en azından *aynın deyne karşılık* mübadele edilmesinin bir meşruiyet koşulu olarak öngörülmüş olması, taayyün olgusunu hanefî düşüncenin merkezine yerleştirmektedir. Bu sebeple, denilebilir ki, mali-hukuki düzenlemeler bakımından Hanefî düşünce yapısının kavranmasında en önemli hususlardan biri, taayyün olgusudur.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2009.
- Alkış, Alpaslan. "Mecelle'de Akid Teorisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2019/2), 444-468. <https://doi.org/10.33437/ksusbd.568352>
- Aslan, Nasi – Kayapınar, Hasan. "Mudârabe Akdinde Ortaya Çıkan Anlaşmazlıkların Çözümünde Esas Alınan İlkeler –Osmanlı Uygulamaları Özelinde-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 651-666. <https://doi.org/10.30627/cuilah.817524>
- Aybakan, Bilal. "Nakit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/324-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî. "el-İnâye Şerhu'l-Hidâye". *Fetħu'l-ğadir*. İbnü'l-Hümâm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bayındır, Abdulaziz. "Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Toplumunda Madeni Paralar ve Kâğıt Paralar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 15-36.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Cebeci, İsmail. "Vücûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çeker, Huzeyfe. "Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25 (2021/1), 73-91. <https://doi.org/10.18505/cuid.853809>
- Çeker, Orhan. "Emvâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/167-168. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çeker, Orhan. "Ebdân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/71-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. İsâ. *Tağvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2016.
- Gözübenli, Beşir. "Şirket". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/198-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güneş, Ahmet. "İslam Akit Sistematiği: Kâsânî Örneği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 521-551.
- Hacak, Hasan. "Urûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hacak, Hasan. "Mislî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/187-188. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Haddâd, Ebû Bekr Alî b. Muhammed. *el-Cevheratü'n-neyyira şerhu muhtasari'l-Kudûri fi furû'l-hanefiyye*. thk. İlyas Kaplan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvîd. 10 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğni*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâze, Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muĥîŧü'l-Burĥânî fi'l-fıĥhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Baĥrû'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î u's-şanâ'î fi tertibi's-şerâ'î*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Kayapınar, Hasan. "Hanefî Mezhebine Göre İbadetler ve Muâmelât Örneklemine Taayyün Kavramı". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17 (2021/1), 252-262. <https://doi.org/10.34085/buifd.892259>
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. *et-Tecrîd (Mevsûatü'l-fıkhıyyetü'l-mukârane)*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Alî Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2004.
- Mâverdî, Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Baĥdâdî. *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve hüve şerhu Muĥtaşari'l-Müzenî*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. "el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî". *Fethu'l-Kadîr*. İbnü'l-Hümâm. 10. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Saĥîĥ-u Müslim*. nşr. Muhammed Alî Beydûn. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuĥfetü'l-fuĥahâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Siĥnâkî, Husâmüddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

İsmail Hakkı Bursevî'nin Furûk İlmine Katkıları (Furûk-ı Hakkî Örneği)*

İsmail Hakkı Bursevî's Contributions to the Science of Furûq (The Example of Furûq-ı Hakkî)

Mehmet Faruk ÇİFÇİ

Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
PhD., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric
Bolu, Türkiye
mehmetfarukcifci@ibu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5078-6262

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 04.03.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 29.04.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.06.20022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 9 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 51-73

Atıf / Cite as

Çifçi, Mehmet Faruk. İsmail Hakkı Bursevî'nin Furûk İlmine Katkıları (Furûk-ı Hakkî Örneği). *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 51-73.

Doi: 10.33460/beuifd.1083049

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Bu makale Osmanlı mutasavvıfı ve âlimi İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1653/1725) *Furûk-ı Hakkî* adıyla bilinen ve Arap dili ilimlerine dair dört bölümden oluşan kitabının *furûk* ilmine katkıları hakkındadır. *Furûk-ı Hakkî*'nin son bölümü mânası aynı olduğu düşünülen kelimeler arasındaki nüansların tespitine yani ilm-i furûkun pratik boyutuna tahsis edilmiştir. Eserin yazıldığı tarihten itibaren gördüğü ilgi Osmanlı döneminde üzerine yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Bu önemine binâen *Furûk-ı Hakkî* özelinde yapılacak akademik bir tetkikin faydalı olacağı ve *furûk* literatürünün zenginleşmesine katkı sağlayacağı düşünülmüştür. İki ana başlık halinde kurguladığımız çalışmanın ilk

* Bu çalışma 25. 09. 2013 tarihinde Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı'nda Yrd. Doç. Dr. Halit Zavasız danışmanlığında sunduğumuz "İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Furûk-ı Hakkî* Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

bölümünde *Furûk-ı Hakkî* tanıtılmış, muhtevası incelenmiş; ikinci bölümde ise eser, furûk ilmine katkıları, müstakil furûk kitapları arasındaki yeri ve kaynakları yönüyle analiz edilmiştir. Bu çerçevede yapılan çalışmada *Furûk-ı Hakkî*'nin sadece bir bölümünün furûkla alakalı olmasına rağmen incelediği beş yüzden fazla furûk maddesiyle alanın önemli bir kaynağı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca birçok eserden derlenmesi ve bunların önemli bir bölümünü Osmanlı dönemi eserlerinin teşkil etmesi yeni furûk kaynaklarına ulaşma ve Osmanlı ilim geleneğine ilişkin yapılan tespit ve değerlendirmelere katkı sağlanabilme noktasında *Furûk-ı Hakkî*'nin kıymetini pekiştiren unsurlar olarak görülmüştür. Diğer yandan eserin; tasavvuf, nahiv ve diğer İslâmî bilimlerle alakalı birçok istilâh arasındaki nüansa ışık tutan yönleri sebebiyle dâimîlerin yanı sıra temel İslâmî bilimlerle iştigal eden tüm araştırmacılar için bir müracaat kitabı olabileceği mülahaza edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Furûk, İsmâil Hakkî Bursevî, Furûk-ı Hakkî, Furûk Kaynakları

Abstract

This article is about the contributions of the Ottoman mystic and scholar İsmâil Hakkî Bursevî (d. 1653/1725) to the science of furûk of his book known as *Furûk-ı Hakkî* and consisting of four chapters on Arabic language sciences. The last part of *Furûq-ı Hakkî* is devoted to the determination of the nuances between the words whose meanings are thought to be the same. The interest in the work is understood from the studies on it during the Ottoman period. Due to this importance, it was thought that an academic study specific to *Furûq-ı Hakkî* would be beneficial and would contribute to the enrichment of the furûk literature. In the first part of the study, *Furûq-ı Hakkî* was introduced and its content was examined, and in the second part, the work was analyzed in terms of its contributions to the science of furûq, its place among the independent furûk books and its sources. In this study, it was concluded that *Furûq-ı Hakkî* is an important source of the field with more than five hundred furûq items. The work has been compiled from many sources. Among them, there are many sources written by Ottoman scholars. This situation increases the value of *Furûq-ı Hakkî* in terms of reaching new furûq sources and contributing to the studies on the Ottoman scientific tradition. On the other hand, the work; it has been considered that it can be a reference book for all researchers who are engaged in basic Islamic sciences as well as linguists due to its aspects that shed light on the nuance between many terms related to mysticism, nahw and other Islamic sciences.

Keywords: Arabic Language, Furûq, İsmâil Hakkî Bursevî, Furûq-ı Hakkî, Furûq Resources

Giriş

Şeyh İsmail Hakkî Bursevî (ö. 1653/1725) Osmanlı dönemi mutasavvıf ulemâ sınıfının önemli simalarından biridir. Döneminin önde gelen ilim merkezlerinden olan Edirne ve İstanbul'da aldığı eğitim çok yönlü bir âlim olarak yetişmesinde etkili olmuştur. Şeyhinden aldığı halifelik vazifesiyle Balkanların muhtelif kasabalarında bulunması, Bursa'da uzun süre ikameti, ayrıca hac yolculukları esnasında uğradığı Kâhîre ve Şâm gibi önemli merkezlerde yaşayan ulema ile mülâkî olma

fırsatları Bursevî'nin ilmî anlamda gelişmesinde etkili olan bir diğer faktördür.¹ Bu noktada onu hem okutan hem de ona tarikat hilafeti veren Şeyh Osman Fazlî'nin (ö. 1102/1691) önemli bir âlim² olmasının tesiri göz ardı edilmemelidir.³ Nitekim kelimeler, ferâiz gibi ilimleri, *Mutavvel* ve *Tenkîh* gibi eserleri Bursevî şeyhinden okumuş⁴ ayrıca eserlerinde onun yazdığı haşiyelerden istifade etmiştir.⁵ İbn Melek (ö. 821/1418), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Molla Fenârî (ö. 886/1476), Sâdî Çelebî (ö. 945/1539), İbn Kemalpaşa (ö. 940/1534), Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) ve daha birçok Osmanlı âliminin kıymetli eserlerini hazır bulmuş olması da Bursevî'nin iyi bir âlim olarak yetişmesinde pay sahibidir. Şöyle ki Bursevî tefsir, kelimeler, tasavvuf, fıkıh ve edebiyat gibi birçok alanda yüz yirmi civarında eser vermiş⁶ ve bunları kaleme alırken bahsi geçen ulemanın görüşlerinden istifade etmiştir.⁷

Bilindiği kadarıyla Bursevî'nin Arap dili alanında kaleme aldığı tek eser *Furûk-ı Hakkî*'dir. Vefatını takip eden iki yüz yıl içerisinde bu eserin ihtisar edilmesi, basılması ve Osmanlı Türkçesi'ne çevrilmesi gördüğü ilgiyi yansıtmaya bakımdan önemlidir.⁸ Nitekim Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925) *Furûk*'tan "lügat ve edebiyatla meşgul kimselere lüzumlu bir eser" şeklinde bahsetmektedir.⁹

- 1 Bursevî'nin hayatıyla ilgili geniş bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 120-125; Ömer Başkan, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Aile Hukukuna İlişkin Ayetleri Yorumu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 2-7; Ali Namalı, *İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay., 2001), 1-114.
- 2 Bursevî şeyhinin ilmi dirayeti hakkında şöyle der: "Daha sonra *et-Tenkîh* şerhine başladı ve bu şerhte *et-Telvîh* ve *et-Tavdîh*'in makâsıdını ilâve açıklama ve faydalı bilgilerle bir araya getirdi. Sadece bu şerh bile tek başına Hz. Şeyh'in faziletini ve ilminin genişliğini göstermeye yeterli bir şahittir. Zira zamanın âlimleri, *et-Telvîh*, *et-Tavdîh* ve *et-Tenkîh* adlarındaki bu üç kitabın, bırakın hâşiye yazmayı veya geniş bir şekilde şerh etmeyi, makâsıdını bile anlayıp idrak etmekten âcizdirler." Bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâl Atpazarı Kutup Osman Efendi Menâkıbı*, çev. Ramazan Muslu, Ali Namalı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 227.
- 3 Benzer bir tespit için bk. Ömer Başkan, "Halkî İrşâd Çabasının Tefsire Yansımış Biçimi: Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ı ve Tefsir Yöntemine Dair Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8 / 2 (Nisan 2008), 130.
- 4 Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 379-380.
- 5 Örnekler için bu çalışmanın "Bursevî'nin Furûk Kaynakları" başlıklı bölümüne bakılabilir.
- 6 Eserleri hakkında bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 121-124; Namalı, *İsmail Hakkı Bursevî*, 162-213.
- 7 Konumuzla doğrudan ilişkisi olmamasına rağmen son yıllarda dikkat çeken bir bilginin paylaşılması Bursevî hakkında yapılacak çalışmalara katkı verecektir: Şöyle ki Bursevî'nin, vahdet-i vücût düşüncesine sahip olduğu ve vaaz kürsülerinde bundan bahsettiği için tepkilere maruz kaldığı bilinmektedir. (Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, 108) Bu noktada konuyla alakalı görüşlerinden tevbe ettiğine dair bir risalesinin görüldüğü şeklinde teyide muhtaç bir rivayet bulunduğunu ifade etmek isteriz. Bkz. Âkîfzâde Abdürrahîm b. İsmâil el-Amâsî, *Kitâbü'l-Mecmû'* (Çorum: Çorum İl Halk Ktp., 27011), 246. Ayrıca bk. Necmi Sarı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbetü'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dergiabant* 9/1, (Mayıs 2021), 18.
- 8 Eser Gazzîzâde (ö. 1247/1832) tarafından ihtisar edilmiş, Ali Enver (ö.?) tarafından Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilerek *Mektep Mecmuası* ve *Hizânetü'l-fünûn* dergilerinde parça parça yayımlanmıştır. Ayrıca Ömer Aydın eseri 2011 senesinde "Kelimeler Arasındaki Farklar Kitâbu'l-Furûq" adıyla günümüz Türkçesine tercüme etmiştir. Eser üzerine yapılan tüm çalışmaların detayları hakkında bk. Mehmet Faruk Çiççi, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Furûk-ı Hakkî Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)* (İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 73-79. İhtisar için bk. Gazzîzâde Abdullatif Efendi, *Muhtasarı Mecma'ı'l-Furûk* (Bursa: İnebey Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gâzi Böl., 1626), 1b-44a.
- 9 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 123.

Bu makale bahsi geçen eseri tanıtmak ve müstakil bir furûk eseri olmadığı halde furûk ilmine hasredilen eserlerle kıyaslandığında kayda değer bir ilm-i furûk kaynağı teşkil ettiği düşüncesini temellendirmek amacıyla kalme alınmıştır. Eserin furûkla ilgili bölümünde kullanılan kaynakların tespit edilerek ilm-i furûk sahasında müracaat edilebilecek yeni kaynaklara dikkat çekilmesi çalışmanın bir diğer hedefidir. Yine bu eser özelinde Bursevî'nin teorik ve pratik anlamda alana katkılarının belirlenmesi makalenin ulaşmak istediği sonuçlar arasındadır.

İki bölüm halinde tanzim edilen makalede birinci bölüm eserin içeriğine tahsis edilmiştir. İkinci bölümde ise *Furûk-ı Hakkî*'nin alana katkıları sadedinde kısaca furûk ilminin tarihî gelişiminden ve furûka dair müstakil eserlerden bahsedilmiş; onun bu eserler arasındaki yerine ve ilm-i furûk açısından değerine temas edilmiştir. Son olarak da Bursevî'nin farkları derlediği kaynaklara yer verilmiştir.

Bahsi geçen tüm bu incelemeler müellif nüshasından istinsah edilen nüshalar temel alınarak yapılan tahkik çalışması üzerinden yapılmıştır.¹⁰ Zira *Furûk-ı Hakkî*'nin matbu nüshasının neredeyse üçte bir oranında eksik olduğu görülmüştür. Örneğin eserin H. 1310 senesinde yapılan taş baskı nüshasında furûk bölümünde yer alan farkların sayısı üç yüz civarında iken bahsi geçen tahkikte bu sayı beş yüz küsurdur. Bu anlamda makâlenin bazı eksik bilgileri tamamlamak suretiyle alana katkı sunacağı da ümit edilmektedir.

1. Furûk-ı Hakkî ve Muhtevâsı

Bu başlık altında eserin ismi ve kaleme alınma nedenlerine dair tespit ve değerlendirilmelere yer verilecek akabinde bölümleri tanıtilerek furûk dışında hangi konulara yer verdiği tasviri bir çerçevede ele alınacaktır. Çalışmada böyle bir başlığın açılması eserin furûk ilmine katkılarının tespiti noktasında sağlıklı değerlendirmelerde bulunabilmemiz adına önemlidir. Zira *Furûk-ı Hakkî* şeklindeki meşhur isim muhtevayı yansıtmadığı gibi eserin furûk ilmine münhasır bir çalışma olduğu şeklindeki yanlış anlaşılmalara da kapı aralamaktadır.

1.1. İsmi, Te'lif Tarihi ve Te'lif Sebebi

Müellif, mukaddimede eserinin ismine ilişkin herhangi bir atf ya da tespite yer vermemiş ancak *Rûhu'l-beyân* adlı tefsirinde sadece bir yerde bu eserden "kezâ fi'l-Furûk"¹¹ şeklinde bahsetmiştir. Mâmâfih, eserin Osmanlı döneminde yapılan taş baskıları *Furûk-ı Hakkî* adıyla yayımlanmıştır.¹² Yine yazma nüshaların kapak kısımlarına *Furûk-ı Hakkî*,¹³ *Ta'rifât-ı İsmâil Hakkî Bursevî*¹⁴ gibi adların yazıldığı vakidir. Bu isimlendirmelerde eserin farklı bölümlerinin dikkate alındığı anlaşıl-

10 Eserden yapılan tüm referanslarda *İsmâil Hakkî Bursevî'nin Furûk-ı Hakkî Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)* isimli doktora tezinde yer verilen tahkikli nüsha esas alınmıştır.

11 İsmâil Hakkî Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Derseadet: Osmâniye Matbaası, 1330/1912), 4/479.

12 Bk. İsmâil Hakkî Bursevî, *Furûk-ı Hakkî* (İstanbul: Şeriket-i Sahâfiye-i Osmâniyye, 1310).

13 Bk. İsmail Hakkî Bursevî, *Furûk-ı Hakkî* (İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp, 6818), 1b.

14 İsmail Hakkî Bursevî, *Furûk-ı Hakkî* (İstanbul: Süleymâniye Ktp., Kasıdecizâde Böl., 660), 1b.

maktadır. Zira eserin ikinci bölümü *Ta'rifât* tarzında, bazı kelimelerin açıklanmasına yönelik bir tür sözlüktür. Lakin furûk bölümünün zikr-i cüz irâde-i kül tarihiyle eserin tamamını niteleyen bir isme dönüştüğü değerlendirilmektedir. Ne var ki bu meşhur isim nedeniyle olsa gerek bazı araştırmacılar eserin tamamen furûk ilmine hasredildiğini düşünmüşlerdir.¹⁵

Bursevî *Furûk-ı Hakkî*'nin sonuna, eserin tamamlandığı tarih olarak 1095/1684 kaydını koymuştur. Ancak eserde 1685 yılında yazılmaya başlanan¹⁶ *Rûhu'l-Beyân* tefsirine "fi tefsîrinâ el-mevsûm bi *Rûhu'l-Beyân*" şeklinde atıflar vardır.¹⁷ Bu durum esere daha sonraki tarihlerde eklemeler yapıldığı ihtimalini akla getirmektedir. Eserin farklı nüshalarının bulunmasının da bu durumla ilişki olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.¹⁸

Malumdur ki her eser, müellifi tarafından bir amaca hizmet etmek üzere kaleme alınır ve bu amaç muhteva ve te'lif yöntemine şekil verir. Dolayısıyla müellifin hedefinin ve hedef kitlesinin tespit edilmesi ortaya konan çalışmanın içeriğinin daha iyi anlaşılması ve eserin konumlandırılmasında önemli bir kıstas olsa gerektir. Bu düşünceden hareketle çalışmamızın bu kısmında *Furûk-ı Hakkî*'nin neden yazıldığı üzerinde durulacaktır:

Eserin birinci kısmının yazım kurallarına, sözlük kısmı olarak niteleyebileceğimiz ikinci bölümünün de medreselerde yaygın olarak okutulan eserlerde geçen bazı ibarelerin mâna ve irâblarına ayrıldığı görülmektedir. Bu ibârelere "hilâfen", "umûmu'l-belvâ", "fe bi'l-harâ", "karnen fe karnen", "le amrî",¹⁹ ve hadislerde geçen "meh meh", "nefsî nefsi", "yâ sabâhâh"²⁰ gibi terkipleri örnek vermek mümkündür. Yine eserin üçüncü bölümünde "haberînin sîdka ve kizbe ihtimali olması", "cümlelerin fâil makâmında gelip gelemeyeceği", "cem'in mertebeleri", "lâmu'l-cins" ve "muzâfın muzâfun ileyhten aldığı on hüküm"²¹ gibi medreselerde mütedâvel olan eserlerde tartışılan bazı konuların işlenmiş olmasını bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bu itibarla Bursevî'nin eseri kurgularken medrese talebelerinin ihtiyaçlarını dikkate aldığını söyleyebiliriz. Zira eserin Tırnovalı Abdüsselâm isimli bir şahıs tarafından yapılan istinsahının kapak kısmına "İsmâil Hakkî'nin öğrencilerin ihtiyaçlarını cem eden bir risalesidir." mealinde düşülen not²² bunu teyit eder niteliktedir. Bursevî de bu maksadını eserin sonunda şöyle ifade etmektedir:

15 Örnek olarak bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 6/606.

16 Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 113.

17 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 21, 26, 37, 83, 161.

18 Örneğin eserin Beyazıt Ktp. 6818 numarada bulunan nüshasıyla Milli Ktp. 458 numarada bulunan nüshası arasında belirgin farklar vardır. Hatta müstensih eserin önemli bir kısmını muhtemelen daha sonra bulunduğu tam bir nüshadan faydalanarak hâmiş kısmında tamamlamaya çalışmıştır. Diğer yandan eserin taş baskılarında da Beyazıt nüshasına kıyasla çok sayıda başlık eksiktir.

19 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 82, 128, 132, 139, 160.

20 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 175, 179, 190.

21 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 199, 200, 202, 203.

22 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî* (İstanbul: Süleymâniye Ktp., Fâtih Böl., 5349/1), 1b-75b.

*Ân kes kê yek eser mand ezuy der in âlem / Bâkî bemand nameş kê tenes fenâ şod,
Hakkî! Çün in risâle berâye tullâb / Umîde men ez îşân âhir yek dua şod.
(Bir kimse ki dünyada bir eser bırakır / Bedeni yok olsa da adı bâkî kalır,
Hakkî! İş bu risâle talebe içindir / Onlardan beklediğim sadece duadır.)²³*

Diğer taraftan müellifin bazı kaynaklardan alıntı yaparken detay vermesi dikkat çekmektedir. Örneğin birkaç sefer alıntı yapmasına rağmen “Üçüncü Murat devrinde Halep müftülüğü vazifesini yürüten Derviş Ali’nin *Meşârik şerhi*”²⁴ şeklinde bir eseri tafsilatıyla tanıtması Bursevî’nin unutulmak üzere olan bazı eserleri gündeme getirmeye çalıştığı izlenimini uyandırmaktadır. Mukaddimede kaybolan ilimleri tekrar etmeye başladığına ve “Sebe’nin kabileleri” gibi dağılmış kaynakları eline alma hevesinin içine doğmasının akabinde eseri yazdığına vurgu yapması bu düşüncüyü desteklemektedir.²⁵ Bu nedenle müellifin unutulmuş eserleri gündeme getirme arzusunun tâlî bir te’lif sebebi olduğunu düşünmek mümkündür.

1.2. Bölümleri

Eser bir mukaddimenin ardından birbirinden bağımsız dört bâb şeklinde tertip edilmiştir. Mukaddimede müellif ilk olarak gençliğini ilim öğrenme uğruna hocalarına gidip gelmekle geçirdiğinden ve dünyaya tamah etmediğinden bahsettikten sonra sözü şeyhi Osman Fazlî Atpazârî ile yolunun kesişmesine getirmekte ve ondan övgü ve hürmetle bahsetmektedir. Akabinde başına gelen sıkıntıları dile getiren Bursevî bunları bir imtihan olarak telakki eder. Ona göre bu tür dertler eslâfın da nefis tezkiyesi mahiyetinde yaşadığı durumlardır. Bursevî bundan sonra ahhâb ve ihvandandır ayrılarak muhtelif beldelerde ikamet ederken içinde unutulmuş ilimleri tekrar edip elinin ulaştığı değerli eserleri gözden geçirme ihtiyakının hâsıl olduğundan ve (bir eser yazıp onu) şeyhinin oğlu Seyyid Mehmed Emin Efendî’ye (ö. 1119/1707-1708)²⁶ ithâf etme düşüncesinden bahsetmiştir.²⁷

Mukaddimeden sonra, eserin yazım kurallarına hasredilmiş “er-rüsûm” bölümü başlamaktadır. Burada kısaca Arap yazısının gelişiminden bahseden²⁸ Bursevî

23 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 350. Şiirin transkripsiyon ve tercümesinde yardımını esirgemeyen Cumalî Baylu’ya teşekkür ederim.

24 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 301.

25 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 2.

26 Bursevî, onun sekiz yaşında hafız olduğundan; sarf, nahiv, mantık, münâzara, belâgat, usûl, fıkıh ve tefsîr gibi ilimleri on beş yaşına kadar bitirdiğinden ve ilme olan kabiliyetinden övgüyle bahseder. Bk. Bursevî, *Tamâmü’l-feyz*, 229.

27 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 2. Görüldüğü üzere mukaddime Bursevî’nin şeyhine olan sevgi, saygı ve özlemini dile getirdiği ve bunu da eseri onun oğluna ithâf etmek suretiyle göstermeye çalıştığı bir girizgâhtır.

28 Müellifin burada aktardığına göre Allah Teâlâ’nın talimi sayesinde kalemle ilk yazan kişi İdris peygamberdir. Arap hattının aslı Kûfî yazı olup noktalama ve harekeleme işlemleri yazıya ilerleyen süreçte eklenmiştir. Nesih tabir edilen yazının oluşması ve gelişerek son şeklini almasında Abbâsî veziri İbn Mukle’nin (ö. 328/940) önemli bir rolü olmuştur. Sonra İbnü’l-Bevvâb (ö. 413/1022) ve Yâkût el-Musta’simî (ö. 698/1299) gibi âlimler İbn Mukle’nin çalışmasını geliştirerek Arap hattının son şeklini oluşturmuşlardır. Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 3.

Arapça'da 'salât', 'zekât', 'ibn', 'kâil', 'külle mâ', 'innemâ' vb. kelimelerin nasıl yazıldığı muhtelif kaynaklardan yaptığı nakillerle aktarmaktadır.²⁹ Yine bu bâbta hadis yazımında dikkat edilecek hususlarla ilgili de bir başlık bulunmaktadır ancak bu bahis *Furûk*'un tüm nüshalarında mevcut değildir.³⁰

Eserin "el-kelimât el-müfrede" başlıklı ikinci bölümü sözlük tarzında yazılmıştır. Bu kısımda bazısı iştikak ve i'râb açısından, bazısı da içerdiği birtakım nükte ve latifeler sebebiyle derlenen dört yüz elli beş kelime ve terkiib istifadeyi kolaylaştırmak amacıyla alfabetik bir tertiple sunulmuştur.³¹ Bahsi geçen kelime ve terkiplerin bazen bir lugattan, bazen bir siyer kaynağından, bazen bir tefsirden bazen de bir fıkıh kitabından aktarılan bilgilerle detaylandırıldığı görülmektedir. Dolayısıyla müellifin elindeki kaynakları kullanarak küçük bir ulûm-i İslâmiye luyatı oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Müellif, incelediği kelimenin âit olduğu ilim dalının kaynaklarına müracaat etme hususunda titizdir. Örneğin hadîs-i şeriflerde geçen kelimelerin ele alındığı noktalarda genellikle Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derârî*³² ve İbn Melek'in *Mebârîku'l-ehzâr fi şerhi Meşâriku'l-envâr*³³ isimli şerhlerine mürâcât etmiştir. Kelâmî yönü üzerinde durulan 'hayr' kelimesinde ise Ramazan Efendi'ye (ö. 1025/1616) âit *Akâid Hâşiyesi*'ne müracaat etmesi bu meyanda verilecek örneklerdendir.³⁴ Buradan anlaşılacağı üzere Bursevî ele aldığı konular hakkında daha ziyade ulemânın görüşlerini aktarmaktadır. Bunu yaparken de herhangi bir bağlantı cümlesi kullanmak yerine doğrudan alıntılama yöntemini tercih etmektedir. Bu usul sadece ikinci bölüme mahsus değildir. Bilâkis eserin kâhîr ekseriyeti bu şekildedir.³⁵

29 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 4-13. Mezkûr bâbtan şu pasajının aktarılması fikir vermesi bakımından faydalı olacaktır: "Elif harfi özel isimlerden ya da künye ve lakaplardan ikisi arasında geldiğinde, ibn kelimesiyle oluşan sıfatla diğer kelime arasında bir bağ olduğu ve ibn kelimesi o kelimenin bir cüzü haline geldiği için hafzedilir. مُحَمَّدُ عثمان بنُ örneğinde tenvinin ibn kelimesinden önce gelen isimden hafzedilmesinin altında yatan neden de budur. عليلك gibi mürekkep özel isimlerde ilk isimden tenvinin hafzedilmesinde de mantık aynıdır." Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 7.

30 Eserin Beyazıt Ktp. 6818, 3b varağındaki not böyledir. Matbu nüshalarda da bu bölüm yoktur.

31 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 17.

32 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 27, 149, 152.

33 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 140, 144, 145.

34 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 85.

35 Nakledeceğimiz şu metin bunun en güzel örneklerindedir: "Lâ cerame" gerçekten (hakkan) anlamında te'kid ve tahkik içindir. Zira isim cümlesi "mâ'nın cevabı olarak gelmez. Ferrâ dedi ki: "Lâ cerame" aslında "lâ bûdde" ve "lâ mahâlete" anlamındadır. Bu anlamda çok kullanılmak suretiyle zamanla kasef ifade eder hale geldi ve "gerçekten" mânâsı kazandı. Bu yüzden cevâbında kasefde olduğu gibi "lâm" kullanılır oldu. "Lâ cerâme le ef'alenne / yemin olsun ki-gerçekten yapacağım" örneğinde olduğu gibi... Şerîf'in *el-Miftâh* şerhinde ve diğer kaynaklarda böyledir. İbn Kemâl dedi ki: Halil ve Sibeveyhî'nin görüşüne göre "lâ cerame" "lâ" ve "cerame"den mürekkeptir. "Gerçekten" anlamına gelir. Bundan sonra gelen kelime ise fâil makamında merfûdur. Kisâî dedi ki: Bunun anlamı "menetmek yok", "engel yok" demektir. "Cerame" "lâ"nın ismidir ve fetha üzere mebnîdir. Mevlâ Ebu's-Su'ûd Hûd Sûresi'nde {الْآخِرَةُ هُمْ الْأَخْسَرُونَ} âyeti hakkında dedi ki: "Burada üç vecih vardır. Birincisi: "lâ" kendisinden önce gelen ibare için nâfiye konumundadır. "Cerame" ise "gerçekleşti/hak oldu" anlamında fiildir. "Enne" ile başlayan cümle ise onun fâilidir. Mâna: "Bu fiil onlara engel olmaz. Onların âhirette en çok hüsrana uğrayanlar olacakları gerçektir." şeklindedir. Bu, Sibeveyhî'nin görüşüdür. İkinci vecihe göre "cerame" "kesebe" anlamındadır. Ardından gelen ifade onun mef'ûlü olur. Fâili ise sözün delâlet ettiği şeydir.

Eserin “fevâid” isimli üçüncü bölümünde çoğunluğu dil ve edebiyatla alâkalı seksen altı fâide bulunmaktadır. Bursevî eserinin ikinci bölümünde “fâide” kelimesini “bir bilgi ya da maldan -ondan yeni bir şey türetmek anlamında- hâsıl olan şey” şeklinde tarif etmiş, örne göre ise bu kelimenin “bir işten kaynaklı maslahat” anlamına geldiğinden bahsetmiştir.³⁶ Bu anlamda müellifin fevâid bölümünü, ilgi çekici ve okuyana yararlı olacak bazı malumâtı derlemek maksadıyla tertip ettiği düşünülmektedir.

Bu bölümde gelen ilk fâide nahiv ve sarf ilimlerini ilk tesis edenler, onların tabakaları ve daha sonra Basriyyûn ve Kûfiyyûn olarak ayrılmaları hakkındadır.³⁷ Burada müellifin -her ne kadar Hâlid b. Abdullah el-Ezherî (ö. 905/1499)’nin verdiği bilgileri paylaşmış olsa da- nahvi vaz’edenin hakikatte Allah Teâla olduğu ve bu ilmi Ebu’l-Esved ed-Düelî’nin (ö. 69/688) Hz. Ali’den aldığı şeklindeki görüşlere katıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müellifin bugün Bağdât, Mısır ve Endülüs gibi coğrafyalara isnad edilen dil ekollerini dikkate almadığını, ekol olarak sadece Basriyyûn ve Kûfiyyûn’a itibar ettiğini söylemek mümkündür.

Bursevî, şerh ve haşiyelerde tartışma mevzuu olan bazı konulara da yer vermiştir. Örneğin Lütfullâh el-Keydânî’nin (ö. 750/1359?) “el-Bâbu’l-evvel fi’l-ferâiz” ifadesindeki harf-i cerrin mânası,³⁸ yine fakihlerin “Bu meselelere isnâ aşeriyye meseleleri denir.” sözlerindeki “isnâ aşeriyye” kullanımının sahihliğine dair değerlendirmeler bu kabildendir.³⁹

Bu bölümde ihtisâs ve tazmîn gibi temel gramer konularına dair tartışmalar bulunduğu gibi “muzâfın muzâfun ileyhten aldığı özellikler” ya da “fâ-i cezâiyyenin ameli” tarzında tâlî gramer konularına da rastlanmaktadır. Diğer yandan “Sen benim için Musâ’nın yanındaki Hârûn gibisin.” ve “Âlimler dışında tüm insanlar ölüdür.” hadis-i şeriflerinin lafızları hakkında yapılan gramatik tartışmalar da dikkat çekmektedir.⁴⁰

Bu bâbda Bursevî’nin izlediği metoda biraz daha somut bir çerçeve kazandırılmak adına şöyle bir örnek alıntı aktarılabilir:

“İstedelle fiili delil sabit olup iddia ğayr-ı sâbit olduğunda kullanılır. Delil ve iddianın sübutu halinde ise “kâlû” denir. Delilin sabit bir iddia ile var olduğu durumlarda ise “lenâ” kullanılır. Bil ki soru güçlü olduğunda “li kâilin”, orta kuvvette olduğunda “fe in külte”, zayıf olduğunda “fe innehû kile”, çok zayıf olduğunda ise “lâ yukâlu” denilir. Bu ifadeleri (ulemâ) böyle tefrik etmiştir.”⁴¹

Yani cümle: “Bu onların hüsrânını kesbetti”, yani “Bundan hâsıl olan şey ancak onların hüsrânlarının zuhûrudur.” şeklindedir. Üçüncü görüş ise “lâ cerame”nin “lâ bûdde” anlamına geldiği ve buna göre âyetin mânasının “Onların âhirette en çok hüsrana uğrayanlar olmalarından kaçış yoktur.” olduğudur. ‘Alâ külli hâl mâna: “Onlar tüm hüsrana uğrayanlardan daha çok hüsrana uğrayanlardır.” şeklindedir.” Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 156-157.

36 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 132.

37 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 198.

38 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 218.

39 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 225-226.

40 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 226, 205, 205, 204.

41 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 207.

Burada, müellifin İslâmî ilimlere dair kaynaklarda geçen tartışmalarda kullanılan ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair ayrıntılara yer verdiği görülmektedir. Bu anlamda eserin ilim ehli için kılavuz niteliğinde bilgiler ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Daha net bir ifadeyle müellif burada Arapça yazılmış bir İslâmî ilimler kaynağındaki tartışmaların tahlil usulünü öğretmeye çalışmaktadır.

Eser, adını, müellifin "el-furûku'l-müfide min fûnûnin şettâ/ farklı ilimlere dâir faydalı farklar" şeklinde başlıkladığı son bâbtan almıştır. Bu tür farkları inceleyen ilim dalına Arap dilinde el-furûk el-lugaviyye denilmektedir.⁴² Bu bölümde beş yüz yirmi üç başlık mevcuttur. Ancak bu başlıkların yirmi dördünde üç, beşinde dört ve ikisinde de beşli kelime grupları ele alınmış hatta başlıklardan birinde kâfir, münâfık, mürted, müşrik, kitâbî, dehrî ve zındık şeklinde yedi kelime arasındaki farktan bahsedilmiştir.⁴³ Dolayısıyla bölümde işlenen kelime sayısı başlık sayısından çok daha fazladır. Bunun yanında eserde zaman zaman bazı cümleler ve terkipler arasındaki farklara değinildiği de görülmektedir. "Seeltühû 'aniş-şey'i" ve "seeltühû eş-şey'e", "ente lâ tezkibu" ve "lâ tezkibu ente"⁴⁴ cümleleri arasındaki farklar bu kabildendir. Bu bölüm daha sonra detaylı bir şekilde incelenecektir.⁴⁵

2. Furûk İlmi ve Eserin Furûk İlmi Açısından Değeri

2.1. Furûk İlminin Kısa Tarihi

Furûk'a dair eserler ilk olarak insan ve diğer canlıların fiil ve uzuvlarına işaret eden kelimelerin kullanımlarındaki farklara dikkat çekmek üzere kaleme alınmıştır. Bunların en bâriz örneği Asma'î'nin (ö. 216/831) *Kitâbu'l-fark* adlı eseridir.⁴⁶ Bu tarz eserler daha sonra yerini aynı anlam için kullanılan kelimelerin vaz' itibariyle farklı mânaları olduğunu göstermek amacıyla yazılan eserlere bırakmıştır. Dolayısıyla bu noktada Arap dilinde her bir kelimenin mâna itibariyle diğerinden farklı olduğu iddiası ortaya atılmış olmaktadır. Süyûtî (ö. 911/1505) *el-Müzhir* adlı eserinin yirmi yedinci bâbını bunu savunan furûk ve bunun karşısında duran terâdüf taraftarları⁴⁷ arasındaki tartışmalara tahsis etmiştir.⁴⁸

42 Bk. Hulûsi Kılıç, "Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/ 222-223.

43 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 326.

44 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 288, 277.

45 Bölümün karakterini iyi yansıttığını düşündüğümüz bir pasaj şu şekildedir: "Tövbe ve inâbe arasındaki fark şöyledir: Tövbe günahattan itaata dönmektir. İnâbe ise itaatten kendisine itaat edilene yönelmektir. Şeyh Osman el-Mağribî dedi ki: İnâbe tövbeden daha üstündür. Çünkü tövbe eden benliğinin bir kısmıyla dönünce tâib olarak tesmiye edilir ama münîb olmaz. Münîb olması için rabbine tüm benliğiyle yönelmesi ve tüm muhalif davranışlardan uzaklaşması gerekir. *Hâlisatü'l-Hakâik*'te böyle geçer." Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 307.

46 Eserde insan ayağı için 'ricl-kadem', at için 'hâfir', küçük ve büyük baş hayvanlar için 'zılf', yine insanı durdurmak için 'me'h', deveyi durdurmak için ise 'hec hec' kelimelerinin kullanıldığı şeklinde ayrıntılara değinilmiştir. Bk. *Risâletân fi'l-luğa li Ebî Saîd el-Asma'î*, thk. Sabih Temimî (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1413/1992), 64, 107.

47 Terâdüf ve furûk hakkında geniş için bilgi için bk. Ömer Kara, *Kurân'ın Anlaşılmasında Yakın Anlamlılık ve Nüans Râğib el-İsfahânî Örneği* (Van: Bilge Adamlar, 2009), 55-80; Galip Yavuz, "Eşanlamlılık ve Kur'an Bağlamı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2000), 123-132.

48 Abdurrahman Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ih*, haz. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ vd. (Beirut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Fikriyye, ts.), 1/402-414.

Furûk taraftarlarına göre bir varlık için vaz'olunduğu düşünülen iki kelimedenden biri onun ismidir, diğeri ise onun sıfatıdır. İnsana nâtık denilmesi bunun örneğidir. Ya da eş anlamlı olduğu iddia edilen iki isim nitelenen varlığa ait farklı sıfatlardır. Münşî ve kâtip kelimelerinde bu görülmektedir.⁴⁹ Bununla birlikte furûk taraftarları Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004) ve Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1009) örneklerinde olduğu gibi bahsi geçen kelimelerin birbiri yerine kullanılmayacağını söylemezler. Onlar sadece bu iki kelimedenden her birinde diğeri olmayan farklı bir mâna olduğunu iddia etmektedirler.⁵⁰ Bu düşüncenin kökeninde, Allâh Teâlâ'nın dilin vâzî' olduğu fikri yatmaktadır. Çünkü isim bir varlığa işaret yoluyla delâlet eder. Ve bir şeye bir kez işaret edildiğinde o şey anlaşılır. Dolayısıyla aynı şeye ikinci ya da üçüncü kez işaret etmek mantıklı olmaz. Bu, hikmet sahibi olanın yapacağı bir iş değildir. Dili vaz'eden Allah Teâla bundan münezzehtir. 'Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) çok açık bir şekilde ifade ettiği bu düşünce konunun itikâdi bir kökenle de ilişkisi olduğunun göstergesi olarak değerlendirilebilir.⁵¹ Ancak bu durum teradüf taraftarlarının dilin vâzî'nin Allâh Teâlâ olmadığını iddia ettikleri anlamına gelmemektedir. Mamafih onların bir varlığa işaret etmek için birden çok ismin vaz'edilmesini hikmete muğâyir bir durum olarak nitelemediklerini düşünmek imkân dâhilindedir.

Furûk taraftarlarına göre dilde aslanan ihtisardır. Bu sebeple bir müsemmânın birden çok hatta yüzlerce isminin olması ihtisar anlayışına muhaliftir. Onlara göre müterâdif olduğu söylenen kelimelerin birbirine vâv harfiyle atfedilmesi aradaki muğayeretin bariz göstergesidir. Ayrıca sözlüklerde gelen kelimelerin mânalarındaki nüansları bilmiyor olmamız bunları kullanan Araplar'ın da bilmedikleri anlamına gelmemektedir.⁵² Enbârî (ö. 328/940) *Kitâbü'l-Ezdâd*'da dil âlimi İbnü'l-A'râbî'den (ö. 231/846) buna benzer görüşler nakletmiştir.⁵³ Sa'leb (ö. 291/904) ve İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) gibi âlimler bahsi geçen furûk düşüncesine sahip dilcilerden bazılarıdır.⁵⁴

Furûk ilminin önemli teorisyenlerinden biri olan 'Askerî iki kelimenin farklı anlamlar için vaz'olunduğunu anlamanın yöntemi sadedinde bir takım öneriler sunmaktadır. Buna göre kelimelerin ilim ehli tarafından muhtelif anlamlar için kullanılması farkların tespitinde gözetilecek metodlardan biridir. Örneğin "marifet" bilmek yanında temyiz mânasını da ihtiva ederken "ilim" kelimesinde bu mâna yoktur. "Hilm" ve "imhâl" kelimelerinde görülen birincinin sadece güzel, ikincinin ise hem güzel hem de kötü olabilmesi gibi sıfatlar da kelimeleri tefrik için bir ipu-

49 Muhammed b. Abdurrahmân b. Sâlih eş-Şâyi', *el-Furûku'l-lugaviyye ve eserühâ fi tefsiri'l-Kur'ân*, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1414/1993, 82-83.

50 Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Beyrut: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.), 22, 25; Şâyi', *el-Furûku'l-lugaviyye*, 82-83.

51 Benzer bir görüş için bk. Soner Gündüzöz, *Arapça'nın Söz Varlığı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 241.

52 Şâyi', *el-Furûku'l-lugaviyye*, 84, 85, 86.

53 Muhammed b. Kâsım el-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1407/1987), 7-8.

54 Şâyi', *el-Furûku'l-lugaviyye*, 88.

cludur. "Müzâh"ın şaka yapılan kimseyi tahkir amacı gütmeyen "istihzâ"nın böyle bir netice doğurması da kelimelerin farkını tespit noktasında fiilin sonucunu itibara almanın bir yöntem olduğunu gösterir. İki fiilin kendisiyle müteaddî kılındığı cer harfinin ayrı olması yine iki kelimenin zıtlarının farklı kelimeler olması aradaki farkı tespit etme yollarındandır. Ayrıca kelimelerin türedikleri köklerin anlam farklılıkları ve kelimelerin sîgalarındaki farklar da bu kelime çiftleri arasındaki nüansın tespitinde dikkat edilecek hususlardır.⁵⁵

Furûk'un zıddı olan terâdüf kısaca: "Muhtelif lafızların tek bir mânâyı ifade etmesidir."⁵⁶ Buna göre müterâdifi: "Ayrı ayrı kullanıldıkları takdirde bir anlam ortaklığı içinde aynı mânaya gelen, kökleri farklı iki kelimedenden her biri" şeklinde tanımlamak mümkündür.⁵⁷ Terâdüf taraftarlarına göre farklı kelimelerin aynı anlama geldiği gerçeğinin tartışılmasına bile gerek yoktur. Bür-kamh ve beşer-insân gibi kelimelerin varlığı ortadadır. Bunları kullananlar furûk taraftarlarının iddia ettiği gibi "insan"da nisyan, "beşer"de de ilk yaratılış mefhumunu dikkate almamaktadırlar. Diğer yandan bir anlama işaret eden başka kelimelerin olması halinde bizim ifade gücümüz kısıtlanacak, bir şeyi tarif etmemiz mümkün olmayacaktır.⁵⁸ Kutrub (ö. 210/825), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Asma'î ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi dilciler terâdüf düşüncesini savunulardan bazılarıdır.⁵⁹

Her ne kadar furûk taraftarları her bir kelimenin ayrı bir nesneye işaret ettiğini söyleseler de gelinen noktada Arapça'da eş anlamlılığın varlığını kabul etmeyi gerektiren birtakım sebepler ortaya çıkmıştır. Farklı lehçelere ait kelimelerin Kureyş lehçesinde birleşmesi, kullanılmayan kelimelerin sözlüklere alınması, bir nesneye ait bir niteliğin kesret-i isti'mal ile o nesnenin ismi haline gelmesi ve daha önce ince farklarla birbirinden ayrılan kelimelerin zamanla anlam değişimine uğrayarak aynı anlamda kullanılması gibi sebepler bunlardandır.⁶⁰ Ancak ifade etmemiz gerekir ki terâdüfün varlığının kabul edilmesi gerektiği noktasında ortaya konan bu sebepler üzerinde düşünüldüğünde bunların zımnen furûk taraftarlarının tezlerini desteklediği görülmektedir.

2.2. Furûka Dair Müstakil Eserler ve *Furûk-ı Hakkî'nin Alana Katkıları*

Bu başlık altında prensip olarak furûku benimsemiş olsun ya da olmasın kelimeler arasındaki farkları inceleyen çalışmalara değinilecek akabinde de *Furûk-ı Hakkî'nin* bu literatüre katkılarına dair düşünce ve tespitler dile getirilecektir. Zira *Furûk-ı Hakkî'nin* alana ne sunduğunu tam anlamıyla görebilmek adına onun diğer furûk kaynaklarıyla hangi açıdan benzeştiğinin ve hangi noktalarda onlardan

55 'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 22-28.

56 Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye*, 29.

57 Ali el-Cârim, "Terâduf", *MMLAM*, 1 (Kâhire: 1353/1934), 304'ten naklen Gündüzöz, *Arapça'nın Söz Varlığı*, 240.

58 Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye*, 40,43.

59 Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye*, 46.

60 Bk. Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye*, 60-69; Gündüzöz, *Arapça'nın Söz Varlığı*, 242-244. Furûk teorisi hakkında daha detaylı ve geniş değerlendirmeler için bk. Kara, *Kurân'ın Anlaşılmasında Yakın Anlamlılık*, 62-82.

ayrıldığıının tespit edilmesi daha isabetli kanaatlere ulaşılmasını sağlayacaktır. Bu anlamda furûkla alakalı eserlerde bu ilmin teorik boyutunun ele alınıp alınmadığı, müelliflerin furûk ya da terâdüf noktasında nerede durduğu, eserlerde ne kadar farka işaret edildiği, bunlar arasında ıstılâhi farkların bulunup bulunmadığı ve kullanılan kaynakların neler olduğu gibi birçok konuda *Furûk-ı Hakkî*'nin alana katkısının bu başlıkta verilen bilgilere kıyasla ortaya konulabileceği düşünülmektedir. Bu eserlerden bazılarının henüz yazma halinde olduğu ve üzerinde çalışılmadığı da göz önüne alındığında burada verilecek olan ayrıntıların çalışmamız için gerekli olduğu mülahaza edilmiştir.

2.2.1. Furûka Dair Müstakil Eserler

Furûk alanında yazıldığı tespit edilen en eski eser Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *el-Furûk ve men 'u't-terâdüf'üdür*. Yüz elli altı kelime çifti arasındaki farkın ele alındığı eserde⁶¹ müellifin sûfi karekterinin etkisini, farklarını işlediği kelimelerin kâhir ekseriyetinin müdârât-müdâhene, gadap-hamiyyet, mehâbet-tekebbür, ferâset-zan ve havf-cübñ gibi tasavvufî kavramlardan oluşmasından anlamak mümkündür. Bu çerçevede eserin tasavvuf içerikli kelimelerin nüansları noktasında önemli bir kaynak olduğunu ve bu yönüyle *Furûk-ı Hakkî* ile benzeştiğini söylemek mümkündür.

Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *el-Furûku'l-luğaviyye'si* furûk ilminin temel teorisini ortaya koyması yönüyle alanın en önemli çalışmalarından biridir. Nitekim bir önceki başlıkta da dile getirildiği üzere o, eserinin hemen başında furûk ilminin teorik boyutuna işaret etmiş, bir iddia ortaya koymuş ve bu iddiasını geçerli kılacak olan tahkikin nasıl yapılması gerektiği noktasında yol göstermiştir.⁶² İşaret ettiği farklar sadedinde Belhî (ö.?), Ebû Hâşim (ö.?), Şafî'î (ö. 204/820), Ebû Bekr ez-Zübeyrî (ö.?) gibi şahısları referans veren⁶³ müellifin temel kaynaklarının âyetler ve şiirler olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴ Fakihlerin kullandıkları ıstılahlara da ayrı bir önem atfeden 'Askerî farz-vücüb, helâl-mübâh, nâfile-nedb, sünnet-nâfile, sünnet-âdet, yecüzü-yüczü, merdüd-fâsîd ve hasen-mübâh gibi kelimelere de eserde yer vermiştir.⁶⁵ Diğer yandan eserde farklı ilim dallarında kullanılan küfür-şirk, hurûc-fisk, istiğfâr-tevbe, 'ivaz-bedel, 'ucb-kibr, ba's-irsâl, ba's-nüşûr ve rasûl-nebî gibi birçok kavrama tesadüf edilmektedir.⁶⁶ Buna göre eser aynı zamanda önemli bir ıstılâhî farklar kaynağıdır. Ancak furûk teorisini

61 Ebû Abdullah Muhammed b. Alî el-Hakîm et-Tirmizî, *el-Furûk ve men 'u't-terâdüf*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Cüyûşî (Kâhire: en-Nehâr, 1419/1998), 61. Müellif mukaddimedeki kelimeler arasındaki farkları o fiili kullanan kişinin ahlâki durumuyla irtibatlandırmaktadır. Ona göre kişiye kalb-i selim galib geliyorsa fiil o minvalde, nefis-i sakîm galip geliyorsa da yine o doğrultuda bir anlama sahip olacak ve bu nedenle zâhirde bu fiillere işaret eden kelimeler aynı görünse de bâtin itibarıyla farklı mefhumlara karşılık gelecektir.

62 'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 21-28.

63 'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 77-78, 92.

64 Bk. 'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 71, 72, 76, 79, 81, 87, 88, 94, 95, 190, 194, 200.

65 'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 222-228.

66 'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 230, 235, 237, 248, 268.

Allâh Teâlâ'nın dilin vâzı'ı olduğu ve bir nesneye birden çok isimle işaret edilmesinin hikmetle bağdaşmayacağı tezi üzerine kuran 'Askerî'nin⁶⁷ eserine, zaman içinde ulemânın istilâhî vaz' yoluyla ihdas ettiği terimler arasındaki farkları alması ilginçtir.

Bu eserden yaklaşık altı asır kadar sonra Nûrettin el-Cezâirî'nin (ö. 1112/1701) Arap dili âlimlerinin her alanda nitelikli eserler ortaya koymalarına rağmen kelimeler arasındaki anlam farklılıklarını ihmal ettikleri düşüncesiyle⁶⁸ *Furûku'l-luğât fi't-temyizi beyne mefâdi'l-kelimât* adlı eserini kaleme aldığı görülür.⁶⁹ Bursevî'den farklı olarak kelimelerin alfabetik sıralandığı eserde üç yüze yakın farka yer verilmiş sonra yine kelimeler arasındaki nüanslara işaret edilen fasıllar açılmıştır.

Cezâirî, Bursevî kadar kaynak kullanmamakla birlikte 'Askerî, Beydâvî (ö. 685/1286), Tabersî (ö. 548/1154), Şeyh Bahâî (ö. 1031/1622), Nizâmüddîn en-Neysâbüri (ö. 730/1329), Şumunnî (ö. ö. 872/1468), Harîrî (ö. 516/1122) ve Zemaşşerî (ö. 538/1144) gibi âlimlerden istifade etmiştir.⁷⁰ Ancak eserin temel kaynaklarının Tabersî ve Râgıb el-İsfahânî (ö.?) olduğu görülmektedir.⁷¹ Bu açıdan eserin bazı Şia kaynaklarında geçen farklara ulaşma noktasında önemli bir kaynak olduğunu söylemek mümkündür. Diğer yandan bazı kelimelerin müteradif olduğu düşüncesine itiraz etmeyen müellifin⁷² bu konuda Bursevî'yle aynı tutumu sergilediği görülmektedir.

Bursevî'ye yakın tarihlerde yaşadığını tahmin ettiğimiz el-Hâc İsmâil en-Nâsîh el-Mudurnî'nin *Fâriku'l-müferrakât Fâiku'l-Müdakkakât*⁷³ iki yüz altmış civarında kelime çifti arasındaki farka yer vermektedir. Çalışmada ilm-i furûkun teorik yönü hakkında herhangi bir yoruma rastlanmamaktadır. Birçok âlimden iktibasların görüldüğü eserde Şeyhzâde (ö. 950/1543) Hasan Çelebi (ö. 891/1486), Surûrî (ö. 969/1562) ve İbn Kemâl (ö. 940/1534) gibi Osmanlı âlimlerden yapılan nakiller dikkat çekmektedir.⁷⁴ Bu açıdan gerek bu eserin gerekse bir diğer Osmanlı âlimi olan Nazîrâ İbrâhim el-Gülşenî'nin (ö. 1188/1774) iki yüzden fazla farka işaret eden ve benzer özelliklere sahip olan el-*Furûk* adlı eserinin⁷⁵ Osmanlı furûk literatürü ve kaynakları noktasında *Furûk-ı Hakkî* gibi önemli bir yere sahip olduğu ifade edilmelidir. Ayrıca alfabetik olarak hazırlanmış olmaları yönüyle bu iki eser

67 'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, 22.

68 Nureddin b. Ni'metüllâh el-Huseynî el-Cezâirî, *Furûku'l-luğât fi't-temyizi beyne mefâdi'l-kelimât* (Tahran: Kütüphanê-i Meclis-i Şûray-ı Millî, 85747/12305, 2a.

69 Müellifin 'Askerî'nin *Furûk*'undan alıntı yapmasına rağmen mukaddimede bu alanda daha önce eser yazılmadığını söylemesi garip bir durumdur. Bkz. Cezâirî, *Furûku'l-luğât*, 13b, 2b.

70 Cezâirî, *Furûku'l-luğât*, 13b, 42a, 17b, 20b, 25b, 26b, 28b, 40b, 15a, 30a.

71 Bk. Cezâirî, *Furûku'l-luğât*, 16b, 17a, 18b, 14a, 20b, 15a, 32a, 26b, 36a, 37b, 48b, 49a, 50b, 51a.

72 Cezâirî, *Furûku'l-luğât*, 24b, 40b.

73 Mudurnî, el-Hâc İsmâil en-Nâsîh, *Fârikul-Müferrakât Fâiku'l-Müdakkakât* (Konya: Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Ktp. Koleksiyonu, 1335/2) 9a-24a.

74 Mudurnî, *Fârikul-Müferrakât* (Burdur İl Halk Ktp. Koleksiyonu, 1335/2), 12a, 12b, 13b, 14a, 15b, 16b, 17b.

75 Bu eseri evindeki şahsi kitaplığında bulunduran Ekrem Köker Bey'e ve eseri bize ulaştıran Dr. Mehmet Tabakoğlu'na teşekkür ederiz.

Furûk-ı Hakkî'ye kıyasla daha kullanışlıdır. Osmanlı dönemi Furûk çalışmaları sadedinde Ömer b. Ali el-İspirî'nin (ö. 1202/1788) *er-Risâletü'l-Hamdiyye* adlı küçük risalesi de dikkate alınmalıdır.⁷⁶

Bu literatür içerisinde Ali Ekber en-Necefi'nin (1318-1900-1901) *et-Tuhfetü'n-Nizâmiyye fî'l-furûki'l-İstîlâhiyye* adlı eserini ayrı bir yere koymak gerekmektedir. Çünkü o eserin adından da anlaşıldığı üzere el-furûku'l-İstîlâhiyye ve el-furûku'l-lugaviyye şeklinde net bir ayrıma gitmiştir.⁷⁷ Üç yüz elli civarında farktan müteşekkil olan bu eser el-furûku'l-İstîlâhiyye alanında, özellikle de Arap dili terimlerine dair farklar açısından oldukça zengindir. Zira eserde ibdâl-i'lâl, ihtisâs-nidâ, iz-izâ-haysü, izâ-küllemâ-metâmâ, izâ-metâ ve iğrâ-tahzîr⁷⁸ gibi birçok edat ve gramer terimi arasındaki fark ele alınmıştır. Eserin diğer ilimlerin İstîlâhlarına dair ihtiva ettiği farklar da az değildir.

Necefi'nin bu eserde takip ettiği kaynaklara atıf usulü Bursevî'nin usulüyle hemen hemen aynıdır. Zira Necefi de kaynaklarını “zekerahû İbn Hişâm”, “an Ebî Hayyân” ve “zekerahû el-Muhakkik eş-Şerîf” şeklinde vermektedir.⁷⁹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla literatür içerisinde en fazla fark içeren eser 1639 madde ile Henrikus Lammens el-Yesû'î'nin (ö. 1862/1937) *Ferâidü'l-lüga'sıdır*. Lammens her ne kadar eserde müterâdif kelimeleri ele aldığını ifade etse de prensip olarak temelde furûku savunmakta; dilde tam bir terâdüfün söz konusu olamayacağını, kelimelerin detaylarla birbirinden ayrı anlamlara geleceğini ifade etmektedir. Bu eseri kaleme almaktaki maksadı kelimeler arasındaki farkları tespit noktasında öğrencilerin işini kolaylaştırma arzusudur.⁸⁰ Eserin özellikle geçmişte ve yakın dönemde Arapça'ya farklı dillerden giren kelimeler arasındaki nüansları tespit açısından önemli bir çalışma olduğu vurgulanmalıdır.⁸¹

Bu bölümde verilen tüm bu bilgilerin bir hasılası olarak 'Askerî'nin eserinin gerek teorik gerekse pratik anlamda furûk ilminin temel kaynaklarından biri olduğunun söylenmesi gerektiği aşikârdır. Yine, Cezâîrî'nin bazı Şii kaynaklarda geçen farklara, Lammens'in ise muarrab kelimeler arasındaki farklara işaret noktasında diğerlerinden öne çıktığı, Necefi'nin ise İstîlâhi farklarla lugavî farklar arasında net bir ayırım yaparak belki de yeni çalışma alanlarına işaret ettiği görülmektedir. Bu çerçevede Mudurnî, İspirî ve Nazîrâ Gülşenî'nin eserlerin de Osmanlı furûk kaynakları noktasında önemli olduğu anlaşılmıştır.

76 Risâle hakkında bk. Ömer Kara, “Ömer b. 'Ali el-İspirî'nin “Furûk”la İlgili Bir Risâlesinin Tenkitli Neşri, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0 / 21 (Haziran 2004), 185-238.

77 Ali Ekber Mahmûd en-Necefi, *et-Tuhfetü'n-Nizâmiyye fî'l-furûki'l-İstîlâhiyye* (Matbaatü Dâireti'l-Maârif, 1312), 2.

78 Necefi, *et-Tuhfetü'n-Nizâmiyye*, 5, 9, 11, 13, 27.

79 Örnek olarak bk. *et-Tuhfetü'n-Nizâmiyye*, 5, 8, 16.

80 Eb Henrikus Lammens el-Yesû'î, *Ferâidü'l-lüga* (Beyrût: el-Matbaatü'l-Katalokiyeye li'l-Âbâi'l-Yesû'iyin, 1889), 5-6.

81 Eserin fihristinde bu kelimelere ayrı bir başlık açılmıştır. Bk. Lammens, *Ferâidü'l-lüga*, 525.

Çalışmamızın bu aşamasında yukarıda yapılan değerlendirmeler göz önünde bulundurularak *Furûk-ı Hakkî* incelenecek ve onun bu literatür içerisindeki yeri üzerinde durulacaktır.

2.2.2. *Furûk-ı Hakkî*'nin Furûk İlmine Katkıları

2.2.2.1. Eserin Furûk Teorisi ve Uygulamaları Açısından Değeri

Çalışmanın ilk bölümünde aktarıldığı üzere Bursevî'nin *Furûk-ı Hakkî*'de kelimeler arasındaki lügavî ve ıstılâhî farklardan bahsettiği kısım eserin dört bölümünden sadece biridir. Ancak eserin şöhret bulduğu isim dikkate alınarak ilm-i furûk hakkında malûmat verilmesinin uygun olacağı düşünülmüş ve çalışmamızın bir önceki başlığı altında furûk ilmi ve furûka dair eserlerden kısaca bahsedilmiştir. Mâmâfih eserin bu isimle meşhur olması bazı ilim adamlarını eserin sadece furûk ilmine şâmil olduğu şeklinde bir düşünceye yönlendirmiştir. Mesela Uzunçarşılı (ö. 1997) eserin "mütesâbih ve müterâdif luğatların farkları ile mahall-i isti'mallerinden bahseden bir kitap" olduğunu söylemiştir.⁸² Ancak ilgili bâbın *Furûk-ı Hakkî*'de büyük bir yer tutması ve furûk alanında yazılan müstakil eserlerin çoğundan daha fazla nüansa yer vermesi Uzunçarşılı'yı haklı gösterecek özelliklerdir. Zira Bursevî eserinde beş yüz yirmi üç kelime çifti arasındaki farka değinmekte ve bu kemiyetle müstakil furûk çalışmalarının çoğundan daha fazla fark ihtiva etmektedir.

Esere furûk ilminin teorisi açısından bakılacak olursa müellifin mukaddimede ya da furûk bölümüne girişte Arap dilinde birden çok kelimenin aynı anlam için vaz' edilmiş olabileceği ya da bunun imkânsızlığı hakkında her hangi bir görüşe yer vermediği görülmektedir. Bu sebeple Bursevî'nin furûk ya da terâdüf taraftarı olduğunu bu eser özelinde tayin etmek pek kolay değildir. Bununla birlikte bazı kelimeler hakkında "bunlar müteradiftir"⁸³ demesi ve bu durumu eleştirmemesi Bursevî'nin furûk mefhumunu önelemekle birlikte terâdüf prensip olarak reddetmediği şeklinde değerlendirilmeye müsaittir. Nitekim aynı durum 'Askerî dışında bu alanda müstakil eser veren müellifler için de geçerlidir. Tirmizî'nin bu konudaki tutumu ise yoruma açık görülürken⁸⁴ Lamnens tam terâdüf kabul etmemekte ve bu anlamda furûk tarafına meyletmektedir.⁸⁵

Diğer taraftan Bursevî'nin eserinin furûka tahsis edilmiş olan dördüncü bölümü Râgıb el-İsfahânî gibi hemen hemen tüm furûk risalelerinde kullanılan kaynaklara ek olarak Osmanlı dönemi şerh ve haşiyelerinden yapılan çok sayıda alıntıyla doludur. Her ne kadar Mudurnî ve Gülşenî'nin furûk risalelerinde de Osmanlı ulemasından alıntılar mevcut olsa da Bursevî'nin tetebbuâtının çok daha fazla olduğu eserde net olarak gözlemlenmektedir. Ayrıca Bursevî'nin *Furûk-ı Hakkî*'de

82 Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 6/606.

83 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 259, 328, 318, 275.

84 Tirmizî, *el-Furûk ve men'u't-terâdüf*, 56-57 (muhakkikin mukaddimesi).

85 Lammens, *Ferâidü'l-lüga*, 5-6.

müracaat ettiği bazı kitapların günümüzde çok fazla bilinmemesi eserin furûk kaynaklarına yönlendirme noktasında önemli olduğunu düşündürmektedir.

2.2.2.2. *Furûk-ı Hakkî*'de Luğavî ve İstîlâhî Farklar

Furûk tarzı eserlerde müellifler lugavî ya da istîlâhî farklar şeklinde bir ayırım yapmamaktadırlar. Ancak bu noktada Necefi'nin *et-Tuhfetü'n-Nizâmiyye fî'l-furûki'l-istîlâhiyye* eserini istisna tutmak gerekmektedir. Çünkü o, ele aldığı istîlâhî farkların ağırlıkta olduğunu itibara almış ve bunu eserin ismine yansıtılmıştır. Bu çerçevede Necefi'nin furûk literatürüne yeni bir bakış açısı getirdiğini değerlendirmek mümkündür. Nitekim fikhî meseleler veya kaideler arasındaki farkları inceleyen ilmin de "furûk" şeklinde tesmiye edildiği malumdur.⁸⁶ Buna istinaden ıstilahlar arasındaki farkların el-furûku'l-fikhiyye, el-furûku'l-kelâmiyye, el-furûku'l-mantikiyye, el-furûku't-tasavvufiyye ve el-furûku'n-nahviyye gibi alt başlıklara ayrılması ve bu alanda akademik çalışmalar yapılması mümkündür. Zira bir önceki başlıkta değinildiği üzere furûka dair eserlerin hemen hepsinde istîlâhî farkların yoğun bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Bu düşünceden yola çıkılarak makalemizin bu aşamasında *Furûk-ı Hakkî*'nin lugavî ve istîlâhî farklar noktasındaki katkıları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Eserde; gam-hemm, iksâr-teksîr, hayt-habl, lebs-lübs, fedâil-fevâdil, tarîk-sirât-sebîl, inde-ledâ ve ecsâm-ecsâd⁸⁷ gibi istîlâh olarak herhangi bir ilmî disiplin muhtevasına doğrudan dâhil edilmesi söz konusu olmayan çok sayıda fark mevcuttur. Hatta bu tür lugavî maddelerin istîlâhî farklardan daha fazla olduğu görülmektedir. Bununla birlikte eserde azınsanmayacak sayıda terim ve istilah dikkat çekmektedir.

Müellifin ele aldığı istîlâhî farklar noktasında tasavvuf ve nahiv ilmine ayrı bir parantez açılması gerekir. Çünkü eserde tasavvuf ilminde istilah haline gelmiş birçok kelime işlenmiştir. Hatta ele alınan kelimelerin kâhîr ekseriyetinin -istilah olmasa da- tasavvufla bir açıdan ilgili olduğu görülmüştür. Mudârât-müdâhane, verâ-takvâ, istikâmet-î'tisâm, vâridâtu'r-rahmâniyye ve'l-melekiyye ve'n-nefsâniyye ve's-şeytâniyye, şath-dâmmât, sır-hafî, feyzü'l-akdes-feyzü'l-mukaddes, şeriat-tarikat-hakîkât, recâ-ümniyye, ilim-hikmet, haset-gıpta, havf-haşyet, basîret-mükâşefe-müşâhede-muâyene ve aşk-şevk vb. kelimeler bunun örnekleridir.⁸⁸ Eserde aynı şekilde Arap diline dair istilah ve kelimeler bir hayli fazla olup mübhem-nekra, ismü'l-cins-nekra, muzmer-mübhem, mastar-hâsıl bi'l-masdar, tahzîr-iğrâ⁸⁹ gibi terimlere ek olarak hattâ-ilâ, lâ li'n-neyh-lâ li'n-nefy, inne-enne, vâvu'l-î'tirâziyye-vâvu'l-hâliyye, min li't-teb'iz-min li't-tebyîn ve lâm-

86 Şükrü Özen, "Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/223.

87 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 275, 237, 245.

88 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 243, 251, 303, 320, 336, 345, 275, 338.

89 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 240, 241, 284.

lemmâ⁹⁰ gibi harf ve edatların kullanımına dair nüanslar bunlardan bazılarıdır. Dolayısıyla eserin bu bölümünün tasavvufi terimler kadar gramatik incelikler hakkında da başvurulabilecek bir kaynak olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bu iki ilim dalı dışında müellifin en fazla yer verdiği istilahlara fıkıh sahasına aittir. Fıkhu'l-kadâ-ilmü'l-kadâ, karz-deyn, umûm-tekrâr, farz-îcâb, sebep-delil, sağîr-mecnûn, diyet-erş, fâsît-bâtıl ve rukn-farz gibi terimler bunlardandır.⁹¹ Eserde, ihtiyâr-irâde, irâde-meşîet, cem'-haşr, mucize-kerâmet, bürhânü'l-innî-bürhânü'l-limmî ve kazâ/kader gibi kelâmî istilahlara da fazla olduğu görülmektedir.⁹² Ek olarak eserde, âlâmet-hassâ, had-hâssâ ve delil-dâl farkı gibi mantık, hadis-haber gibi hadis, tefsir-te'vîl, muhkem-müteşâbih ve inzâl/tenzil gibi tefsir ve seriyye-gaza-ba's farkı gibi siyer alanına ait istilahlara arasındaki tetkiklere de rastlanmaktadır.⁹³

Eserdeki farkların dağılımının müellifin elinde bulunan kaynaklarla ilgili olduğunu ifade etmek mümkündür. Bir mutasavvıf olması hasebiyle müracaat ettiği kaynakların önemli bir kısmının tasavvufa dair eserler olması, ayrıca döneminde yaygın olarak medreselerde okutulan kitapların *Furûk-ı Hakkî*'nin temel kaynaklarını teşkil etmesi bu duruma işaret etmektedir.

2.2.2.3. Bursevî'nin Furûk Kaynakları

Bursevî *Furûk-ı Hakkî*'nin mukaddimesinde kaynaklarını "Sebe'nin elleri/kabileleri gibi dağılmış", ulaşılanı yücelten, uzak kalanı ise nasipsiz bırakan bir takım güzide eserler" şeklinde niteler.⁹⁴ Nitekim onun kaynaklarından bazılarını ulaşamadığımızı,⁹⁵ bazılarının ise kütüphane kayıtlarına geçen nüshalarının çok az sayıda olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.⁹⁶ Ayrıca müellifin yararlandığı kaynakların önemli bir kısmı ya henüz basılmamış,⁹⁷ ya da son birkaç yılda neşredilmiştir. Bu sebeple Bursevî'nin kaynaklarının tespitinin furûk literatürüne sağlayacağı umulan katkıyı ortaya koymak çalışmanın hedeflediği sonuçlardan biridir. Ancak burada sadece furûk bölümünde kullanılan kaynakların ele alındığı, eserin tamamında kullanılan kaynakların sayısının çok daha fazla olduğu ifade edilmelidir.

Bursevî'nin kaynaklarının başında hiç şüphesiz elli civarında alıntı yaptığı Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât* adlı eseri gelmektedir.⁹⁸ Onun dışında Bursevî'nin, Ali

90 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 244, 276, 278, 283, 289.

91 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 246, 247, 255, 256, 266, 269, 270, 281.

92 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 246, 278, 293, 348, 347.

93 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 239, 241, 285, 270, 271, 250, 285.

94 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 1, 2.

95 Örneğin müellifin *Ravdatü'l-ahyâr* adlı kaynağına ulaşamamıştır.

96 *Ezâhirü'r-riyâz* ve *el-Es'iletü'l-mufahhame* adlı eserler Bursevî'nin, Türkiye kütüphanelerinde ikiye nüshası arşive geçmiş kaynaklardır.

97 Örneğin Bursevî'nin önemli kaynaklardan biri olan Sâdi Çelebi Haşiyesi henüz basılmamış, Kemalpaşazâde tefsiri ise birkaç yıl önce neşredilmiştir.

98 Örnek olarak bkz. Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 245, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 290.

es-Semerkandî'nin *Bahru'l-ulûm*,⁹⁹ Ebu's-Suûd Efendi'nin *İrşâdu Akli's-selim*¹⁰⁰ adlı tefsirleriyle Şeyhzâde Muhyiddin'in (ö. 950/1543) *Envâru't-tenzil*'e yazdığı haşiyeye¹⁰¹ sık sık müracaat ettiği görülmektedir. Yine 12. yüzyılda yaşamış olan Muhammed b. Muhammed el-Fürâvî'nin (ö. 514/1120-1121) kaleme aldığı *el-Esiletü'l-müfahhame*¹⁰² adlı eser Bursevî'nin Kur'ân-ı Kerim'de geçen kelimeler arasındaki farkları tespit noktasında kullandığı temel kaynaklarındandır.¹⁰³

Bursevî'nin müracaat sıklığı açısından ikincil furûk kaynakları diyebileceğimiz eserlere Ramazan b. Muhammed (ö. 1025/1616) tarafından kaleme alınan *Şerhü'l-Akâid* haşiyesini,¹⁰⁴ Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derârî* adını verdiği Buhârî şerhini,¹⁰⁵ Osmanlı'nın meşhur âlimlerinden İbn Melek'in *Mebârîku'l-ezhâr'ını*¹⁰⁶ ve Nüreddin el-Halebî'nin (ö. 1044/1634) *İnsânü'l-uyûn* adlı siyer kitabını¹⁰⁷ örnek vermek mümkündür. Bursevî'nin şeyhi Osman Fazlî Atpazârî'nin (ö. 1102/1691) *Hâşiyetü'l-Muhtasar*'ı¹⁰⁸ da bu grupta değerlendirilebilecek önemli furûk kaynaklarındandır.

Ali Dede el-Bosnavî'nin (ö. 1008/1599) *Havâtimü'l-hikem*,¹⁰⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*,¹¹⁰ Sühreverdî'nin (ö. 563/1368) *'Avârifü'l-Ma'ârif*,¹¹¹ Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Mirkâtu'l-mefâtiḥ*,¹¹² Hasan b. Ali el-Feyyûmî'nin (ö. 870/1466 ?) *Şerhu't-Terğib*¹¹³, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât*,¹¹⁴ Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) *el-Muğrib*,¹¹⁵ Fenârî Hasan Çelebî'nin (ö. 886/1476) *Haşiyetü'l-Mutavvel*,¹¹⁶ Ruzbihân el-Baklî'nin (ö. 606/1209) *Arâisü'l-beyân*,¹¹⁷ İbn Nüceym'in (ö. 710/1563) *el-Eşbâḥ ve'n-Nezâir*,¹¹⁸ İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*,¹¹⁹ Ahmed el-Feryâbî'nin (ö. 607/1210) *Tezhibu hâlisatî'l-hakâik*¹²⁰

99 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 247, 250, 258, 259, 262.

100 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 268, 300, 311, 321.

101 Örnek olarak bk. Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 250, 256, 285, 286, 299, 307, 311, 315, 318, 322.

102 Eser ve yazarı hakkında bk. Hatice Büşra Türkcan Çifçi, *Bir Tefsir Eseri Olarak el-Es'ile ve'l-ecvibe Başlıklı Eserler-el-Es'iletü'l-mufahhame fi'l-ecvibetü'l-müfeheme Örneği* (Bolu: BAİBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 33-40.

103 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 248, 248, 248, 254, 308, 324, 324.

104 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 245, 246, 249, 252, 252, 281, 284.

105 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 242, 244, 245, 284, 310.

106 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 267, 267, 267, 272, 298, 302, 323.

107 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 238, 284, 285, 288, 291, 292, 293, 310, 312.

108 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 237, 276, 281, 294, 304.

109 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 271, 271, 279.

110 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 242, 245, 248.

111 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 288, 288, 300, 302.

112 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 277, 291, 300.

113 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 273, 282, 283, 300.

114 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 238, 266, 267.

115 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 247, 316, 317.

116 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 272, 427, 349.

117 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 249, 251, 260.

118 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 246, 281, 319.

119 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 259, 266, 267.

120 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 306, 307, 333.

ve Seyyid Alizâde Yâkub b. Ali'nin (ö. 931/1524) *Şerhu Şirati'l-İslâm*¹²¹ adlı eserleri ise Bursevî'nin ikincil düzeyde olmasa da zaman zaman müracaat ettiği kaynaklardır.

Bursevî'nin nadiren alıntı yaptığı furûk kaynakları ise şu şekildedir:

Tasavvufî Kaynaklar: İbnü'l-Arabi: *Kitâbu'l-'azame*. Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983): *Büstânü'l-ârifin, Tenbîhül-gâfilin*. İmâm Gazâlî: (ö. 505/1111) *el-İhyâ, Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ, Mevâkı'ü'n-nücûm, el-Minhac*. Ebû Hafs es-Sühreverdî (ö. 563/1368): *Âdâbü'l-mürîdin*. Kâşânî (ö. 730/1330): *Mu'cemü'l-ıstılâhâtî's-sûfiyye, Şerhu't-Tâiyye*. Ahî Çelebî Yusuf b. Cüneyd (ö. 902/1497): *Hediyetü'l-mehdiyyin, Zahîratu'l-'ukbâ*. Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350): *Şerhu'l-Fusûs*. Molla Câmî (ö. 898/1492): *Nakdu'l-fusûs fi şerhi nakşi'l-Fusûs*. Sadruddîn el-Konevî (ö. 673/1275): *Şerhu Erbaîne Hadîsen*. Kemâlüddîn el-Makdisî (ö. 906/1500): *el-Esrâru'l-Muhammediyye*. Molla Muhammed el-Kürdî (ö. 1084/1673): *Şerhu Tarîkatî'l-Muhammediyye*. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi (ö. 1053/1644): *Şerhu Şir'ati'l-İslâm*. Muhammed Kurt Efendi (ö. 966/1588): *Şerhu Şir'ati'l-İslâm*. Osman Fazlî Atpazarî (ö. 1102/1691): *Misbâhu'l-kalb*.¹²²

Hadis Kaynakları: Zemahşerî (ö. 538/1144): *el-Fâik*. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *Nuhbetü'l-fiker*. Âli el-Kârî: *Şerhu'n-Nuhbe*. Şemsüddin ed-Dülcî (ö. 947/1540): *el-İstifâ fi şerhi'ş-şifâ*. Haleb Müftüsü Derviş Ali (ö. 988/1580): *Hâşiyetü'l-Meşârik*.¹²³

Kelam ve Felsefe Kaynakları: Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390): *Şerhu'l-Akâid*. Bedrüddîn İbn Mâlik (ö.?): *el-Menhecü'l-âli*. Kâdî Mir Hüseyin el-Meybedî (ö. 880/1475) *Şerhu'l-hidaye fi'l-hikme*. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567): *es-Savâiku'l-Muhrika*. Ebu'l-Müntehâ el-Mağnisâvî (ö. 1000/1610): *Şerhu Fıkhî'l-Ekber*.¹²⁴

Fıkıh Kaynakları: Osman b. Ali ez-Zeyla'î (ö. 743/1343): *Tebyinü'l-Hakaik*. Molla Miskîn el-Herevî: (ö. 954/1547) *Şerhu Kenzi'd-dakâik*. Kâdî Mustafa Azmî Dede (ö. 1040/1630): *Hâşiyetü Azmî*. İbn Melek: *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*. Şerefüddin er-Ruhâvî (ö. 1000/1591): *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr li İbn Melek*. Bürhânüddin b. Kemâlüddin (ö.?): *el-Bürhâniyye fi tahkiki'l-fevâidil-Fenâriyye*. Hafizüddin el-Bezzâzî (ö. 827/1424): *Hizânetü'l-fetvâ*. Muhammed b. Ahmed b. Ziyâ el-Kuraşî (ö. 854/1450): *ez-Ziyâü'l-ma'neviyye*. Molla Hüsvrev: *Dürerü'l-Hükkâm*. Muhammed b. Mustafa el-Vânî (ö. 1000/1592): *Hâşiyetü'd-Dürer*. Fenârî Muhammed Şah (ö. 840/1436): *Şerhu'l-Ferâiz*. Ebû Abdullah Reşîdüddin Mahmûd (ö. 616/1219-20) *el-Yenâbî' fi ma'rifeti'l-usûli ve't-tefâri'*: Kûhüstânî (ö. 962/1544):

121 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 311, 317, 334.

122 Alıntılar için sırasıyla bk. Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 292, 305, 336, 343, 197, 262, 279, 329, 293, 272, 301, 293, 344, 307, 324, 336, 266, 287, 301, 302, 303, 251, 242.

123 Alıntılar için sırasıyla bk. Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 268, 285, 244, 243, 249, 301, 302.

124 Alıntılar için sırasıyla bk. Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 321, 328, 325, 331, 273, 273, 274.

Şerhu Mukaddimetü's-salât, Câmi'u'r-rumûz. Sirâcüddin el-Hindî (ö. 773/1372): Şerhu'l-Muğni. İbrâhim el-Halebî (ö. 956/1549): Gunyetü'l-Mütemelli (Halebî Sagîr). Hâherzâde (ö. 473/1090): Şerhu'l-Kudûrî.¹²⁵

Kur'ân İlimlerine Dair Kaynaklar: Ebû Câfer et-Tûsî: *et-Tibyân* (ö. 460/1067). Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî (ö. 505/1111): *el-Bürhân fî tevcihi müteşâbihî'l-Kur'ân*. Muvaffakuddin el-Kevâşî (ö. 680/1281): *Tefsîru'l-Kevâşî*. Beyzâvî (ö. 685/1286): *Envâru't-tenzil*. Ebu Bekr el-Hâddâd (ö. 800/1397) *Tefsîru'l-Haddâdî*. Sirâcüddin Omer el-Kazvînî (ö. 745/1344): *Keşfü'l-Keşşâf*. Teftâzânî (ö. 792/1390): *Hâşiyetü'l-Keşşâf*. Sâdî Çelebî: *Hâşiyetü'l-Beyzâvî*. Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210): *Mefâfihu'l-gayb*. Şeyh Nasûh Abdulmecîd et-Tosyevî (ö. 973/1565): *Cevâhiru'l-Kur'ân*. Kemalpaşazâde Şemsettin Ahmed (ö. 940/1534): *Tefsîrü İbn Kemalpaşa* (ö. 940/1534). Münşî Muhyiddin el-Akhisârî (ö. 1001/1593): *Tenzilü't-tenzil*. Süyûtî (ö. 911/1505): *el-İtkân*. Ali el-Kârî: *el-Minahu'l-Fikriyye*.¹²⁶

Lügatlar ve Dil İlimlerine Dair Kaynaklar: Cevherî (ö. 393/1003): *es-Sihâh*. Ebû Hilâl el-'Askerî: *el-Furûk*. Harîrî (ö. 516/1122): *Dürretü'l-Gavvâs*. Ebu'l-Kâsım es-Süheylî (ö. 581/1185): *el-Emâlî*. Ebû Bekr er-Râzî (ö. 666/1268): *Muhtâru's-Sihâh*. Cîlî İbrâhim b. Ukkâşe (ö. 655/1257) *el-Kameriyye fi's-sarf*. Radiyyüddin el-Esterâbâdî (ö. 686/1287): *Şerhu'l-Kâfiye*. Ebü'l-Mekârim el-Mutarrizî (ö. 610/1213): *el-Misbâh*. Nukrakâr Seyyid Abdullah (ö. 776/1374): *Şerhu's-Şâfiye*. Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413): *et-Ta'rifât*, *el-Misbah Şerh Miftâh*. Firûzâbâdî (ö. 817/1415): *el-Kâmûs*. Teftâzânî, *Şerhu'l-Miftâh*, *Muhtasarü'l-meânî*. Ebu'l-Hasen el-Uşmûnî (ö. 918/1513): *Şerhu Elfiyeti İbn Mâlik*. Mustafa b. Şemsettin (ö. 968/1561): *Ahterî*. Hasan Paşa b. Kara Alâüddin (ö. 1025/1616): *el-İftitâh*. Muslihiddin es-Surûrî (ö. 969/1561) *Şerhu'l-Emsile*. Osman Fazlî Atpazârî: *Hâşiyetü'l-Mutavvel*. Ebu'l-Bekâ el-Kefevî: (ö. 1094/1683) *el-Külliyât*.¹²⁷ *el-Matlûb Şerh Maksûd*.¹²⁸

Görüldüğü üzere Bursevî furûk bölümünde farklı disiplinlere ait yüzün üzerinde kaynak kullanmıştır. Bunların önemli bir kısmını Osmanlı ulemasının kaleme aldığı şerh ve hâşiyeler oluşturmaktadır. Ek olarak Osmanlı öncesi kaleme alınan bazı nâdir eserlerden farklar derlemiş olması yönüyle Bursevî'nin kaynaklarının furûk ilmine önemli katkılarının olduğunu ifade etmek mümkündür.

Sonuç

Bu makâlede İsmâil Hakkı Bursevî'nin meşhur derleme eseri *Furûk-ı Hakkî* tanıtılmış ve ilm-i furûka katkıları yönüyle ele alınmıştır.

125 Alıntılar için sırasıyla bk. Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 295, 296, 247, 247, 324, 309, 324, 265, 265, 346, 346, 268, 324, 323, 341, 319, 271, 281, 285.

126 Alıntılar için sırasıyla bk. Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 277, 268, 334, 321, 330, 288, 252, 313, 277, 316, 327, 327, 291, 341, 325, 293, 338, 337.

127 Alıntılar için sırasıyla bk. Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 280, 338, 282, 292, 294, 306, 347, 239, 278, 266, 350, 256, 260, 283, 331, 284, 344, 272, 278, 289, 304, 349.

128 Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, 347. Bu eserin yazarı meçhuldür.

Furûk-ı Hakkî yazıldığı dönemde *Ta'rifat-ı Şeyh Hakkî* gibi farklı isimlerle de tesmiye edilmiştir. Bunun kuvvetle muhtemel nedeni eserin yazım kuralları, kelimelerin i'rab ve iştikakları, muhtelif fâideler ve furûk olmak üzere dört ayrı bölümden oluşan bir Arapça ilimleri mecmuası şeklinde tertip edilmesidir. Bu bağlamda eser yalnızca furûk ilmine mahsus bir çalışma olmamasına rağmen son bâbın başlığı eserin ismi haline gelmiş bu da eserin sadece furûka münhasır bir çalışma olduğu izleniminin oluşmasına neden olmuştur. Ancak içerikten anlaşıldığı üzere eser kelimeler arasındaki farklar da dâhil olmak üzere medrese talebelerinin lugat ve gramer anlamındaki ihtiyaçlarını karşılamak için kaleme alınmıştır. Zira bu maksat "Hakkî! Bu risâle talebeler içindir, onlardan sadece dua beklerim." şeklinde müellif tarafından ifade edilmiştir.

Mamafif eserin dördüncü bölümü beş yüz yirmi üç kelime çifti arasındaki nüansa işaret etmekte, 'Askerî'nin ve Lamnens el-Yesû'î'nin eserleri dışında bilinen diğer müstakil furûk çalışmalarından daha geniş bir furûk kaynağı görüntüsü vermektedir. Eserin, nüanslarına dikkat çektiği sözcükler arasında tasavvuf, nahiv, fıkıh, tefsir ve kelâm gibi alanlarda kullanılan istilâhların çokluğu *Furûk-ı Hakkî*'nin aynı zamanda bir el-furûku'l-istilâhiyye kaynağı olduğu anlamına gelmektedir ki bu diğer furûk kaynakları için de geçerlidir. Bu noktada furûk türü eserlerde görülen istilâhların ayrı bir çalışma sahası olması gerektiği şeklinde bir mülahazamızın olduğunun burada ifade edilmesi uygun olacaktır. Zira bu ilmin ortaya çıkışı 'Askerî'nin temellendirdiği şekliyle dilin vâzı'nının bir müsemâyâ birden çok kelime ile işaret etmesinin hikmete uygun olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. İstilâhların oluşumu ise ilk olarak vaz'edilen anlamlardan ziyade ulemânın kelimelere zaman içerisinde yüklediği yeni anlamlarla ilgilidir.

Furûk-ı Hakkî'de furûk ilminin teorisi hakkında muayyen bir beyan mevcut değildir. Zira müellif bazı kelimelerin müteradif olduğuna dair görüşlere eleştiri getirmemektedir. Dolayısıyla bu esere bakarak Bursevî'nin 'Askerî gibi teradüf düşüncesini muhal görme eğiliminde olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Bu anlamda eserin alana teorik değil ancak pratik ve uygulama anlamında önemli bir birikim sunduğunu ifade etmek mümkündür. Ayrıca *Furûk-ı Hakkî*'nin furûkla ilgili bölümünde alfabetik sıraya riayet edilmeyişinin eserden istifadeyi zorlaştıran bir unsur olduğu söylenmelidir.

Bursevî bu eserin genelinde iki yüzden fazla, furûk bölümünde ise yüz civarında çalışmaya atif yapmıştır. Bunlar arasında dokuz asır önce yazıldığı halde henüz baskısı yapılmamış orijinal kaynaklar bulunduğu gibi Osmanlı ulemasının kaleme aldığı birçok şerh ve haşiye de mevcuttur. Bu nedenle *Furûk-ı Hakkî*'nin hem furûk ilmine kazandırdığı yeni kaynaklar ve farklar, hem de Osmanlı İslâmî ilimler literatürüne ışık tutması yönüyle ayrı bir kıymeti hâiz olduğu, çalışmanın ulaştığı önemli sonuçlardır.

Kaynakça

- Âkifzâde, Abdürrahîm b. İsmâil el-Amâsî. *Kitâbü'l-Mecmû'*. Çorum: Çorum İl Halk Ktp., 27011.
- Başkan, Ömer. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Aile Hukukuna İlişkin Ayetleri Yorumu" İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Başkan, Ömer. "Halkı İrşâd Çabasının Tefsire Yansımış Biçimi: Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ı ve Tefsir Yöntemine Dair Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8 / 2 (Nisan 2008), 127-144.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tamâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâl Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*. çev. Ramazan Muslu, Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Derseadet: Osmâniye Matbaası, 1330/1912.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Furûk-ı Hakkî*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye, 1310.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Furûk-ı Hakkî*. İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., 6818, 1b-124b.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Furûk-ı Hakkî*. İstanbul: Süleymâniye Ktp., Kasıdecizâde Böl., 660, 1b-139b.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Furûk-ı Hakkî*. İstanbul: Süleymâniye Ktp., Fâtih Böl., 5349/1, 1b-75b.
- Cezâirî, Nureddin b.Ni'metüllâh el-Huseynî. *Furûku'l-luğât fi't-temyizi beyne mefâdi'l-kelimât*. Tahran: Kütüphâne-i Meclis-i Şûray-ı Milî, 85747/12305, 1b-296b.
- Çifçi, Hatice Büşra Türkcan. *Bir Tefsir Eseri Olarak el-Es'ile ve'l-ecvibe Başlıklı Eserler-el-Es'iletü'l-mufahhame fi'l-ecvibeti'l-müfeheme Örneği*. Bolu: BAİBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çifçi, Mehmet Faruk. *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Furûk-ı Hakkî Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)* İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Gazzizâde Abdullatif Efendi. *Muhtasarı Mecma'ı'l-Furûk*. Bursa: İnebey Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp, Orhan Gâzi Böl., 1626, 1b-44a.
- Gündüzöz, Soner. *Arapça'nın Söz Varlığı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Enbârî, Muhammed b. Kâsım. *Kitâbü'l-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1407/1987.
- Kara, Ömer. "'Ömer b. 'Alî El-İspirî'nin 'Furûk'la İlgili Bir Risâlesinin Tenkitli Neşri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 21 (Haziran 2004), 185-238.
- Kara, Ömer. *Kurân'ın Anlaşılmasında Yakın Anlamlılık ve Nüans Râğıb el-İsfahâni Örneği*. Van: Bilge Adamlar, 2009.
- Kılıç, Hulûsî. "Furûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mudurnî, el-Hâc İsmâil en-Nâsih. *Fârikul-Müferrakât Fâiku'l-Müdakkakât*. Konya: Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Ktp. Koleksiyonu, 1335/2, 9a-24a.

- Namlı, Ali. *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yay., 2001.
- Nazîrâ İbrâhim el-Gülşenî. *el-Furûk*. Tosya: Ekrem Köker şahsî kütüphanesi, 1b-28a.
- Necefi, Ali Ekber Mahmûd. *et-Tuhfetü'n-Nizâmiyye fi'l-furûki'l-istilâhiyye*. Matbaatü Dâireti'l-Maârif, 1312.
- Özen Şükrü. "Furûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/223-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Risâletân fi'l-luğa li Ebî Saîd el-Asmaî*. thk. Sabîh Temimî. 2. Basım. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413/1992.
- Sarı, Necmi. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Dergia-bant* 9/1 (Mayıs 2021), 1-26. <https://doi.org/10.33931/abuifd.866106>
- Süyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ih*, haz. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ vd. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Fikriyye, ts.
- Şâyi', Muhammed b. Abdurrahmân b. Sâlih. *el-Furûku'l-luğaviyye ve eserühâ fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1414/1993.
- Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî el-Hakîm. *el-Furûk ve men'u't-terâdüf*. thk. Muhammed İbrâhim el-Cüyüşî. Kâhire: en-Nehâr, 1419/1998.
- Uzunçarşılı, İsmâil Hakkı. *Büyük Osmanlı Târîhi*. 6 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 5. Basım, 1988.
- Yavuz, Galip. "Eşanlamlılık ve Kur'ân Bağlamı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2000), 123-132.
- Yesû'î, el-Eb Henrikus Lammens. *Ferâidü'l-lüga*. Beyrût: el-Matbaatü'l-Katalokiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'iyîn, 1889.

Şeyh Bedreddin'in İlmî Şahsiyeti ve Tabakâtü'l-Fukahadaki Yeri Hakkında Bir Değerlendirme*

An Evaluation of Sheikh Bedreddin's Intellectual Personality and His Place in Tabakat al Fuqaha

Şerif GEDİK

Dr., Bilecik İnhisar İlçe Müftüsü
PhD., Bilecik İnhisar District Mufti
Bilecik, Türkiye
hacegan85@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-2032-119X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 21.03.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 20.04.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 9 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 75-106

Atıf / Cite as

Gedik, Şerif. Şeyh Bedreddin'in İlmî Şahsiyeti ve Tabakâtü'l-Fukahadaki Yeri Hakkında Bir Değerlendirme. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 75-106.

Doi: 10.33460/beuifd.1090498

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Osmanlı fetret döneminin önemli simalarından olan Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420), tarihi kaynaklarda daha çok isyan hadisesiyle olan ilişkisi ve tasavvufî görüşleriyle ön plana çıkmıştır. Geçmişten bugüne kadar birçok kesim tarafından farklı platformlarda Şeyh Bedreddin'in siyasi tutumu ve tasavvufî görüşleri tartışılmış, hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Şeyh Bedreddin'in siyasi kimliği ve tasavvufî görüşlerine yönelik tartışmalardan uzaklaşıp, fıkıh alanındaki yetkinliğine ve bu alandaki eserlerine bakıldığında fetret döneminde yetişmiş en önemli fakihlerden biri olduğu görülür. Özellikle yargılama hukuku ve fûrû-i fıkha yönelik yazmış olduğu Câmîu'l-Fusûleyn, dönemi ve sonrasına damga vurmuş, kadı ve müftülerin başucu kitabı olmuş bir eserdir. Şeyh Bedreddin'in bin civarında

* Bu makale 29.09.2021 tarihinde tez savunması yapılan doktora tezinden üretilmiştir.

görüşünü ihtiva etmesi açısından *Teshîl* isimli eseri de ayrı bir önemi haizdir. Çalışmada Şeyh Bedreddin'in hayatına değinilmiş, başta fikhî eserleri olmak üzere diğer eserleri hakkında da bilgi verilmiştir. Fukahayı bilgi ve ictihadi kabiliyetleri açısından farklı kategorilere ayıran ve fikhîdeki ilmi derecelerini ortaya koymaya çalışan, tabakâtü'l-fukahâ veya tabakâtü'l-müctehidîn diye adlandırılan ve bu alanın ilk örnekleri arasında kabul edilen İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik el-Cüveynî (ö. 478/1085), İbn Rüşd el-Ced (ö. 520/1126) ve İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) gibi bazı fakihlerin yaptıkları tasnif çalışmalarına yer verilmiştir. Ayrıca Hanefî mezhebinin en önemli çalışmalarından biri kabul edilen İbn Kemal Paşa'nın (ö. 940/1534) yaptığı tasnif de aktarılmıştır. Şeyh Bedreddin'in ilmi yetkinliği ve tabakâtü'l-fukahâdaki yerinin tespitine katkı sunması adına fikhî görüşleri, mezhep içi ve mezhep dışı tercihleri ve tahrîclerine değinilmiştir. Bu çalışmada Şeyh Bedreddin'in fikhî alanındaki ilmi yetkinliği ve tabakâtü'l-fukahâdaki yeri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tercih, Tahrîc, Tabakatü'l-fukahâ, Şeyh Bedreddin.

Abstract: Sheikh Bedreddin, one of the important figures of the Ottoman interregnum, came to the fore in historical sources with his relation to the rebellion and his mystical views. From the past to the present, Sheikh Bedreddin's political attitude and mystical views have been discussed and many studies have been carried out on different platforms by many segments. When we look at Sheikh Bedreddin's competence in the field of fiqh and his works in this field, it is seen that he is one of the most important jurists who grew up in the interregnum period, away from the discussions on his political identity and mystical views.

Câmiu'l-Fusûleyn, which he wrote especially for judicial law and *furu'al-fiqh*, is a work that has left its mark on its period and later, and has become the bedside book of kadıs and muftıs. The work of Sheikh Bedreddin, entitled *Teshîl*, has a special importance in that it contains around a thousand views. In the study, the life of Sheikh Bedreddin was mentioned, and information was given about his other works, especially his fiqh works. In order to contribute to the determination of Sheikh Bedreddin's intellectual competence and his place in *tabagat al-fuqaha*, his fiqh views, intra-sectarian and non-sectarian preferences and editorials are mentioned. In this study, Sheikh Bedreddin's intellectual competence in the field of fiqh and his place in *tabagat al-fuqaha* will be examined.

Keywords: Fiqh, Preference, Tahkrij, Tabagat al-fukahâ, Sheikh Bedreddin.

Giriş

Şeyh Bedreddin, fetret dönemi olarak nitelendirilen birçok taht kavgasının yaşandığı ve Osmanlının parçalanmaya yüz tuttuğu bir dönemde yetişmiştir. Bu dönemde kazaskerlik görevini yürütmesi ve isyan olaylarıyla ilişkilendirilmesi nedeniyle döneminin vazgeçilmez önemli şahsiyetlerinden birisi olmuştur. Nispeten tasavvufî ve siyasi kimliğinin gölgesinde kalmış bir kadı ve fakih olan Şeyh Bedreddin'in Hanefî fukahası arasındaki konumunun belirlenmesi, bir fakih olarak görüşlerinin tespiti ve ilmi yetkinliğinin belirlenmesi önem arz etmektedir. *Câmiü'l-Fusûleyn* ve *Teshîl* isimli eserlerindeki görüşlerinin tespiti Şeyh

Bedreddin'in bir fakih olarak Hanefî mezhebine yaptığı katkının yanı sıra bu alandaki ilmi yetkinliğini de ortaya koyacaktır.

Tabakâtü'l-fukahâ veya tabakâtü'l-müctehidin olarak adlandırılan ve fakihleri bilgi istidlâli yönünden farklı kategorilere tâbi tutan tasnif çalışmaları, mezhep hiyerarşisinde fakihlerin konum ve derecelerini tespit etmede önemli bir rol üstlenmektedir. Tabakâtü'l-fukahâ konusunda geçmişten bugüne kadar birçok çalışma yapılmış ve genellikle bu çalışmalar bir mezheple sınırlı tutulmuştur. Bu alanla ilgili çalışma yapan fakihler, mezhep imamı dâhil olmak üzere mezhebin gelişmesine katkı sunmuş fakih ve âlimleri mezhepteki konum ve ilmi seviyelerine göre sınıflandırmaya çalışmışlardır. Bilgi istidlâli yönünden yapılan bu tasnif çalışmaları incelendiğinde bazı âlimlerin, fakihleri kendi içerisinde üç, bazılarının ise beş veya yedi kategoriye ayırdığı görülmektedir. Bu tasnif çalışmalarının en önemlilerinden sayılan İbnü's- Salâh ve İbn Kemal'in tasnifleri fakihler nezdinde genel bir kabul görse de, bazı fakihler tarafından tenkit ve eleştirilere tâbi tutulmuştur.

Bu çalışmada Şeyh Bedreddin'in fikhî eserlerinde ortaya koymuş olduğu görüşlerinden hareketle, bilgi istidlâli yönünden fakihlerin farklı tasniflere tâbi tutulduğu tabakâtü'l-fukahadaki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Şeyh Bedreddin'in Hayatı

Fikhî eserlerinin mukaddimesinde ve bazı tarihi kaynaklarda Şeyh Bedreddin'in asıl adının Simavna Kadısı oğlu Mahmûd b. İsrail olduğu belirtilir. Ayrıca kendisinin Samavna/Simavna Kadısı oğlu olarak meşhur olduğu ifade edilir.¹ Bedreddin ismi veya lakabının ne zaman kullanıldığı bilinmemekle birlikte, eserlerinde bu isme veya lakaba yer verilmemiştir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bu isim veya lakabı ilk kullananlardan biri Şeyh Bedreddin'in torunu Halil b. İsmail'dir. O dedesini»*Kutbu's-sâlikîn ve reisü'l-âlimîne ve'l âmilîn Hazreti Mevlâna Şeyh Bedreddin*» olarak tanıtır.²

Kaynaklarda Şeyh Bedreddin'in doğum tarihi konusunda bir netlik söz konusu değildir. Halil b. İsmail, Şeyh Bedreddin'in doğum tarihinin 760/1359 olduğunu belirtir.³ Şerafettin Yaltkaya ise Şeyh Bedreddin'in fikhî eserlerinin yazım tarihlerinden hareketle 770/1369 civarında doğmuş olduğunu düşünmektedir.⁴

1 Bedreddin Simâvî, *Câmiü'l-Fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119), Mukaddime; Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 553), Mukaddime; Âşikpaşazâde Derviş Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osmân* (Ankara: Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi, 1875), 91; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fi ulemâi'd devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975), 33; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, ts.), 1/566; Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'ruf, ts.), 127.

2 Halil b. İsmail, *Menâkıbu Şeyh Bedreddin bin Kadı İsrâil*, (İstanbul: Muallim Cevdet Kütüphanesi, 157), 2a.

3 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 6b.

4 Muhammed Şerafettin Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul: Şehzâdepaşa Evkâfı Matbaası, 1924), 27.

Taşköprizâde ise herhangi bir tarih belirtmeksizin Şeyh Bedreddin'in, Murad Hüdâvendigâr (ö. 791/1389) zamanında doğduğunu ifade eder.⁵

Şeyh Bedreddin «gazi» ve «kadı» unvanına sahip bir ailede yetişmiştir. Şeyh Bedreddin'in dedesi Abdülaziz, Osmanlının Rumeli topraklarını fetih sırasında Osmanlı ordusuna katılmış, Dimetoka muharebesinde ise şehit olmuştur.⁶ Babası İsrail ise Simavna kalesinin fethinde askerlere komutanlık yapmış, kalenin fethinden sonra kadılık görevini üstlenmiştir.⁷ Şeyh Bedreddin'in annesi Dimetoka kalesi Rum beyinin (tekfur) kızıdır. Müslüman olduktan sonra Melek ismini almıştır.⁸

Şeyh Bedreddin'in kazaskerlik görevine getirilmesi hayatının en önemli dönüm noktalarından birisini teşkil eder. Yıldırım Bayezid'in (ö. 805/1403) çocukları arasında yaşanan taht kavgaları neticesinde Şehzade Mûsâ Çelebi (ö. 816/1453) 1411 yılında ağabeyi Süleyman Çelebi'yi (ö. 813/1411) Edirne yakınlarında mağlup edip, bu bölgede hükümranlığını ilan etmiştir. Mûsâ Çelebi Edirne ve civarında hüküm sürmeye başladıktan sonra Şeyh Bedreddin'i kazaskerlik görevine getirmiştir. Şeyh Bedreddin bu makamda ancak iki yıl kadar kalabilmiştir. Mûsâ Çelebi kardeşi Mehmed Çelebi'yle (ö. 824/1421) girdiği mücadeleyi kaybetmesinin ardından Mehmed Çelebi'nin adamları tarafından Eflâk'a kaçmak isterken 1413 yılında yakalanarak boğulmuştur.⁹ Mûsâ Çelebi'nin öldürülmesinden sonra Şeyh Bedreddin, kazaskerlik görevinden azledilmiş ve bin akçe maaş bağlanarak sürgün edilmiştir. Şeyh Bedreddin'in müridi olan Börklüce Mustafa'nın¹⁰ (ö. 821/1419) Aydın, Torlak Kemal'in¹¹ (ö. 821/1419) ise Manisa civarında başlattıkları ayaklanmalar Şeyh Bedreddin'in sonunu hazırlamıştır. Çıkarılan isyan hadisesinin baş aktörlerinden görülen Şeyh Bedreddin, Zağra'da yakalandıktan sonra Mehmed Çelebi'nin fermanıyla Serez pazaryerine getirilerek idam edilmiştir.¹²

1.1. İlim Tahsili

Şeyh Bedreddin'in tahsil hayatı incelendiğinde farklı ilim merkezlerinde birçok âlimden ders aldığı görülür. İlk eğitimini babasından alan Şeyh Bedreddin, Mevlânâ Şâhidî'den kıraat, Mevlânâ Yûsuf'tan ise nahiv ve sarf dersleri okumuştur. İlim tahsili için Mısır'a doğru yolculuğa çıkan Şeyh Bedreddin önce Bursa'ya

5 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 33.

6 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 1/360–361.

7 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 33.

8 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 6b.

9 Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, 81–86; Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, terc. Muhammed Abdülâti Muhammed (B.y.: Dârü'l-Beşir, 2018), 157; Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 1/297.

10 Şeyh Bedreddin'in tasavvufî-siyasî görüşlerini yaymak üzere giriştiği isyan hareketleri sonunda yakalanarak idam edilen müridi. Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, 167; Bilal Dindar, «Bedreddin Simâvî», *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 331–334.

11 Asıl adı Samuel olup Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. İslâm'ı kabul ettikten sonra Kemal adını almıştır. Manisa civarında çıkan isyan hadisesine önderlik yapmıştır. Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, 168; Ali Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 95.

12 Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, 92–93; Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, 168–169.

uğramış burada Bursa Kadısı ve Kaplıcalar Müderrisi «Koca Efendi» olarak meşhur olan Mahmûd Efendi'den (ö. 774/1372) öğrenim görmüştür.¹³ Bursa'dan sonra Konya'ya buradan da Kahire'ye geçmiştir. Şeyh Bedreddin Kahire'de Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) ile birlikte Mevlânâ Mübârekşah Mantıkî'den (ö. 784/1382'den sonra) felsefe, mantık ve dini ilimler konusunda ilim tahsil etmiştir. Daha sonra Cürçânî ile birlikte Ekmelüddin el-Bâbertî'den (ö. 786/1384) de fıkıh başta olmak üzere şer'î ilimler konusunda eğitim almıştır.¹⁴ Şeyh Bedreddin tasavvufî eğitimini Şeyh Hüseyin Ahlatî'nin (ö. 808/1405) gözetiminde tamamlamış ve Ahlatî vefat ettikten sonra altı ay kadar şeylik makamında bulunarak irşat görevini yürütmüştür.¹⁵

Şeyh Bedreddin, Kadızâde-i Rûmî (Mûsâ Çelebi) (ö. 844/1440'tan sonra), Seyyid Şerif Cürçânî ve Aydınlı Hacı Paşa (Hızır b. Ali) (ö. 827/1424) gibi âlimlerle farklı ilim merkezlerinde bir araya gelerek onlarla ders arkadaşlığı yapmıştır.¹⁶

1.2. Eserleri

Şeyh Bedreddin'in fıkıh başta olmak üzere farklı ilim dallarına yönelik birçok eseri mevcuttur. Halil b. İsmail bu eserlerin sayısının kırk sekiz olduğunu belirtirken,¹⁷ Bezmi Nusret Kaygusuz otuz sekiz olduğunu ifade eder.¹⁸ Arapça kaleme alınmış olan eserlerden bazılarının yazma nüshaları günümüze ulaşmışken, bazılarının nüshalarına henüz ulaşılammıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserlerinden bazıları şunlardır:

1.2.1. Tefsirle İlgili Eserleri

1.2.1.1. Nurû'l-Kulûb

Eser hakkında kaynaklarda detaylı bilgilere ulaşılammakla birlikte eserin, tefsir kitabı olduğu ve iki cilt olarak kaleme alındığı bilinmektedir.¹⁹ Halil b. İsmail bu eserin Şeyh Bedreddin'in felakete uğraması üzerine dervişleri tarafından saklandığını belirtir.²⁰ Süleyman Ateş de benzer bir yorum yaparak bu eserin Şeyh Bedreddin tarafından padişaha sunulmak istendiği fakat idamından sonra dervişleri tarafından gizlendiğini ifade eder.²¹

13 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 12-14; Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcüt-tevârih*, haz. İsmet, Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 1/296-300; Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 1/36; Dindar, «Bedreddin Simâvi», 5/332.

14 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 33; Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 7b-17b.

15 Seyyid Mahmud Birifkani, *Birifkan Seyyidleri* (Ankara: Poyraz Ofset, 2011), 114; Abdurrahim Şerif, *Ahlat Kitabeleri* (İstanbul: Hamit Matbaası, 1932), 100; Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 57-58; Ayhan Hıra, *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 18-30.

16 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 7b-17b.

17 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 18b.

18 Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simaveni* (İzmir: İhsan Gümüşayak Matbaası, 1957), 104.

19 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 18b; Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa Âmir, 1915), 39; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirin*, (İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955), 2/589.

20 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 18b.

21 Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu* (Ankara: 1974), 217.

1.2.1.2. Tefsiru Âyeti'l-Kürsî

Nurü'l-Kulûb adlı eserin yazma nüshalarının günümüze ulaşmadığı göz önünde bulundurulursa Şeyh Bedreddin'in tefsire dair elimize ulaşan tek eseridir. Küçük bir risale şeklinde Arapça olarak kaleme alınan eser, Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Ahmed Paşa bölümü II/329'daki nüshanın 180a-b varakları arasında yer almaktadır. Eserde Allah'ın zâtı, sıfatları, kürsî ve şefaât gibi kelimî konuların yanı sıra Ayete'l-kürsî'nin faziletine dair hadisler zikredilmiştir.²²

1.2.2. Fıkıhla İlgili Eserleri

1.2.2.1. Letâifu'l-İşârât

Şeyh Bedreddin'in fıkıha yönelik ilk eseri olup, Arapça olarak kaleme alınmıştır. Eserin farklı kütüphanelerde birçok nüshası bulunmaktadır.²³ Müellif mukaddimede eserini, rivayet konusunda bir hatırlatma olsun diye yazdığını, usûl ve fûrûyu topladığını, çok kısa ve çok uzun tutmadığını, hilafiyata dair kâidelere yer verdiğini ayrıca esah, akvâ ve aleyhi'l-fetvâ olan görüşlere de işaret ettiğini belirtmektedir.²⁴ Eser, Hanefî mezhebinde "mütûn-ı erbaa" diye ifade edilen *el-Muhtâr*, *el-Kenz*, *el-Vikâye* ve *Mecmau'l-bahreyn* isimli eserler esas alınarak muhtasar tarzda telif edilmiştir. Ayrıca *Kudûrî* ve *Manzûme*'de yer almayan bazı konular ilave edilmiş, ferâiz bahsine yer verilmemiştir.²⁵

1.2.2.2. Câmiu'l-Fusûleyn

Şeyh Bedreddin'in fıkıh alanındaki en önemli eseri olarak görülür. Şeyh Bedreddin eserin yazımına hicri 813 Cemaziyülevvel ayında kazaskerlik görevini ifâ ederken başlamış, hicri 814 Safer ayında tamamlamıştır.²⁶ Yani eserin yazılması on aydan daha az sürmüştür. Şeyh Bedreddin kitabını, Üsrüşenî (ö. 632/1235) ve İmâdüddin'in (ö. 670/1271) *el-Fusûl* adlı eserlerini bir araya getirmek suretiyle oluşturmuştur. İki fusûlü bir araya getirdiği için de eserine *Câmiu'l-Fusûleyn* ismini vermiştir.²⁷ Eser kırk fasıldan ibaret olup bu fasıllardan on yedi tanesi yargılama hukukuyla ilgiliyken, diğer fasıllar fûrû-i fıkıha yöneliktir.²⁸

22 Bedreddin Simâvî, *Tefsiru'l Âyeti'l-Kürsî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü Ahmed Paşa, II/329), 180a-b.

23 Eserin yazma nüshalarından bazıları şunlardır: Bedreddin Simâvî, *Letâifu'l-İşârât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 540); (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 594); (İstanbul Müftülüğü, 373).

24 Bedreddin Simâvî, *Letâifu'l-İşârât* (Yeni Cami, 540), Mukaddime.

25 Bedreddin Simâvî, *Letâifu'l-İşârât* (Yeni Cami, 540), Mukaddime.

26 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), Mukaddime.

27 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), Mukaddime.

28 Eser hakkında detaylı bilgi için bakınız: Şerif Gedik, *Câmiu'l-Fusûleyn İsimli Eseri Işığında Şeyh Bedreddin'in Fikhi Görüşleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 31–121.

1.2.2.3. Teshil

Şeyh Bedreddin'in *Letâifu'l-İşârât* isimli eserinin şerhidir. Eserin yazımı 27 Cemâziyelâhîr 818 Salı günü İznîk'te tamamlamıştır.²⁹ Eserin yazılış gayesini müellif mukaddimede şöyle ifade eder:

"Fürû-i fıkıh ile usûlü'l-fıkıhı, ma'kûl ile menkûlu cem eden Letâifu'l-İşârât'ı yazdıktan sonra, bu eserin anlaşılması, okuyup istifade etmek isteyenler -yani talebeler- için zorlaşınca kitabın maksatları kolayca anlaşılсын, talebeler maksatlara vakıf olsunlar diye, rumuzlarının düğümlerini çözmek, hazinelerinin kilitlerini açmak istedim ve bu şerhi yazmaya başladım."³⁰

Eserin yazma nüshaları günümüze ulaşmış olup, farklı kütüphanelerde birçok nüshası bulunmaktadır.³¹

1.2.3. Tasavvufla İlgili Eserleri

1.2.3.1. Vâridât

Yazıldığı dönemden bugüne kadar hakkında birçok tartışmanın yapıldığı ve Şeyh Bedreddin'e aidiyeti konusunda farklı mülahazaların söz konusu olduğu önemli bir eserdir.³² Eser, tasavvuftaki vahdet-i vücûd düşüncesinin yanı sıra kelimî, felsefî ve fikrî de birçok konuyu içinde barındırır. Eserin en yoğun tartışılan konularının başında kıyamet ve cismanî haşrın inkârı ile âlemin kadim meselesi gelmektedir.³³

Abdülbaki Gölpınarlı bu eserin Şeyh Bedreddin'in sohbetlerinden alınan notlardan ibaret olduğunu ve birbiriyle alakası olmayan konuların bir araya getirilerek oluşturulduğunu belirtir. O, bu eserin Şeyh Bedreddin tarafından gözden geçirilmiş olma ihtimali bulunsa bile, eserin Şeyh Bedreddin tarafından yazılmadığını düşünmemektedir.³⁴ Müfid Yüksel mevcut *Vâridât* nüshaları incelendiğin-

29 Eser hakkında detaylı bilgi için bakınız: Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin'in Teshil Adlı Kitabının Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 26–213.

30 Bedreddin Simâvi, *Teshil* (Damad İbrahim Paşa, 553), Mukaddime.

31 Eserin yazma nüshalarından bazıları şunlardır: Bedreddin Simâvi, *Teshil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah bölümü, 698); (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 335); (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Kütüphanesi, 3851).

32 Eser Şeyhülislam Müsâ Kâzîm Efendi (ö. 1920) tarafından tercüme edilmiş ve ilgili konuların içeriğine göre başlıklar tanzim edilmiştir. Müsâ Kâzîm Efendi, *Vâridât* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Efendi, 981).

33 *Vâridât*'ta geçen Şeyh Bedreddin'in bazı görüşleri şunlardır; Kâinat cinsi türü ve özü yönünden kesin olarak kadimdir ve onun ortaya çıkışı zamanla ilgili değil zâtîdir. Bir kişi, «Ben Allah'ım» derse, mutlaka doğrudur; çünkü varlık koşulsuz olarak Hak diye adlandırılır ve bu ister bütün nesnelere, isterse bir kısım nesnelere ondan ortaya çıksın veya çıkmasın, ister vasıflandırılabilsin veya vasıflandırılmasın durum aynıdır. Görünüş bakımından her nesneye Allah'tan ayırır denebilir, çünkü şekil bakımından bütün ondan çıkmıştır. Her iyi duruma cennet ve her kötü duruma cehennem adı verilir. Birlik durumu iyi ulu bir durumdur. Allah'a şirik koşma durumu ise, kötü bir durumdur. "Allah'tan başka tapılacak varlık yoktur" diyen kişi, kötü durumdan iyi duruma geçer. Benzetmek gibi olmasın, beden nasıl Zeyd'in görüntüsü ise, dünya da Allah'ın görüntüsüdür. Bundan dolayıdır ki, bütün işler ona isnat edilir. Allah'tan başka söyleyen, duyan, hareket eden ve iş yapan yoktur. Cengiz Ketene, *Simavna Kadısı Şeyh Bedreddin Vâridât* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 15, 22, 48, 52.

34 Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul: Eti Yayınevi, 1966), 30–31.

de eserin düzenli ve tertipli kaleme alınmadığını, daha çok şifahi olarak söylenen sözlerin düzensizce yazıya geçirildiğini, konu bütünlüğünün olmadığını ve çelişkiler barındırdığını beyan ederek bu eserin Şeyh Bedreddin'in vefatından sonra yazıldığını iddia eder.³⁵ Cemil Yener de Yüksel gibi eserin Şeyh Bedreddin tarafından yazılmadığını düşünmektedir.³⁶

Abdullah-ı İlâhî (ö. 896/1491) *Vâridât*'ın ilk şerhi olarak bilinen *Keşfü'l-Vâridât li-tâlibi'l-kemâlât ve gayeti'd-derecât* isimli eserin mukaddimesinde Şeyh Bedreddin'den zahir ve batın ilimlerin arifi ve âlimi olarak bahseder. O, *Vâridât* isimli eserin büyük sır ve incelikler barındırdığını ancak bunların herkes tarafından anlaşılmadığını, bundan dolayı da birçok kimsenin bu eserden yüz çevirdiğini belirtir.³⁷ Niyâzi-i Mısırî (ö. 1105/1694) ve Bursalı Mehmed Tâhir Efendi'nin (ö. 1925) de *Vâridât* konusundaki görüşleri Abdullah-ı İlâhî'nin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.³⁸

Eser hakkında son bir söz söylemek pek mümkün görülmemektedir. Çünkü geçmişte olduğu gibi günümüzde de eser hakkında tartışmalar devam etmektedir.³⁹

1.2.3.2. Hâşiyetü Matla'î Husûsi'l-Kilem fi Me'ânî Fusûsi'l-Hikem

Şeyh Bedreddin'e ait olduğu belirtilen bu eser, Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin (ö. 638/1240) tasavvuf alanındaki meşhur eseri *Fusûsü'l-Hikem*'e yazılan bir haşiyedir. Eserin Şeyh Bedreddin'e nispeti tartışmalıdır. Kâtib Çelebi'ye göre bu eser Şeyh Bedreddin'e ait olmayıp, Dâvûd b. Mahmûd el-Kayserî'ye⁴⁰ (ö. 751/1350) aittir.⁴¹ Benzer bir görüş Yunus Apaydın tarafından da dile getirilmiş ve eserin kenarına düşülen bazı notların Şeyh Bedreddin'e ait olduğu belirtilmiştir.⁴² Mahmud Erol Kılıç da Şeyh Bedreddin'in Dâvûd-i Kayserî'ye ait olan bu eserin bir nüshasına⁴³ kendi ta'likâtını düşmüş olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı ise bu eserin Şeyh Bedreddin'e ait olduğunu belirtir.⁴⁵

35 Müfid Yüksel, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul: Bakış Yayınları, 2002), 104

36 Cemil Yener, *Vâridât* (İstanbul: Elif Yayınları, 1970), 45.

37 Abdullah-ı İlâhî, *Keşfü'l-Vâridât li-tâlibi'l-kemâlât ve gayeti'd-derecât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 1235), 1b.

38 Niyâzi-i Mısırî, *Divan-ı İlâhiyyat ve Açıklaması*, haz. İhramcîzâde Hacı İsmail Hakkı Altuntaş (By.: Gözde Yayınevi, 2011), 332–333; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/64.

39 *Vâridât* üzerine yapılan çalışmalar konusunda detaylı bilgi için bakınız: Semih Ceyhan - M. Akif Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ı: Bir Literatür Denemesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16/31–32 (2018), 233–331.

40 Dâvûd-i Kayserî, *Matla'u Husûsi'l-Kilem* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, 2982). Eserin neşri Mirza Muhammed Şîrâzi tarafından gerçekleştirilmiştir.

41 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1720.

42 Hacı Yunus Apaydın, *Yargılama Usûlüne Dair Câmiu'l-Fusûleyn* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012), 27.

43 Dâvûd-i Kayserî, *Matla'u Husûsi'l-Kilem*, (Arapça Yazmalar, 2982).

44 Mahmud Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/230–237.

45 Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 1/317.

1.2.3.3. Meserretü'l-kulûb

Eserin tasavvuf alanında yazıldığı bilinmekte birlikte eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Franz Babinger bu eserin yazma nüshalarından birisinin Leiden Kütüphanesinde olduğunu belirtir.⁴⁶

1.2.4. Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri

1.2.4.1. Unkûdü'l-cevâhir

Sarf ilmiyle ilgili olan eser, Maksûd isimli eserin şerhidir.⁴⁷ Yazma nüshalarına henüz ulaşılmış değildir.

1.2.4.2. Çerâgu'l-fütûh

Sarf ve nahiv ilmüne yönelik bir eser olduğu belirtilmektedir.⁴⁸ Yazma nüshasına henüz ulaşılmış değildir.

Yukarıda aktarmış olduğumuz bölümde Şeyh Bedreddin'in kısaca hayatına, ilim tahsiline ve farklı alanlarda yazmış olduğu eserlere değinilmiştir. Bundan sonraki kısımda tabakâtü'l-fukahâ ve ilgili konulara değinilerek Şeyh Bedreddin'in fukaha tasnifindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Fakihlerin Bilgi İstidlâli Yönünden Tasnifi ve Şeyh Bedreddin'in Konumu

Fukahayı bilgi istidlâli yönünden farklı kategorilere ayıran ve fıkhıdaki ilmi derecelerini ortaya koymaya çalışan bazı çalışmalar tabakâtü'l-fukahâ, tabakâtü'l-müctehidin ve tabakâtü'l-müftin şeklinde anılır. Bu tarz çalışmalar ilk dönemlerde müstakil bir eser olarak kaleme alınmayıp daha çok fıkıh usûlü eserleri içerisinde aktarılmıştır. Daha sonraki dönemlerde bu tarz çalışmalara fetvâ âdâbı veya fetvâ usûlü eserlerinde rastlanılmaktadır.

Fakihleri belli sınıflara ayırma girişimlerinin tam olarak ne zaman başladığı bilinmemekle birlikte bu kategorilerin hiyerarşik şekilde sınıflandırılmasının mezheplerin teşekkülünden sonra olduğu kabul edilmiştir. Tasnif çalışmalarının günümüze ulaşan ilk tezahürleri hicri dördüncü ve beşinci asırda kaleme alınan mütekellimin fıkıh usûlü eserlerinde görülmektedir. Mezhep imamlarının görüş ve eserlerine atfedilen bağlayıcılık ve taklid hakkındaki tartışmalar bu tasnif kapsamında değerlendirilerek çözüm üretilmeye çalışılmıştır.⁴⁹ Bu bağlamda «mutlak müctehid, tahrîc, tercih ve temyiz ehli» gibi kavramların varlığına işaret edilmiş, fakihler bilgi birikimleri ve mezhep içerisindeki konumlarına göre sınıflandırılma-

46 Franz Babinger, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, çev. İlhami Yazgan (Ankara: La Kitap Yayınları, 2013), 132.

47 Taşköprizâde, eş-Şekâik, 34; Çelebi, Keşfü'z-zunûn, 2/1173.

48 Dindar, «Bedreddin Simâvi», 5/334.

49 Taklid konusunda detaylı bilgi için bakınız: Recep Özdemir, «Fıkıh Usûlü Açısından Taklid», *Hikmet Yurdu* 5/9 (2002), 137–161.

ya gayret edilmiştir.⁵⁰ Böyle bir gayretin ortaya çıkmasındaki en önemli etkenlerinden birisi müctehid ve mukallidin tespitini yapabilmek, fakihlerin mezhep içerisindeki konumunu belirleyebilmek ve müftünün fetvâ verirken veya görüş beyan ederken mezhep içerisindeki hiyerarşik yapıyı göz önünde bulundurmasını sağlamaktır.

İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî'nin fakihlerin sınıflandırılmasına yönelik yaptığı tasnif, bu alanın ilk örneği sayılabilir.⁵¹ Cüveynî, *el-Gıyâsî* isimli eserinde fukahâyı üç mertebeye ayırmıştır; birinci mertebede «şeriati yüklenen ve onu bağımsız bir şekilde taşıyanlar», ikinci mertebede «geçmiş imamlardan sahih olan mezhep görüşlerini nakledenler» üçüncü mertebede ise "müctehidlerin görüşlerini ve mezhebin yerleşik hükümlerini nakleden» fakihler yer almaktadır.⁵² Fukaha tasnifi konusunda İbnü's- Salâh'ın ortaya koymuş olduğu beşli tasnif, bu alanda yapılan en önemli çalışmalardan biri kabul edilir. İbnü's- Salâh'ın yapmış olduğu bu tasnif her ne kadar Nevevî (ö. 676/1277), İbn Hamdân (ö. 695/1295) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) gibi âlimler tarafından bazı değişikliklere tabi tutulsa da temelde İbnü's-Salâh'ın ortaya koymuş olduğu tasnif muhafaza edilmiştir.⁵³ İbnü's-Salâh başlangıç itibariyle fukahayı bağımsız ve bağımsız olmayan müctehid olarak iki kısma ayırmış, bağımsız olmayan müctehidler de kendi içerisinde dört farklı kategoriye ayırmıştır.⁵⁴

Birinci kategoride mezhep imamını taklid etmeyen fakat ictihatta onun usûl ve yöntemini benimseyenler

İkinci kategoride, mezhep imamının koyduğu usûl ve kurallar dışına çıkmayan ancak tahrir yapabileme kabiliyetine sahip olanlar

Üçüncü kategoride, fıkıh derinliği ve melekeseine sahip olmasına rağmen, mezhep imamlarının seviyesine çıkamamış, imamların görüşleri arasında sahihi zayıfından ayırt edebilecek konumda olanlar

Dördüncü kategoride ise mezhep içi fikhî görüşleri anlayarak ezberleyen ve nakledenler yer alır.

Maliki mezhebinin önemli fakihlerinden İbn Rüşd el-Ced ve Şehabeddin el-Karâfi (684/1285) fikhî istidlâl tabakâtına yönelik yaptıkları tasnifte fakihleri kendi içlerinde üç kısma ayırmışlardır. İbn Rüşd el-Ced'in yapmış olduğu tasnif şöyle özetlenebilir:

50 Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 33.

51 Eyyüp Said Kaya, «Tabakâtü'l-Fıkıh», *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/292–294.

52 İmâmü'l-Haremeyn Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Gıyasü'l-ümem fi't-tiyâsîz-zulem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 178–192.

53 Kaya, «Tabakâtü'l-Fıkıh», 39/292–294.

54 Ebû Amr Takıyyüddin Os mân İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, (Beyrut: Âlamü'l-Kütüb, 1986), 86–101.

- 1- Birinci tabakada Maliki mezhebinin doğruluğunu kabul eden ve herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın mezhebin görüşlerini taklid edenler yer alır. Bunlar fakihlerin ortaya koymuş olduğu görüşlerin maksatlarını anlamaksızın sadece görüşleri ezberler ve naklederler. Ayrıca görüşler konusunda doğru ve yanlış ayırt etmek gibi bir gayretleri de yoktur.⁵⁵
- 2- İkinci tabakada Maliki mezhebinin görüşlerini, ortaya koymuş oldukları usûl ve kâidelerin doğruluğunu kabul eden ve fikhî meselelerde İmam Malik ve ashabının görüşlerini ezberleyenler yer alır. Bu grup içerisinde kabul edilenler mezhepte ortaya konan görüşlerin maksat ve manalarını anlayabildikleri gibi doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek kabiliyete sahiptirler. Ancak bu grupta yer alan fakihler fer'i meseleleri usûle kıyas edebilecek ictihadi seviyede değildirler.⁵⁶
- 3- Üçüncü tabakada yer alan fakihlerin ikinci tabakadaki fakihlerden farkı fer'i meseleleri usûle kıyas edebilecek ictihadi kabiliyet ve seviyeye sahip olmalarıdır.⁵⁷

Karâfi'nin fukahanın tasnifine yönelik yapmış olduğu değerlendirme İbn Rüşd el-Ced'in yapmış olduğu tasnifle bazı noktalarda paralellik arz etse de farklılık arz ettiği noktalar da vardır.⁵⁸

Muasir âlimlerden Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974) ise fakihleri kendi içerisinde yedi tabakaya ayırmaktadır. O, bu tabakalardan ilk dördünün müctehid sayıldığını; geriye kalanların ise ictihad derecesine ulaşmamış mukallidler olduğunu belirtir. Ortaya koymuş olduğu tasnif kısaca şöyledir:⁵⁹

- 1- Şeriatte Müctehidler: Bunlar müstakil müctehidler olup, ilk tabakayı teşkil ederler. Bu tabakada yer alan fakihlerin ictihad konusunda gerekli olan bütün şartları taşımaları gerekir.
- 2- Müntesib Müctehidler: Hüküm çıkarmada imamının usûlüne uyar, fûrûda ise ona muhalefet ederler.
- 3- Mezhepde Müctehidler: Usûl ve fûrûda mezhep imamına muhalefet etmezler.
- 4- Tercih Yapan Müctehidler: Üçüncü tabakadaki müctehidler tespit etmiş olduğu tercih esaslarına dayanarak görüşler arasında tercih de bulunan fakihlerin yer aldığı tabakadır.

55 Ebû'l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, thk. Muhtâr b. et-Tâhir et-Telilî (Beirut: Dârul-Garbi'l-İslâmî, 1987), 3/1500-1501.

56 İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, 3/1501-1502.

57 İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, 3/1501-1502.

58 Konu hakkında detaylı bilgi için bakınız: Ebû'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris el-Karâfi, *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk* (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, ts.), 107-110.

59 Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-Fikh* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, ts.), 389-399.

- 5- İstidlal Yapan Müctehidler: Bu tabakada yer alanlar görüş ve rivayetleri karşılaştırıp «bu görüş kıyasa daha uygun» «şu görüş rivayet bakımından daha sahih veya delil açısından daha kuvvetlidir» şeklinde açıklamada bulunurlar.
- 6- Hafızlar Tabakası: Bu tabakada yer alanlar mukallid olup, öncekilerin tercihlerini bilmede hüccet sayılırlar.
- 7- Mukallidler: En alt seviyedeki fakihlerin tabakasıdır. Bunlar görüş ve rivayetler arasında tercihte bulunamamalarına rağmen, fakihlerin kitaplarını anlayabilirler.

Muhammed Ebû Zehre *Usûlü'l-fıkh* isimli eserinde her ne kadar yedili bir tasnife yer verse de *Ebû Hanîfe; hayâtühü ve asruhü* isimli eserinde fakihleri mutlak müctehid, tahrîc, tercih ve temyiz ehli olarak dört kategoriye ayırır.⁶⁰

Hanefî mezhebinde fakihlerin bilgi açısından tasnif edilmesi tam olarak ne zaman başladığı bilinmese de ilk düzenli ve sistematik tasnifin İbn Kemal Paşa tarafından yapıldığı ve ondan sonra gelen birçok Hanefî fakihin de bu tasnifte büyük ölçüde ona tâbî olduğu bilinmektedir. İbn Kemal Paşa'nın tasnifi son dönem Hanefî âlimleri tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiş ve ona alternatif farklı tasnifler de yapılmıştır. Hanefîlerin bilgi açısından fakihlerin tasnifine yönelik yapmış oldukları çalışmalar bir alt başlıkta müstakil olarak ele alınacağı için bu bölümde aktarılmamıştır.

2.1. Hanefî Mezhebinde Fukaha Tasnifi

Hanefî usûl kaynakları incelendiğinde ilk dönemlerde fakihler arasında sistematik bir taksime gidilmediği daha çok ictihad ve taklid bağlamında ulemanın kendi içerisinde müctehid ve mukallid olup olmaması açısından bir ayrıma tâbî tutulduğu görülür. Böyle bir ayrıma giden Cessâs (ö. 370/981) ictihad ve taklid bağlamında insanları müctehid ve ictihad ehli olmayan ammiler diye iki kısma ayırmıştır. Ona göre müctehid olmayanlar, müctehidi taklid edebileceği gibi müctehid de kendisinden daha üstün olan başka bir müctehidi taklid edebilir.⁶¹ Debûsî (ö. 430/1039), Semerkandî (ö.539/1144) ve Neseî (ö. 710/1310) gibi âlimler de eserlerinde taklid konusuna yer vermiş bir nevi insanları müctehid ve mukallid olarak iki kısma ayırmışlardır.⁶²

Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi âlimler ise müctehidler bir imama bağlı olup olmaması açısından değerlendirmiş; herhangi

60 Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm Ebû Hanîfe; hayâtühü ve asruhü* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 385–389.

61 Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: ts), 4/281–282.

62 Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 391; Alâeddîn es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-'ukûl*, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1997), 676; Ebû'l-Berekât en- Neseî, *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi Menâri'l-envâr*, (Nurü'l-envâr'la birlikte), (İstanbul: İhsan Kitapevi, 1986), 2/99.

bir imama bağlı olmayan müctehidi mutlak müctehid, bir mezhebe ve imama bağlı olan müctehidi ise mukayyed müctehid olarak nitelendirmişlerdir.⁶³ İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457), İbn Nüceym (970/1563) ve İbn Abdüşşekûr (1119/1707) gibi âlimler ise eserlerinde ikili bir tasnife yer vermişlerdir. Her konuda ictihad edebilen âlimlerin mutlak müctehid, bazı konularda ictihad edebilenlerin ise müctehid fi'l-ba'z veya müctehid fi'l-hükm olarak nitelendirildiğini ifade etmişlerdir.⁶⁴

Bazı fakihler Hanefi ulemasını yaşamış oldukları dönemlere göre tasnif etmeye gayret göstermiş bunun bir sonucu olarak da fukahayı «selef», «halef» ve «müteahhîrûn» şeklinde üç kısma ayırmışlardır.⁶⁵ Hanefi mezhebinde böyle bir taksimde bulunan âlimlerin başında Hüsâmüddîn el-Hüseyn b. Ali es-Siğnâkî (ö. 714/1314) ve Abdünnebi b. Abdürresûl Ahmed en-Nekrî gelmektedir.⁶⁶ Fukaha arasında yaptıkları «selef», «halef» ve «müteahhîrûn» taksimde bazı tabakada bulunan fakihler farklılık arz ettiği gibi her bir tabakanın bidayeti ve nihyeti konusunda da bir fikir birlikteliği söz konusu değildir.

Siğnâkî'nin yapmış olduğu taksimat incelendiğinde selefle sahabe, tabiün, Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'yi kast ettiği, halefi seleften sonra gelenler olarak nitelendirdiği, müteahhîrûnu ise haleften sonraki ulema olduğunu belirttiği görülür.⁶⁷ Ne var ki Siğnâkî'nin yapmış olduğu bu taksimatla halef ve müteahhîrûn ulemasının bidayet ve nihayetini tespit etmek mümkün olmadığı gibi hangi tabakada hangi fakihlerin yer aldığını belirlemek de mümkün değildir. Ahmed en-Nekrî'nin yapmış olduğu taksimat incelendiğinde ise selefle Ebû Hanife ve İmameyn'i kast ettiği; halef döneminin Şemsüleimme el-Halvânî'nin (ö. 452/1060) vefatına kadar olan bir dönemi kapsadığı; müteahhîrûn döneminin ise Hafızüddîn Muhammed el-Buhârî'ye (ö. 693/1294) kadar uzandığı görülür.⁶⁸

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere fakihlerin tasnifi konusunda bir fikir birlikteliğinden bahsetmek mümkün değildir. Hanefi mezhebinde bazı ağır

63 Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiy'* (İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, 1289), 2/416; Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl* (İzmir'inin hâşiyesi ile birlikte), (İstanbul: Matbaatü'l-Hacc Muhammed Efendi el-Bosnevî, 1285), 2/467.

64 Kemalüddîn İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (*et-Tahrîr ve't-Tahbîr* içinde), (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3/371–373, 435–438; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim, *Fethu'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr el-Ma'rûf bi Miskâti'l-Envâr fi Usûli'l-Menâr*, (Mısır: Şirketü Mektebe, 1936), 3/39; İbn Abdüşşekûr Muhibbullah, *Müsellemû's-Sübût*, (Gazalî'nin *el-Mustasfâ*'sıyla birlikte basılan *Fevâihu'r-Rahamût* içinde), (Beirut: Dâru'l-Erkam, ts.), 2/599, 602.

65 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 241; Muhammed Kemalüddîn Ahmed er-Râsîdî, *el-Misbâh fi rasmî'l-müftî ve menâhici'l-ifât*, (Karaçi: Mektebetü Dâri'l-Ülüm, 1998), 1/258; Eyyüp Said Kaya, *Hanefi Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-nevâzili*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 39–40.

66 Hüsâmüddîn el-Hüseyn b. Ali es-Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânî (Riyad: Mektebûr-rûşd, 2001), 4/1743; Abdünnebi b. Abdürresûl Ahmed en-Nekrî, *Düstürü'l-Ulemâ ev Câmîu'l-Ülüm fi Istilahâti'l-ifunûn*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 2/129.

67 Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, 4/1743.

68 Ahmed en-Nekrî, *Düstürü'l-Ulemâ*, 2/129.

eleştiriler olsa bile tabakâtü'l-fukahâ konusunda ilk sistematik ve düzenli tasnif İbn Kemal Paşa'nın⁶⁹ yaptığı tasniftir. Bu tasnif kısaca şöyledir:⁷⁰

- 1- Dinde müctehid olanlar: Usûl kaidelerini koyan, şer'î delillerden hareketle hüküm istinbat edebilen ne fûrûda ne de usûlde başkasını taklid etmeyen müctehidler. Dört mezhep imamı ve onların usûlü üzerine hareket eden müctehidler gibi.
- 2- Mezhepte müctehid olanlar: Ebû Hanîfe'nin belirlediği kaideler gereğince şer'î delillerden hüküm ortaya koyabilen müctehidlerdir. Bunlar bazı fer'î meselelerde Ebû Hanîfe'ye muhalefet etseler de usûlde onu taklid ederler. Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer gibi.
- 3- Meselede müctehid olanlar: Hakkında mezhep imamları tarafından hiçbir rivayetin bulunmadığı meselelerde ichtihad edebilen Hassâf (ö. 261/875), Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Halvânî (ö. 452/1060), Serahsî (483/1090) ve Kâdîhân (592/1196) gibi âlimlerin yer aldığı tabakadır.
- 4- Tahrîc Yapanlar: Cessâs (ö.370/981) ve onun gibi âlimler bu kategoride yer alır. Bunlar esas itibarıyla mukallidirdirler. Usûl ve kaynaklara ait derin bilgilerinden dolayı mezhep imamı veya onun müctehid talebelerinden nakledilen iki yönü olan mücmel görüş ile iki manaya gelen kapalı bir hüküm usûl kâidelerine bakarak ve fûrûdaki emsallerine benzeterek hüküm ortaya koyabilir ve açıklamada bulunabilirler.
- 5- Tercih Yapanlar: Kudûrî (ö. 428/1037) ve Mergînânî (ö. 593/1197) gibi âlimlerin yer aldığı tabakadır. Bu kategoride yer alan âlimler de mukallidlerden sayılır. Bunlar «bu daha sahih», «bu kıyasa daha uygun», «bu rivayet yönünden daha açık», «»bu daha evlâ», «bu insanların maslahatına daha uygun» gibi ifadelerle rivayetler arasında tercih yaparak, bazı rivayetlerin diğerlerinden daha üstün olduğunu ortaya koyarlar.
- 6- Temyiz Yapanlar: İki görüş arasından «kuvvetli» ile «daha kuvvetli» olanı ve mezhepte «zâhirü'r-rivâye» ile nâdirü'r-rivâye» meselelerini birbirlerinden ayırt edebilen mukallid âlimlerin yer aldığı kategoridir. Bu gruba Hanefi mezhebinde dört kitap diye bilinen *Kenz*, *Muhtâr*, *Vikâye* ve *Mecmau'l-bayreyn* isimli eserlerin müellifleri girer. Bunlar reddedilmiş görüşleri ve zayıf rivayetleri naklederler.

69 İbn Kemal'in fakiherin tasnifine yönelik yazmış olduğu risâlenin yazılış gayesi şöyle ifade edilmiştir: İbn Kemal, Yavuz Sultan Selim'in (ö. 926/1520) talebi üzerine "Risâle fi Duhûli veledi'l-bint fi'l-Mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd" adlı bir risâle yazmıştır. Bu risâlenin yazılmasındaki gaye yaşamış olduğu toplumda yaygın olarak gerçekleştirilen farklı fetvâ ve uygulamalara neden olan "evlâdül-evlâd" diye kurulan aile vakıflarından kızların çocuklarının da yararlanıp yararlanamayacağı meselesinin çözüme kavuşturulması ve bu konuda görüş birliğinin sağlanmaya çalışılmasıdır. İbn Kemal, bu risâlenin sonunda Hanefi fakiherini yedi sınıfa ayırarak bir tasnif ortaya koymuştur. Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları İşığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 78.

70 İbn Kemal, *Tabakâtü'l-fukahâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1941), 55b-56a.

7- Mukallidler: Bunlar yukarıda belirtilenleri yapamayan zayıfla güçlüyü, sahihle sakimi, ayırt edemeyen, gece karanlığında buldukları her şeyi alan kimseler gibidirler. Bunlara uymak ve bunları taklid etmek uygun değildir.

İbn Kemal'in sistematüğini takip eden Kınalızâde (ö. 979/1572) fakihleri yedi tabakaya ayırmış ilk üç tabaka konusunda İbn Kemal'in tasnifine bazı ilaveler yapmış, diğer tabakaları aynen nakletmekle yetinmiştir.⁷¹ Fakihlerin tasnifi konusunda Kefevî'nin (ö. 990/1582) yapmış olduğu sınıflandırma İbn Kemal'in tasnifiyle paralellik arz etmektedir. Ancak Kefevî Hanefî fukahasını yedi kategoride değil, beş kategoride ele almış⁷² ve İbn Kemal'in tasnifinde yer alan bazı tabakalara da ilaveler yapmıştır.⁷³ İbn Âbidîn ise (ö. 1252/1836) İbn Kemal'in yapmış olduğu tasnifi değiştirmeksizin aynen nakletmiştir.⁷⁴

İbn Kemal'in yapmış olduğu tasnife tâbî olanlar olduğu gibi bu tasnifi doğru bulmayıp eleştirenler de olmuştur. İbn Kemal'in tasnifine en ağır eleştiriler ilk olarak Ebü'l Hasen Şihabüddîn el-Mercânî (ö. 1306/1889) tarafından yöneltilmiştir.⁷⁵ Mercânî'yle muasır olan Abdülhay el-Leknevî⁷⁶ (1304/1886) M. Zâhid el-Kevserî⁷⁷ (ö. 1952) ve Muhammed Ebü Zehre⁷⁸ (1974) gibi âlimler de bu tasnifi eleştirenlerdendir.⁷⁹

2.2. Şeyh Bedreddin'in Tabakâtü'l-Fukaha'daki Konumu

Yaptığımız araştırmada tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî fukahasını bilgi istidlâli ve mezhepteki konularına göre farklı tasniflere tâbî tutan çalışmalarda Şeyh Bedreddin'e sarahaten herhangi bir atıf yapılmamıştır.⁸⁰ Bu bakımdan Şeyh Bedreddin'in fikhî istidlâl tabakâtü içerisindeki yer ve konumunun tespiti önem arz etmektedir. İbn Kemal'in tasnifi esas alındığında Şeyh Bedreddin'in din,

71 Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Muhi Helâl Serhâni (Bağdad: Divânü'l-Vakf, 2005), 1/146–159.

72 Kefevî yapmış olduğu tasnifte, İbn Kemal'in tasnifinde zikrettiği birinci ve yedinci tabakaya yer vermemiştir. Kefevî, zikrettiği beş tabakanın dışında kalanları ilmi yönden eksik avam olarak nitelendirmektedir. Kefevî Mahmûd b. Süleyman, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 630), 3a-b.

73 Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr* (Halet Efendi, 630), 3a-4a.

74 İbn Âbidîn Muhammed Emin, 'Ukûdü resmi'l-müftî (Mecmû'atü resâ'ili İbn Âbidîn içinde), (Beyrut: ts.), 1/11–13.

75 Ebü'l Hasen Şihabüddîn el-Mercânî, *Nâzüretü'l-hak fi farziyeti'l-îşâ ve in lem yegibi'ş-şafak* thk. Orhan Ençakar/ Abdülkadir Yılmaz, (By.: Dâru'l-Hikme, 2012), 192–214.

76 Abdülhay el-Leknevî, 'Umdetür-rî'âye fi halli Şerhi'l-Vikâye, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hac (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/33–39.

77 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Hüsni't-tekdâfi fi sireti'l-İmâm Ebi Yusüf el-Kâdi* (Kahire: Dâru'l-Envar, 1948), 83–94.

78 Muhammed Ebü Zehre, *el-İmâm Ebü Hanîfe*, 384–389.

79 Fukahâ tasnifinde İbn Kemal Paşa'yı eleştirenler hakkında detaylı bilgi için bakınız: Muharrem Önder, «Hanefî Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi», *IV. Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturidilik)*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Yayınları, 2017), 1/623–627; Ahmed İnanır, "İbn Kemal'in Tabakâtü'l-Fukahâsi ve Değerlendirmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Erzurum: 2012), 77–81.

80 İbn Kemal, *Tabakâtü'l-fukahâ* (Şehit Ali Paşa, 1941), 55b-56a; Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/146–155; Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr* (Halet Efendi, 630), 3a-4a; Şâh Veliyyullah Dihlevî, 'İkdü'l-cid fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd, thk. Muhammed Ali el-Eserî (Şârîka: Dâru'l-Feth, 1995), 23–24, 47; İbn Âbidîn, 'Ukûdü resmi'l-müftî (Mecmû'atü resâ'ili İbn Âbidîn içinde), 1/11–13; Ahmed b. Muhammed Nasruddîn en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî* (Riyad: Mektebür-rüşd, 2001), 1/193–194; Muhammed Ebü Zehre, *Usûlü'l-Fikh*, 389–399.

mezhep ve meselede müctehid olmadığı çıkarımında bulunmak yanlış olmaz. Ancak Şeyh Bedreddin'in tahrîc ve tercihleriyle daha çok ön plana çıktığı dikkate alınırsa yapmış olduğu tahrîc ve tercihlerinin tespit edilmesi gerekir. Bütün görüşlerine yer vermek mümkün olmasa da en azından tahrîc ve tercihlerine yönelik bazı meselelere işaret edilmeli ve bu konudaki görüşlerine atıfta bulunulmalıdır. Bu çalışmada Şeyh Bedreddin'in tahrîc ve tercihlerinin tespiti için fikhî eserleri içerisinde önemli bir konuma sahip olan *Câmiu'l-Fusûleyn* ve *Teshîl* isimli eserleri üzerine yoğunlaşmıştır. Fıkıh alanındaki ilk eseri olan *Letâifu'l-İşârât*'ın ana metninin kendi şerhi olan *Teshîl*'de muhafaza edilmesi ve konuların daha detaylı ele alınmasına binaen *Letâifu'l-İşârât*'a müracaat etme gereği hissedilmemiştir. Şeyh Bedreddin'in ortaya koymuş olduğu görüşler incelendiğinde görüşlerinin bir kısmı tahrîce dönük olsa da büyük çoğunluğu tercihe yöneliktir. Şeyh Bedreddin'in tahrîc ve tercihe yönelik görüşleri şu başlıklar altında ele alınacaktır:

1- Şeyh Bedreddin'in Tercihleri

1.1- Mezhep içi tercihleri

1.1.1- Müftâ bih görüşlere yönelik tercihleri

1.1.2- Sahih, esah, zâhir, ezhâr, evlâ ve eşbeh görüşlere yönelik tercihleri

1.2- Mezhep dışı tercihleri

2- Şeyh Bedreddin'in tahrîc kapsamında değerlendirilen görüşleri.

2.2.1. Şeyh Bedreddin'in Tercihleri

Tercih kavramını fıkıh usulünde deliller, fıkihta ise ispat vasıtaları arasında teâruz bulunduğu bir tarafı destekleyen bir emareye dayanarak, onu diğerine üstün tutmak anlamına gelen terim olarak tanımlayabiliriz.⁸¹ Tercih edilen delil ve ispat vasıtasına «râcih», terkedilene «mercûh», aynı konudaki farklı görüşler arasında tercih yapabilme kudretine sahip olan fakihlere ise «ashâbü't-tercih» denir.⁸² Herhangi bir araştırma yapmaksızın farklı görüşlerden birini diğerine tercih etmek veya onunla fetvâ vermek uygun değildir. Görüşler veya fetvâlar arasında çelişkiler söz konusu olduğunda görüşler arasında tercihte bulunacak fakihin müctehid veya en azından alanında uzman bir müttebî olması gerekir.

Mudakkik bir fakih olan Şeyh Bedreddin'in tercihleri mezhep içi ve mezhep dışı tercihleri olmak üzere iki ana başlık altında incelenecektir.

81 Şemsüleimme es-Serahsi, *el-Usûlü-s-Serahsi*, neşr. Ebu'l Vefâ el-Efgâni (İstanbul: 1990); 2/ 249–250; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstihâti Fikhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 1/38.

82 Şükrü Özen, "Tercih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/484–487; M. Esat Kılıçer, «Ashâbü't-Tercih», *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/471.

2.2.1.1. Mezhep İçi Tercihleri

Mezhep içi tercihten kasıt bir meselede mezhep imamı ve talebelerinden kesin olarak geldiği bilinen farklı görüşler arasından birisini seçmek demektir. Bu tercih, mezhep imamının önce vermiş olduğu hüküm veya fetvâdan vazgeçerek aynı meselede farklı bir görüş belirtmesi şeklinde olabileceği gibi, mezhep imamıyla talebelerinin aynı konuda farklı görüşler benimsemeleri ve bu görüşler arasından herhangi birini seçmek şeklinde de olabilir. Mesela bir konuda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerinden birini seçmek veya İmamı Şafîi'nin kavli kadimiyle kavli cedidi arasında bir tercihte bulunmak gibi.⁸³ Şeyh Bedreddin'in mezhep içi tercihlerine yönelik görüş ve tespitlerden bazıları şunlardır:

- 1- Şahitler bir hâkimin falanca hakkında şu kadar alacağına hükmettiğine şahitlik etmelerine rağmen, hâkim böyle bir hüküm vermediğini beyan ediyorsa, şahitliğin kabul edilmemesi gerekir. Hanefî mezhebinde zahir olan görüş budur. Ancak İmam Muhammed'den mezhebin zahir görüşün aksine şahitliğin geçerli olması gerektiğine dair bir görüş vardır. Şeyh Bedreddin yaşamış olduğu döneminin hâkimlerinin durumunu göz önünde bulundurarak İmam Muhammed'in görüşüyle fetva verilmesi gerektiğini belirtir.⁸⁴ Şeyh Bedreddin dönemin değişen şartlarını ve fesadü'z-zamanı dikkate alarak İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiştir.
- 2- Bir kimse alacağını tahsil etmek için bir başkasını vekil tayin etse, borçlu olan kişi de borcunu müvekkile ödediğini ispat etse, Ebû Hanîfe'ye göre bu kişinin beyyinesi kabul edilir. İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre ise kişinin beyyinesi bekletilir ve müvekkilin gelmesi beklenir. Şeyh Bedreddin'e göre bu mesele de İmameyn'in görüşü daha kuvvetlidir. Çünkü gâib olanın gelmesi beklenmediği takdirde gâib adına, hüküm verme söz konusu olur. Bu ise uygun değildir.⁸⁵
- 3- Bir koyun gasb edildikten sonra semizlese ve değeri artsa daha sonra gasb eden kişinin yanında itlaf olsa Ebû Hanîfe'ye göre koyunun gasb edildiği günkü değeri esas alınır ve gâsıb bu bedeli tazmin etmekle sorumlu tutulur. İmameyn'e göre mal sahibi, koyunun gasb edildiği günkü değerini tazmin ettirebileceği gibi itlaf edildiği günkü değerini de talep edebilir. Şeyh Bedreddin göre tazmin konusunda mal sahibine muhayerlik hakkı-

83 Gedik, *Câmiu'l-Fusûleyn İsimli Eseri Işığında Şeyh Bedreddin'in Fikhi Görüşleri*, 202; Mezhep içi tercih konusunda yapılan farklı tanımlar için bakınız: Seyit Mehmed Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 23–28.

84 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 17a; Merginâni dönemin şartları ve kadınların tutum ve davranışlarının değişmesine binaen meşayihattan bazılarının İmam Muhammed'den gelen bu rivayeti güzel gördüklerini belirtir. Burhâneddin el-Merginâni, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Abdülhay el-Leknevî (Karachi: Mektebetü'l-bûşrâ, 2011), 5/395–396.

85 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 36a-b.

nı tanınmak daha uygundur.⁸⁶ Şeyh Bedreddin bu görüşüyle İmameyn'in görüşünün daha isabetli olduğunu düşünmektedir.

- 4- İmam Züfer'in aksine bize (Hanefilere) göre karşılıklı rıza veya hâkim kararıyla bedelini ödemedikçe gâsıbın, gasp edilen maldan istifade etmesi mubah değildir.⁸⁷
- 5- Boşanma gerçekleşikten sonra kız çocuğunun bakımı (hidâne hakkı)⁸⁸ anneye veya yokluğunda anneanneye verilmişse kız çocuğu hayız gördüğünde bu hak sona erer. Buluğa erdiğinde babası, kızını yanına alır. Mezhapte zahir olan görüş budur. Ancak İmam Muhammed'den nakledilen bir görüşe göre, kız çocuğu fiziki olarak kendisine şehvet duyulacak bir duruma gelmişse; hayız görmesini beklemeksizin anne veya nineye tanınan hidâne hakkı sona erer. Şeyh Bedreddin ahlaki bozulmadan dolayı itimad edilmesi gereken görüşün bu olduğunu belirtir. Sonuç olarak kız çocuğunun korunmaya ihtiyaç duyması ve babasının yanında daha güvende olmasına binaen, şehvet duyulacak bir yaşa ulaştığında annesinin yanından alınarak babasına verilmesi daha uygundur.⁸⁹
- 6- Ebû Hanîfe'ye göre şart muhayyerliğinde taraflardan birine üç günden fazla muhayyerlik hakkı tanımak akdi fâsîd kılar. Ebû Yusûf ve Muhammed'e göre ise zaman malum olduğu müddetçe taraflardan birine üç günden fazla muhayyerlik hakkı tanınabilir. Şeyh Bedreddin göre ihtiyaç durumunda üç günden daha fazla muhayyerlik hakkının tanınması tarafların maslahatına daha uygundur. Ona göre bu konuda sahih olan görüş de İmameyn'in kavlidir.⁹⁰

Şeyh Bedreddin'in mezhep içi tercihleri kapsamında müftâ bih görüşlere yönelik tercihleriyle, sahih, esah, ezhar, evlâ ve eşbeh görüşlere yönelik tercihlerine de değinilecektir.

2.2.1.1.1. Müftâ bih Görüşlere Yönelik Tercihleri

Müftâ bih görüşle herhangi bir hadise hakkında ortaya konulan çeşitli görüşlerden fetvâ için en uygun olan görüş kastedilir. Diğer bir ifadeyle müftâ bih⁹¹

86 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 312b-313a.

87 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 217a-218a.

88 Hz. Peygamber'in (s.a.v.) «*Evlendiğin sürece sen çocuğun konusunda daha fazla hak sahibisin*» hadisi ve annenin daha şefkatli olmasından ötürü anne hidâne hakkı konusunda babaya göre daha önceliklidir. Ebû Dâvûd Süleyman es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Sâlih b. Abdülaziz b. Muhammed (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), «Talâk», 35.

89 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 267a.

90 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 46a.

91 Hanefilerde bir meselenin «müftâ bihliği»iği konusunda görüşleri ilk olarak bir araya toplayan eser Mehmed Fikhî el-Aynî'nin (ö. 1147/1735) *Ahvâlü'l-Müftî* isimli eseridir Mehmed Fikhî el-Aynî, *Ahvâlü'l-Müftî* (Mısır: Dâru'l-kütübü'l-kavmiyye, ts.)

olan görüş kendisine dayanılarak fetvâ verilen şer'î hükmü ifade eder.⁹² Hanefi bir fakih olan Şeyh Bedreddin mezhep içerisinde nadiren de olsa zâhirû'r-rivâyenin dışına çıkıp müftâ bih olan görüşün aksine görüşleri tercih etse de genellikle mezhepte müftâ bih olan görüşlere işaret eder ve fetvânın bu görüş üzerine olduğunu belirtir. Şeyh Bedreddin'in müftâ bih olan görüşleri tercih ettiğine yönelik örneklerden bazıları şunlardır:

- 1- Ebû Hanîfe'ye göre gayrimenkullerin vakfı sahih, menkullerinki ise bâtıldır. İmam Muhammed'e göre ise menkul de olsalar kitap, keser, balta, at, silah ve savaş aletleri gibi şeylerin vakfı caizdir. Kıyas örf sebebiyle terk edildiği için İmam Muhammed'in bu görüşü müftâ bih görüş kabul edilmiştir.⁹³
- 2- Ebû Yûsuf'a göre stoklanmasının halka zarar verdiği her mal için ihtikâr (karaborsa) hükümleri geçerlidir. Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre ise yalnızca gıda maddelerinin stoklanmasında karaborsa hükümleri geçerli olur. Genellikle gıda maddelerinin stoklanmasında yaygın bir zarar ortaya çıkmasına binaen, bu görüşle fetvâ verilir.⁹⁴
- 3- Babanın atadığı vasî, adil ve liyakat sahibi ise hâkimin onu azletmesi uygun olmaz. Zamanın hâkimlerinin ahlaki açıdan zaaflarına binaen bu hükümle fetvâ verilmelidir.⁹⁵
- 4- Muzâraa⁹⁶ akdi Ebû Hanîfe'ye göre bâtil iken, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre caizdir. Mezhepte müftâ bih olan görüş İmameyn'in kavlidir.⁹⁷
- 5- Ebû Hanefiye göre kişi mazeretsiz olarak sadece burnu veya alnı üzerine secde ederse namazı kerahetle birlikte geçerli olur. İmameyn'e göre ise sadece burun üzerine yapılan secde geçersizdir. Fetvâ İmameyn'in kavline göredir.⁹⁸
- 6- Bir elbiseyi yıkamak ve kurutmakla görevlendirilen çamaşırcı elbiseyi kuruması için bir yere assa ve işçisini de elbiseyi beklemesi için görevlendirirse ancak işçisi görev esnasında uyusa ve elbisenin bir kısmının zarara uğradığı anlaşılrsa, oluşan zararın kim tarafından karşılanacağı ihtilaflıdır. İmameyn'e göre işçinin uyuduğu zaman dilimi içerisinde elbise zarara uğramışsa zararı işçi karşılar. Ancak elbisenin ne zaman zarara uğradığı bilinmiyorsa zararı karşılamak çamaşırcıya düşer. Ebû Hanîfe'ye göre ise çamaşırcının bilgi ve müdahalesi olmaksızın bir zarar oluşmuşsa çamaşır-

92 Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, (İstanbul: İFAV, 2017), 20; Fahrettin Atar, «Fetva», *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/ 486.

93 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 215a.

94 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 339b.

95 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 249a.

96 Muzâraa, ortaya çıkacak ürünün bir kısmını alma karşılığında tarım yapmak üzere kurulan ortaklıktır. Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 2/324b.

97 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 324b.

98 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 25b.

cının tazmin sorumluluğunun olmaması gerekir. Mezhepte müftâ bih olan görüş Ebû Hanîfe'nin görüşüdür ve fetvâ da buna göredir.⁹⁹

- 7- İmam Muhammed'e göre hâkimler arasındaki yazışmalar ister gayrimenkul ister menkul isterse de kölelerle ilgili olsun tüm mallarda geçerlidir. Bu meselede müftâ bih olan görüş budur.¹⁰⁰

2.2.1.1.2. Sahih, Esah, Ezhar, Evlâ ve Eşbeh Görüşlere Yönelik Tercihleri

Konuyla ilgili örneklerle geçmeden önce şunun bilinmesi gerekir ki her görüş kuvvet açısından eşit değildir. Bazı istihlâhlarla ifade edilen görüşler diğerlerinden daha güçlü ve fetvaya daha uygun olan görüşü ifade edebilir.¹⁰¹ İbn Âbidin'in (ö. 1252/1836) *'Ukûdü resmi'l-müftî* isimli risâlesinde belirttiğine göre kendisinde «fetvâ» lafzı bulunan ifade, «sahih», «esah», «eşbeh», «ahvat» ve diğer lafızlarla ifade edilen görüşlerden daha kuvvetli olan görüşü belirtir. «Esah» «sahih»ten, «ehvat» «ihtiyat»tan, «ezhar» «zâhir»den, «asvab» tabiriyle ifade edilen görüş ise «savâb» tabiriyle ifade edilen görüşten daha kuvvetli olanı ifade eder.¹⁰² Şeyh Bedreddin'in esah, sahîh, evlâ, ezhar ve eşbeh görüşlerin tespit ve tercihinine yönelik örneklerden bazıları şunlardır:

- 1- Bir peygambere inanan ve ehli kitap olan Sabîî kadınla evlenmek sahîh iken, yıldıza tapan ve herhangi bir semavi kitaba inanmayan Sabîî kadınla evlenmek sahîh değildir.¹⁰³
- 2- Kadının el, yüz ve ayakları hariç bütün bedenini örtmesi gerekir. Esah olan görüşe göre kadının ayakları avret kabul edilmez.¹⁰⁴
- 3- Rüşvet vererek kadılık görevine gelen kimse kadı olamayacağı gibi verdiği hükümlerde geçerli değildir. Bu konuda sahîh olan görüş budur.¹⁰⁵
- 4- Bir kadın evliliğinin devam ettiğine, koca da muhâlea yapıldığına dair bey-yine sunsa, muhâleaya dair beyyinenin kabul edilmesi gerekir. Evlâ olan görüş budur.¹⁰⁶
- 5- Taraflar arasında müşterek olan bir duvar yıkılsa ve ortaklardan birisi duvarı yeniden yapmak istese, diğer ortak buna karşı çıksa bakılır; şayet arazi

99 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 347a.

100 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 313b.

101 Tercihle bulunurken veya görüş beyan ederken kullanılan istihlâhlar ve bunların derecelerine yönelik değerlendirmeler hakkında detaylı bilgi için bakınız: İbn Âbidin, *'Ukûdü resmi'l-müftî (Mecmû'atü resâ'ili İbn Âbidin içinde)*, 1/38-40; Muhammed Destînâî, *Risâle fi âdâbi'l-müftîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3782), 46b; Mehmed Fikhî Efendi, *Risâle fi edebi'l-müftî*, nşr. Osman Şahin (Samsun: 2009), 60-72, 96-101; Muhammed Takî Osmâni, *Usûlü'l-iftâ ve âdâbüh*, (Dimeşk: Dâru'l-Kelâm, 2014), 187-188; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye Kâmusu*, 8/256.

102 İbn Âbidin, *'Ukûdü resmi'l-müftî (Mecmû'atü resâ'ili İbn Âbidin içinde)*, 1/38.

103 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 231b.

104 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 21b.

105 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 13a.

106 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 90a.

geniş değilse bir görüşe göre karşı çıkan taraf duvarın yapılması konusunda mecbur edilemez, diğer bir görüşe göre ise mecbur edilir. Bu konuda eşbeh (en uygun) olan görüş karşı çıkanın yargı kararıyla mecbur tutulmasıdır.¹⁰⁷

- 6- Bir hâkim başka bir hâkimin görüşüne dayanarak herhangi bir mesele hakkında hüküm verse verdiği hüküm geçerli olur. Daha sonra o konu hakkında farklı bir görüşe sahip olsa bile ilk verdiği hükmü bozamaz. Ancak sonraki davalarda kendi görüşüyle amel eder. İmam Muhammed'in bu görüşü ezhar görüştür.¹⁰⁸
- 7- Bize göre (Hanefiler) sahih olan görüş köpeğin bizatihi necisu'l-ayn olduğu ve derisinin tabaklanmakla temizlenemeyeceğidir.¹⁰⁹

2.2.1.2. Mezhep Dışı Tercihleri

Şeyh Bedreddin'in diğer mezheplerin görüşlerini tercih ettiği yerlerden bazıları şunlardır:

- 1- Zekât verilecek malda nisabın şart olduğu konusunda mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak barınakları, damızlıkları, yemleri, süt toplama ve su içme kapları, meraları ve çobanları bir olan ortaklaşa bakılan saime hayvanların zekâtı konusunda Şafiî ve Hanefî mezhebi arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefî mezhebine göre yukarıda belirtilen şeyleri müşterek kullanan ortaklardan her birinin sahip olduğu saime hayvanlar, tek başlarına nisaba ulaşmıyorsa ortaklardan hiçbirinin zekât ödemesi gerekmez. Şafiîlerin görüşü ise buna muhaliftir. Onlara göre toplam hayvan sayısı nisaba ulaşmıyorsa zekâtın verilmesi gerekir. Örneğin yukarıda sayılan hususları müşterek olan her bir ortağın yirmi beş koyunu olacak olsa Hanefilere göre ortaklardan hiçbirinin zekât ödemesi gerekmez. Şafiîlere göre ise koyunların toplam sayısı nisaba ulaştığı için zekâtın verilmesi gerekir.¹¹⁰ Hanefilerin bu konudaki delili Hz. Peygamber'in (a.s.) «Zekât korkusuyla ayrı olanlar birleştirilmez, bir olanlar ayrılmaz»¹¹¹ hadisidir. Hanefilere göre hadiste geçen "bir olan ayrılmaz" ifadesinin manası, bütün olan bir şeyin parçalara bölünerek ayrı ayrı değerlendirilemeyeceğidir. Örneğin

107 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 422b.

108 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 18a.

109 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 8a.

110 Kâsânî tarafından bu konu ele alınmış ve iki örnek üzerinden mesele şöyle izah edilmiştir: "Aynı meralarda kesen koyunu olan kişinin sadece bir koyunu zekât olarak vermesi gerekir. Zekât memuru seksen koyunu kırkar olacak şekilde farklı iki kişiye aitmiş gibi değerlendiremez. Aynı kişiye ait olan bu koyunları zekât memurunun ayırmaya hakkı yoktur. Farklı meralarda yirmişer koyunu olan kişinin toplamda kırk koyunu olduğu için zekât vermesi gerekir. Zekât vermeme için koyunlarının arasını ayırması caiz olmaz. Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î' us-sanâ'î' fi tertîbiş-şerâ'î'* (Beyrut: 1976), 2/124; Ebû'l-Hasen el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, thk. Muhammed Muavvaz – Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/136–151.

111 لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة) Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), «Zekât», 34 (No.1450).

zekât memuru iki koyun zekât almak için seksen koyunu olan bir kimsenin koyunlarını kırk kırk şeklinde ikiye bölemez. Onlara göre Hz. Peygamber'in (a.s.) "bir olan ayrılmaz» hadisinin işaret ettiği mana budur. Şafiiler ise "bir olan ayrılmaz» hadisini mera, yem, su içme yeri vd. hususlarda ortak olanların zekât konusunda da ayrılmamaları gerektiği şeklinde yorumlarlar. Bu meselede Hanefiler hadisin ilk kısmıyla amel ederken, Şafiiler ikinci kısmını delil olarak kullanırlar.¹¹²

Şeyh Bedreddin'e göre yukarıda zikredilen hadisin Şafiilerin görüşüne delaleti daha açıktır. Ayrıca hadiste geçen "zekât korkusuyla" ifadesi Şafiilerin görüşünü desteklediği gibi, Hanefilerin yorumunu da reddetmektedir. Hadiste geçen "ayrı olan birleştirilmaz» ifadesi de Hanefilerin aleyhinedir.¹¹³ Şeyh Bedreddin'in yapmış olduğu bu açıklamalar kendi görüşünün Şafiî mezhebinin görüşü doğrultusunda olduğunu göstermektedir. O, bu konuda Şafiilerin delil ve açıklamalarını daha isabetli görmektedir.

- 2- Şeyh Bedreddin'in diğer mezheplerin görüşünü daha güçlü gördüğü yerlerden birisi de süt hısımlığı (râda') meselesidir. Hanefilere göre süt emme müddeti içerisinde mutlak bir emmeyle süt hısımlığı gerçekleşir. Diğer mezheplerin aksine beş tam emmenin gerçekleşmesi şart değildir. Şafiî ve Hanbelilere göre süt hısımlığının oluşabilmesi için beş tam emmenin gerçekleşmesi ve çocuğun emmeyi doyduktan sonra kendiliğinden bırakması gerekir. Onların bu konudaki delili Hz. Peygamber'in (a.s.) «Çocuğun bir iki defa emmesiyle, kadının bir iki defa emzirmesiyle haramlık oluşmaz»¹¹⁴ hadisidir. Hz. Aişe (r.a.) validemizden nakledilen şu hadis de onların bu konudaki görüşünü desteklemektedir. «Beş belirli emme haram kılar...»¹¹⁵ Şeyh Bedreddin'e göre Şafiilerin delil olarak kullandığı hadisle Hanefilerin görüşü nefyedilmiş, Hz. Aişe'nin (r.a.) rivayetiyle de Şafiilerin görüşü desteklenmiştir.¹¹⁶ Şeyh Bedreddin'e göre süt hısımlığı konusunda Şafiî ve Hanbelilerin delilleri Hanefilere göre daha kuvvetlidir.
- 3- Hanefilerde zâhirü'r-rivâye olarak nakledilen görüşe göre bir hâkim, herhangi bir mesele hakkında kendi şahsi bilgisine dayanarak hüküm verebilir. İmam Şafiî'den nakledilen bir görüşe göre hâkimin şahsi bilgisine dayanarak verdiği hüküm geçersizdir. İmam Mâlik de hâkimin şahsi bilgisinin hükme mesnet teşkil etmeyeceğini düşünmektedir.¹¹⁷ Şeyh Bedreddin yaşamış olduğu dönemdeki hâkimlerin durumlarına işaret ederek,

112 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 42a.

113 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 42a.

114 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebü Kuteybe Nazar b. Muhammed el-Fâriyâbî (Dârü't-Tayyibe, 2006) «Râda», 17.

115 Müslim, «Râda», 24–25.

116 Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 242b.

117 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 83a.

hâkimlerin kendi şahsi bilgilerine dayanarak hüküm vermelerini doğru bulmaz.¹¹⁸ Şeyh Bedreddin bu konuda fesadü'z-zamana atıfta bulunarak hâkimlerin kendi şahsi bilgilerinin tek başına hüccet olmayacağını düşünmektedir.

- 4- Ayakta namaz kılamayacak kadar hasta olan kişinin nasıl namaz kılması gerektiği konusunda mezhepler arasında farklı yaklaşımlar vardır. Hanefilere göre böyle bir durumdaki kişi için evlâ olan yüz ve ayakları kibleye gelecek şekilde sırt üstü uzanarak namaz kılmasıdır. Sağ tarafı üzerine uzanarak namaz kılmasında ise herhangi bir beis yoktur. İmam Şâfiî'ye göre ise bu derecede hasta olan kişinin mezara konulur gibi yani sağ tarafı üzerine uzanarak namaz kılması gerekir. Hz. Peygamber'in (a.s.) "*Allâhü Teâlâ her şeyde sağ taraftan başlamayı sever bu hayvana binmek veya ayakkabıları giymek olsa bile*"¹¹⁹ hadisi İmam Şâfiî'nin görüşüne mesnet teşkil etmektedir. Ayrıca her şeye sağ taraftan başlamanın mendup olması da İmam Şâfiî'nin görüşünü desteklemektedir. Hanefiler hastanın, namaz esnasında iyileşmesi veya sırt üstü yatar vaziyetteyken oturmaya veya ayağa kalkmağa güç getirmesi durumunda yüzünün kibleye gelebilmesi adına böyle bir görüşü tercih etmektedirler.¹²⁰ Şeyh Bedreddin'e göre bu konuda Şâfiîlerin görüşü daha tutarlıdır. Çünkü Hanefilerin bu görüşü, üç delilden (Kitap, Sünnet ve icmâdan) birine yapılan kıyastan ârî sırf re'ye dayanarak haberle ameli terktir. Ona göre bu tür bir şeyin caiz olmaması gerekir.¹²¹

2.2.2. Tahrîc Kapsamında Değerlendirilecek Bazı Görüşleri

Tahrîc kavramını, hakkında hüküm bulunmayan yeni meselelerin hükmünü, mezhep imamlarının metot ve görüşlerinden ve mezhepteki yerleşik kâidelerden hareketle elde etme, ortaya koyma faaliyeti olarak tarif edebiliriz. Tahrîcde bulunacak fakihe «muharric», mezhep imamlarının metot ve görüşlerine bağlı kalarak yeni olaylara çözüm getiren fıkıh âlimlerine ise «ehl-i tahrîc» denir.¹²² Şeyh Bedreddin'in eserleri incelendiğinde çok sık olmasa da zaman zaman tahrîc yöntemine müracaat ederek hüküm ortaya koyduğu görülür. Şeyh Bedreddin'in tahrîc kapsamında değerlendirebileceğimiz görüşlerinden bazıları şunlardır:

- 1- Muhâlea yoluyla boşanmak isteyen kadın, vekiline «*Beni şu bedel mukabîlinde muhâlea yoluyla kocamdan ayır veya beni boş*» dese ve daha sonra

118 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 83a.

119 Sağ taraftan başlamakla ilgili hadisler için bakınız: Buhârî, «Vudû'», 31 (No. 167, 168); «Libâs», 38 (No. 5855); Ebû Dâvûd, «Libâs», 41 (No. 4141).

120 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 382a-b.

121 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 382a-b.

122 İbn Kemal, *Tabakâtü'l-fukahâ* (Şehit Ali Paşa, 1941), 55b-56a; Bâhuseyn Yâkub b. Abdülvehhâb, *et-Tahrîc inde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414), 11-13; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye Kâmûsu*, 1/20; M. Esat Kılıçer, «Ashâbü't-tahrîc», *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/ 470.

bu kararından vazgeçse ancak kararından vazgeçtiğini bilmedikleri için kadının kocası ve vekili aralarında muhâlea akdini gerçekleştireler, bu akit geçerli olur. Bu konuda her ne kadar kadının talebinden rücu etmesi vekilin görevinden azledilmesi gibi kabul edilse de, vekilin görevinden azli ancak bilgisi dâhilinde olabilir. Vekilin bilgisi olmaksızın azledilmesi ise caiz değildir.¹²³

Şeyh Bedreddin'e göre kadının muhâlea teklifinden vazgeçmesi, hakikaten olmasa da zımnen vekilin azletmiş sayılmasını gerektirir. Burada hakikaten değil hükmen bir azletme işleminin gerçekleşmesi söz konusudur. Bir kişi, nasıl ki satış için birini vekil tayin edip, daha sonra satış işlemini kendisi gerçekleştirdiğinde -bilgisi olsun veya olmasın- vekil, vekillikten azledilmiş sayılıyorsa burada da benzer bir işlem gerçekleştirilmiştir. Bu itibarla Şeyh Bedreddin'e göre vekilin bilgisi olmaksızın kadının muhâlea işleminden vazgeçmesinin sahih olması gerekir.¹²⁴

Yukarıda aktardığımız konu incelendiğinde Şeyh Bedreddin'in tahrîc yöntemine müracaat ederek mevcut bir hükümden hareketle farklı bir hükme ulaştığı görülür. Kanaatimizce muhâlea akdinin gerçekleşmemesi gerektiği görüşü de kendi içerisinde tutarlıdır.

- 2- İmam Muhammed'e göre bakire olan sabiyye bir kız evlendirildikten sonra muhayyerlik hakkına binaen ilk hayız olduğunda, şahitler huzurunda evlilik akdini sonlandırabilir. Şayet bir gece buluğa erer ve şahit gösterme imkânını da bulamazsa, sabah olunca şahitler huzurunda «Ben şu an hayız kanı gördüm ve kendi nefsimi tercih ettim» demelidir. İmam Muhammed'e göre gece hayız olup da boşandığına dair şahit tutamayan bu durumdaki bir kıza bu hak tanınmazsa kızın muhayyerlik hakkı ortadan kalkar ve bazı mağduriyetler yaşanabilir.¹²⁵

Şeyh Bedreddin, İmam Muhammed'in «Kızın gece hayız kanını görmesine rağmen sabah olunca ben hayız kanını yeni gördüm» demesine müsaade etmesinden hareketle yalan söylemenin mubah olduğu belirtilen dört¹²⁶ yerin dışında da zarûrete binaen yalan söylenebileceğine ve bunun

123 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 172a; *İhtiyâr* isimli eserde müvekkil vekili azledecek veya vekil, vekâletten kendini azledecekse taraflar adına bir zararın ortaya çıkmaması için her iki durumda da tarafların bilgisinin olması gerektiği belirtilmiştir. *Tuhfetü'l-fukahâ'da* benzer bir görüş beyan edilerek vekilin azledilebilmesi için huzurda bulunması veya bilgisinin olması gerektiği ifade edilmiştir Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *Kitâbü'l-ihitiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr* (Beyrut: 2010), 2/196; Ebû Bekir Alâüddin es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: 2009), 3/230.

124 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 172a.

125 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 210b-211a.

126 Hadisi şeriflerde üç meselede yalan söylemeye müsamaha gösterildiği görülmektedir. «*Yalan sadece üç yerde helâl olur: Kişinin karısını memnun etmesi konusunda, harpte, insanların arasını bulmakta*» Müslim, «Birr», 101. «*İnsanların arasını bulmak için hayır söyleyen ya da hayır söz taşıyan yalancı değildir.*» Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi' u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), Birr, 26 (No. 1938).

da mubah olduğuna işaret edildiğini söylemektedir.¹²⁷ Burada nassa dayalı olmaksızın İmam Muhammed'in görüşünden hareketle yeni bir görüşün ortaya koyulması söz konusudur. Ortaya koyulan bu görüş hadislerde yalan söylemenin mubah olarak beyan edildiği yerlerin dışında zarûrete ve hak kaybının önlenmesine binaen yalan söylenebileceğini ve bunun da mubah görülebileceğine işaret etmektedir.

2.3. Şeyh Bedreddin'in İlmî Yetkinliği Hakkında Genel Bir Değerlendirme

Şeyh Bedreddin'in yukarıda ifade ettiğimiz görüşlerinden hareketle kendisinin, Hanefî mezhebine katkı sunduğu ve mezhebin mudakkik ve muhakkik bir fakihî olduğunu söylemek yanlış olmaz. Şeyh Bedreddin'in fıkhîteki yetkinliği ve fıkhî istidlâl bağlamında Hanefî mezhebindeki konumunun tespitine yönelik şu hususlar önem arz etmektedir:

- 1- Şeyh Bedreddin *Teshîl*'in mukaddimesinde¹²⁸ de ifade ettiği üzere görüşler arasında esah ve ekvâ olana işaret etmiş, mezhepte müftâ bih olan görüşün hangisi olduğunu belirtmiştir.
- 2- Şeyh Bedreddin eserlerinde sahih, esah, muhtar, zâhir, ezhâr, eşbeh ve evlâ olan görüşleri belirtmiş, kuvvetli görüşü zayıf olandan ayırt etmiştir. Böylelikle tercihte önceliği bulunan râcih görüşler tespit edilmiş, mercûh (zayıf) görüşler ise terk edilmiştir.
- 3- Hanefî mezhebinde görüşler arasında tercihte bulunurken zâhirü'r-rivâye olan görüşlerin öncelenmesi gerekir. Mezhepte zahir rivayet varken nâdirü'r-rivâye olarak nakledilen görüşle hüküm verilmez. Şeyh Bedreddin'in zâhirü'r-rivâyenin aksine görüş beyan ettiği ve tercihte bulunduğu bilinmektedir.¹²⁹
- 4- Şeyh Bedreddin görüş beyan ederken sadece "sahih ve esah olan budur" veya "fetvâ buna göredir" demekle yetinmemiş görüşlerin delil ve gerekçelerine de değinmiştir.
- 5- Fıkhî meseleleri izah ederken mezhep imamlarının görüşlerine yer verdiği, delilleri açısından görüşleri karşılaştırdığı, öne sürülen gerekçelerden hareketle de görüş beyan ettiği görülmür.
- 6- Şeyh Bedreddin örf, zaruret, fesâdu'z-zaman ve sedd-i zerâi gibi gerekçelere atıfta bulunarak, yaşadığı dönemin şartlarına göre görüşler arasında tercihte bulunmuş ve fetvâ vermiştir.¹³⁰

127 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 210b-211a.

128 "Görüşler arasından esah ve ekvâ olana işaret ettim, fetvâda muteber olan görüşlere dikkat çektim." Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), Mukaddime.

129 Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 17a.

130 Her ne kadar İmam Muhammed sultan adına çalışan görevlilerin sultan hakkında yaptıkları şahitliği geçerli saysa da Şeyh Bedreddin fesâdu'z-zaman gerekçesine dayanarak böyle bir şahitliğin geçerli olmaması gerektiğini düşünmektedir. Bedreddin Simâvî, *Teshîl* (Damat İbrahim Paşa, 553), 214b.

- 7- Şeyh Bedreddin Hanefi mezhep imamlarının bazı görüşlerini eleştirmiş ve muteber kaynaklarda zikredilen görüşlerin bir kısmına itirazlar yönelmiştir. Mezhebe yönelttiği eleştiriler ve itirazlara daha sonra fakihler tarafından müstakil eserler yazılarak cevap verilmeye çalışılmıştır.¹³¹
- 8- Şeyh Bedreddin sayısı fazla olmasa da Hanefi mezhebinin dışına çıkarak diğer mezheplerin görüşlerini tercih etmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz örneklerde de bu tercihler açık bir şekilde görülmektedir. Şeyh Bedreddin özellikle Şafii mezhebinin bazı görüşlerinde daha tutarlı ve isabetli olduklarını ifade etmiştir.

Şeyh Bedreddin'in mezhep imamlarının usûlünü takip ederek bazı çıkarımlarda bulunduğu ve tahrîc yöntemine dayanarak görüş beyan ettiği bilinmektedir. Tahrîclerinin sayısının tercihlerine kıyasla daha az olduğu da bir hakikattir. Yukarıdaki açıklamalar ışığında kanaatimizce Şeyh Bedreddin'in bilgi istidlâli yönünden yapılan tasnif çalışmalarında ashâbü't-tercîh ve ashâbü't-tahrîc içerisinde konumlandırılması mümkün gözükmemektedir.

Sonuç

Bilgi istidlali yönünden fakihlerin farklı tasniflere tâbi tutulduğu bilinmektedir. Bu tasnif çalışmalarının tam olarak ne zaman başladığı bilinmese de fikhî mezheplerin teşekkül edip yerleşmesinden sonra ortaya çıktığı söylenebilir. Tasnif çalışmalarının ilk tezahürleriyle hicri dördüncü ve beşinci asırda kaleme alınan mütekellimin fıkıh usûl eserlerinde karşılaşmaktayız. Daha sonra bu tarz çalışmalara fetvâ usulü ve adâbü'l-fetvâ isimli eserlerde yer verilmiştir. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, İbnü's-Salah ve İbn Rüşd el-Cedd gibi âlimler bu alanla ilgili ilk tasnif çalışmalarını yapmışlardır. Nevevî, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ve İbn Hamdân gibi bazı fakihler tarafından bazı değişiklikler yapılsa da İbnü's-Salah'ın yapmış olduğu beşli tasnif takip edilmiştir. Hanefi mezhebinde ilk düzenli ve sistematik tasnif İbn Kemal Paşa tarafından yapılmıştır. İbn Kemal'in yapmış olduğu yedili tasnif birçok âlim tarafından benimsenirken, bazı fakihler tarafından ağır eleştirilere tâbi tutulmuştur.

Fakihleri bilgi istidlali yönünden bir değerlendirmeye tâbi tutmanın belki de en önemli etkenlerinden birisi müctehid ve mukallidi ayırt edebilmek, fakihlerin mezhep içerisindeki konumunu belirlemek, fakihlerin görüşleri teâruz ettiğinde hangi fakihin görüşünün tercih edilmesi gerektiğini tespit edebilmek ve müftü-

131 Şeyh Bedreddin'in *Câmiü'l-Fusûleyn*'deki görüş ve itirazlarına cevap verme adına yazılan eserlerden bazıları için bakınız: Süleyman b. Ali el-Karamâni, *el-Es'ile ve'l-Ecvibetü'l-Müteallika bi Câmi'i'l-Fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Vâlide Sultan, 97); Zeynüddin İbn Nuceym, *Hâşiyetü alâ Câmi'i'l-Fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddin Carullah, 610); Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, *Nûrû'l-ayn fî islâhi Câmi'i'l-Fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 127); Şeyh Bedreddin'in *Teshîl*'deki görüşlerine itiraz ve eleştirilerine verilen cevaplar için bakınız: Emîr Fâzıl, *Hâşiyeye ale't-Teshîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 648); Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm fî şerhi ğureri'l-ahkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1973).

nün fetvâ verirken veya görüş beyan ederken mezhep içerisindeki hiyerarşik yapıyı göz önünde bulundurmasını sağlamaktır.

Osmanlı'nın en sıkıntılı ve sancılı dönemi olarak bilenen fetret devrinde yetişmiş, dönemin en iyi âlimlerinden biri olarak değerlendirilen, yaşadığı dönemde hukukçu ve fakih kimliğiyle temayüz eden Şeyh Bedreddin'in tabakâtü'l-fukahadaki yerinin tespiti önem arz etmektedir. Zira kaynaklarda hukukçu ve fakih kimliğinden daha çok tasavvufî görüşlerine ve resmi otoriteye başkaldıran isyancı rolüne vurgu yapılmıştır. Bu çalışmada tasavvufî görüşleri ve siyasi tutumuna yöneltilen tenkit ve eleştirilerden uzaklaşarak Şeyh Bedreddin'in ilmî şahsiyeti/yetkinliğini ve bilgi istidlali yönünden tabakâtü'l-fukahadaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Şeyh Bedreddin'in fıkhîta en önemli eseri kabul edilen, yargılama hukuku ve fûrû fıkhıya yönelik yazılan *Câmiu'l-Fusûleyn* ve mukayeseli bir fıkıh kitabı olarak değerlendirilen *Teshîl* isimli eserlerine müracaat edilmiştir. *Câmiu'l-Fusûleyn* asırlar boyu müracaat edilen bir eser olması itibarıyla fakihler nezdinde değerli bir kaynaktır.

Şeyh Bedreddin'in bahsi geçen eserleri incelendiğinde eserlerinde müftâ bih olan görüşlere işaret ettiği gibi; sahih, esah, zahir, ezhar, evlâ, eşbeh ve diğer görüşlere de atıfta bulunduğu görülür. Fakihlerin görüşlerini naklederken mezhebin zahir görüşünü beyan etmiş, mezhepte itimat edilmesi gereken görüşü de ifade etmiştir. Şeyh Bedreddin kendisinden önceki mezhep birikimini sadece nakletmekle kalmamış görüşlerin gerekçelerini ve görüşler arasındaki tutarlılığı da sorgulamıştır. Eserlerinde Hanefî mezhebine eleştiriler yönelttiği gibi kendi görüş ve tercihlerini de zikretmiştir. Şeyh Bedreddin'in yapmış olduğu tercihler incelendiğinde genel olarak diğer muteber fıkıh kaynaklarındaki tercihlerle örtüştüğü görülmektedir. Mezhep içi tercihlerinde genellikle tercih gerekçesine değinmiş ve mezhep imamlarından hangisinin görüşüyle amel etmesi gerektiğini beyan etmiştir. Tercihle bulunurken örf, zarûret, sedd-i zerâi' ve fesadu'z-zaman gibi gerekçeleri ön plana çıkardığı görülmektedir.

Şeyh Bedreddin'in kendi mezhebinin dışına çıkarak diğer mezheplerin görüşlerini benimsediği de olmuştur. Bu görüşlerinin sayısı çok olmasa da bir fakihin mezhebinin dışına çıkarak diğer fakihlerin görüşlerini benimsemesi önem arz etmektedir. Mezhep dışı tercihleri incelendiğinde özellikle Hanefîlerle Şafiîlerin görüşlerini karşılaştırdığı, öne sürdükleri delil ve gerekçeler üzerinde yoğunlaştığı ve daha isabetli olan görüşe atıfta bulunduğu görülür.

Şeyh Bedreddin'in hakkında hüküm bulunmayan yeni meselelerin hükmünü, mezhep imamlarının metot ve görüşlerinden ve mezhepteki yerleşik kâidelerden hareketle elde etmeye çalıştığı ve bu itibarla da bazı çıkarımlarda (tahrîcde) bulunduğu bilinmektedir. Şeyh Bedreddin'in eserlerinde tahrîce yönelik görüşleri olsa da görüşlerinin çoğunluğunu tercihleri oluşturmaktadır. Tahrîc ve tercihte bulunabilmesi Şeyh Bedreddin'in mahza bir mukallid olmadığını göstermektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla fukahayı bilgi istidlâli yönünden farklı tasniflere tâbi tutan çalışmalarda Şeyh Bedreddin'e sarahaten herhangi bir atıf yapılmamıştır. Bilgi istidlali yönünden Şeyh Bedreddin'in fukaha arasındaki yerinin tespiti de bu bağlamda önem arz etmektedir.

Yukarıda yaptığımız açıklamalar ışığında Şeyh Bedreddin'in mudakkik ve muhakkik bir fakih olarak görüş ve tercihleriyle Hanefi mezhebine katkı sunduğu göz ardı edilemeyecek bir hakikattir. Görüşlerinin büyük bir kısmı tercihlere yönelik olsa da tahrîce dönük görüşleri de vardır. Kanaatimizce Şeyh Bedreddin'in bilgi istidlâli yönünden yapılan tasnif çalışmalarında ashâbü't-tahrîc ve ashâbü't-tercih içerisinde değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir.

Kaynakça

- Abdullah-ı İlhâî. *Keşfü'l-Vâridât li-tâlibi'l-kemâlât ve gayeti'd-derecât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 1235.
- Abdurrahim Şerif. *Ahlat Kitabeleri*. İstanbul: Hamit Matbaası, 1932.
- Alâeddîn es-Semerkindî. *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-'ukûl*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1997.
- Apaydın, Hacı Yunus. *Yargılama Usûlüne Dair Câmiu'l-Fusûleyn*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Âşıkpaşazâde, Derviş Ahmed. *Tevârih-i Âl-i Osmân*. Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi, 1875.
- Atar, Fahrettin. «Fetva». *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/ 486–496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Okulu*. Ankara: 1974.
- Bâhuseyn Yâkub b. Abdülvehhâb. *et-Tahrîc inde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414.
- Bedreddin Simâvî. *Letâifü'l-İşârât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 540.
- Bedreddin Simâvî. *Câmiu'l-Fusûleyn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119.
- Bedreddin Simâvî. *Teshîl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 553.
- Bedreddin Simâvî. *Tefsiru'l-Âyeti'l-Kürsî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü Ahmed Paşa, II/329.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*. İstanbul: Diyanet İşleri Resliği Yayınları, 1955.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: y.y., 1994.
- Ceyhan, Semih - Koç, M. Akif. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ı: Bir Literatür Denemesi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*16/31–32 (2018), 233–331.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdillâh b. Yûsuf. *Gıyasü'l-ümem fi't-tiyâsiz-zulem*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Dadaş, Mustafa Bülent. *Şeyh Bedreddin Teshîl Adlı Kitabının Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Dâvûd-i Kayserî. *Matla'u Husûsi'l-Kilem*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, 2982.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dindar, Bilal. «Bedreddin Simâvî». *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/331–334. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Sâlih b. Abdülazîz b. Muhammed. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- Franz Babinger. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*. çev. İlhami Yazgan. Ankara: La Kitap Yayınları, 2013.

- Gedik, Şerif. *Câmiu'l-Fusûleyn İsimli Eseri Işığında Şeyh Bedreddin'in Fıkhi Görüşleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Eti Yayınevi, 1966.
- Halil b. İsmail. *Menâkıbu Şeyh Bedreddin bin Kadı İsrâil*. Muallim Cevdet Kütüphanesi, 157.
- Hıra, Ayhan. *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Hoca Sâdeddin Efendi. *Tâcüt-tevârih*. haz. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- İbn Abdîşşekûr, Muhibbullah. *Müsellemu's-Sübût*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *'Ukûdü resmi'l-müftî (Mecmû'atü resâ'ili İbn Âbidîn içinde)*. Beyrut: ts.
- İbn Kemal. *Tabakâtül-fukahâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1941.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *Fethu'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr el-Ma'rûf bi Miskâti'l-Envâr fi Usûli'l-Menâr*. Mısır: Şeriketü Mektebe, 1936.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed. *Fetâvâ İbn Rüşd*. thk. Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîli. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddîn. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü's-Salâh, Ebü Amr Takıyyüddin Osmân. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Muvaffak b. Abdullâh b. Abdülkâdir. Beyrut: Âlamü'l-Kütüb, 1986.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- İnanır, Ahmet. "İbn Kemal'in Tabakâtü'l-Fukahâsı ve Değerlendirmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 65–86.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris. *Envârü'l-burûk fienvâ'i'l-furûk*. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, ts.
- Kâsânî, Alâüddin Ebü Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i' u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: y.y., 1976.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kaya, Eyyüp Said. *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitâbü'n-nevâzili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kaya, Eyyüp Said. «Tabakâtü'l-Fıkıh». *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/292–294. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kaygusuz, Bezmi Nusret. *Şeyh Bedreddin Simaveni*. İzmir: İhsan Gümüşayak Matbaası, 1957.
- Ketene, Cengiz. *Simavna Kadısı Şeyh Bedreddin Vâridât*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 630.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Hüsnu't-tekâdî fi sireti'l-İmâm Ebî Yusûf el-Kâdî*. Kahire: Dâru'l-Envar, 1948.

- Kınalızâde Ali Efendi. *Tabakâtü'l-Hanefiyye*. thk. Muhî Helâl Serhâni. Bağdad: Divânü'l-Vakf, 2005.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Fusûsü'l-Hikem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/230–237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kılıçer, M. Esat. «Ashâbü't-tahrîc». *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/ 470. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kozan, Ali. *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Leknevî, Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dârü'l-Ma'ruf, ts.
- Leknevî, Abdülhay. *'Umdetü'r-ri'âye fi halli Şerhi'l-Vikâye*. tahk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hac. Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Lutfi Paşa. *Tevârih-i Âl-i Osmân*. çev. Muhammed Abdülâtî Muhammed. b.y.: Dârü'l-Beşîr, 2018.
- Mehmed Fikhî el-Aynî. *Ahvalü'l-Müftî*. Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Kavmiyye, ts.
- Mehmed Fikhî el-Aynî. *Risâle fi edebi'l-müftî*. nşr. Osman Şahin. Samsun: 2009.
- Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa Âmir, 1915.
- Mercânî, Ebü'l Hasen Şihabüddîn. *Nâzûretü'l-hak fi farziyeti'l-'işâ' ve in lem yegibi'ş-şafak*. thk. Orhan Ançakar-Abdülkadir Yılmaz. by.: Dârü'l-Hikme, 2012.
- Merginânî, Burhâneddîn. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî*. thk. Abdülhay el-Leknevî. Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *Kitâbü'l-ihdiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: y.y., 2010.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâya'*. İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, 1289.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Matbaatü'l-Hâcc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1285.
- Muhammed Destinâi, *Risâle fi âdâbi'l-müftin*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3782.
- Muhammed Ebü Zehre. *Usûlü'l-Fikh*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, ts.
- Muhammed Ebü Zehre. *Ebû Hanîfe; hayâtühü ve asruhü*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Muhammed Takî Osmânî. *Usûlü'l-iftâ ve âdâbüh*. Dimeşk: Dârü'l-keâm, 2014.
- Mûsâ Kâzîm Efendi. *Vâridât*. Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Efendi, 981.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Ebü Kuteybe Nazar b. Muhammed el-Fâriyâbî. b.y.: Dârü't-Tayyibe, 2006.
- Nekrî, Abdünnebi b. Abdürresül Ahmed. *Düstûrü'l-Ulemâ ev Câmiu'l-Ulûm fi Istılahâtî'l-funûn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi Menâri'l-envâr*. İstanbul: İhsan Kitapevi, 1986.
- Niyâzî-i Mısıri. *Divan-ı İlâhiyyat ve Açıklaması*. haz. İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Altuntaş b.y.: Gözde yayınevi, 2011.
- Önder, Muharrem. «Hanefî Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi». *IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturîdilik)*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 614–642. Kastamonu: Kastamonu Yayınları, 2017.
- Özdemir, Recep, "Fikhî Usûlü Açısından Taklîd". *Hikmet Yurdu* 5/9 (2002), 137–161.

- Râşidî, Muhammed Kemalüddîn Ahmed. *el-Misbâh fi rasmi'l-müftî ve menâhici'l-iftâ*. Karaçi: Mektebetü Dâri'l-Ulûm, 1998.
- Semerkindî, Ebû Bekir Alâüddîn. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: 2009.
- Seyyid Mahmud Birifkani. *Birifkan Seyyidleri*. Ankara: Poyraz Ofset, 2011.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn el-Hüseyn b. Alî. *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit. Riyad: Mektebü'r-Rüşd, 2001.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fi ulemâ'd devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Uğur, Seyit Mehmed. *Hanefi Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Büyük Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV, 2017.
- Yaltkaya, Muhammed Şerefettin. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Şehzâdepaşa Evkâfı Matbaası, 1924.
- Yener, Cemil. *Vâridât*. İstanbul: Elif Yayınları, 1970.
- Yüksel, Müfid. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.

Klasik Dönem İbâdî Fıkıh Literatürü*

Classical Period Ibadi Fiqh Literature

Ahmet Faruk GÖKSÜN

Arş. Gör. Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Research Assistant, Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,
Kocaeli, Türkiye
ahmetfarukgoksun@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0107-0492

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 21.03.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 19.05.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume : 9 • **Sayı / Issue** : 1 • **Sayfa / Pages** : 107-136

Atıf / Cite as

Göksün, Ahmet Faruk. Klasik Dönem İbâdî Fıkıh Literatürü. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 107-136.

Doi: 10.33460/beuifd.1090977

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.

Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: İslam tarihinde ortaya çıkan ilk mezheplerden birisi olan İbâdiyye mezhebi, ılımlı görüşleri dolayısıyla kısa zamanda diğer Hâricî fırkalardan ayrılmış ve günümüze kadar yaşamaya devam etmiştir. İtikâdî olduğu kadar fikhî bir boyuta da sahip olan mezhep, hareketin fikrî kurucusu sayılan Câbir b. Zeyd (öl. 93) döneminden itibaren oluşmaya başlamış olan geniş bir fıkıh literatürüne sahiptir. Bu literatür günümüzde dahi devam etmektedir. Bu makalede İbâdî fikhinin kuruluş ve teşekkül dönemi olarak nitelendirilebilecek dönemlerde yaşamış İbâdî fukaha ve onların kaleme aldıkları fıkıh eserleri ele alınacaktır. Çalışmayı özgün kılan ise ülkemizde çok kısıtlı miktarda yapılmış olan İbâdî fikhine yönelik çalışmaların dahi hiç temas etmediği bir nokta olan İbâdî fıkıh literatürünü incelemesidir. Nitekim ülkemizde İbâdî fikhine yönelik yapılan çalışmalar ya fıkıh usulü ya da fûru fıkıh üzerinden bu mezhebi incelemiş, literatürüne ise değinmemiştir.

* Bu çalışma İbâdî Fikhinin Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği), (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Sürekli itikadi yönüyle ön plana çıkan İbâdiyye mezhebinin fikhî bir yönünün de olduğunu ve azımsanmayacak derecede bir fıkıh literatürünün bulunduğunu göstermek bu çalışmanın amaçlarındandır. Bu amaçla makalede mezhebin kuruluş dönemi ve hicri altıncı asrın yarısında sonlanan teşekkül dönemini kapsayan süreçteki İbâdî fıkıh literatürüne temas edilecek ve bu dönemlere yönelik değerlendirmelere yer verilecektir. Ülkemizde bu alanda bir çalışma olmadığı gibi çalışmada zikredilen İbâdî fıkıh eserlerinin bir kısmı ülkemizde ulaşılabilir durumda değildir. Bu da çalışmanın önemini artırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İbâdiyye/İbâziyye Mezhebi, İbâdî/İbâzî Fıkıhı, Fıkıh Literatürü, Umman

Abstract: The Ibadiyya sect, which is one of the first sects to emerge in the history of Islam, separated from other Kharijite sects in a short time due to its moderate views and continued to live until today. The sect, which has a fiqh dimension as well as a creed, has a large fiqh literature that has started to form since the time of Jabir b. Zayd, who is considered the intellectual founder of the movement. This literature continues even today. In this article, Ibadî scholars who lived in the periods that can be described as the foundation and formation period of Ibadî fiqh and their fiqh works will be discussed. What makes the study unique is that it examines the Ibadî fiqh literature, which is a point that even the studies on Ibadî fiqh, which have been done in a very limited amount in our country, have never touched. As a matter of fact, the studies on Ibadî fiqh in our country have examined this sect through either fiqh method or furu fiqh, but have not mentioned its literature.

It is one of the aims of this study to show that the Ibadiyya sect, which constantly stands out with its creed, also has a fiqh aspect and that there is a substantial amount of fiqh literature. For this purpose, in the article, the Ibadî fiqh literature in the process covering the establishment period of the sect and the formation period that ended in the half of the sixth century A.H. will be touched upon and evaluations of these periods will be given. As there is no study in this field in our country, some of the Ibadî fiqh works mentioned in the study are not accessible in our country. This increases the importance of the study.

Keywords: Islamic law, Ibadism, Ibadî Fiqh, Fiqh Literature, Oman

Giriş

İslam tarihinin erken dönemlerinde yaşanan fitne olayları akabinde farklı mezhep ve grupları oluşturacak fikir akımları ortaya çıkmaya başlamış, bunlardan bir kısmı zaman içinde yok olurken bir kısmı mezhepleşerek varlığını devam ettirmiştir. Bu akımlardan birisi ise Muhakkime denilen grubun içerisinde ılımlı görüşleri ile diğer fırkalardan ayrılan ve Câbir b. Zeyd önderliğinde müstakil bir harekete dönüşerek günümüze kadar ulaşan İbâdiyye mezhebidir. Bu mezhep, itikâdî bir mezhep olmasının yanı sıra fikhî bir mezhep olma vasfını da taşımaktadır. İslam tarihinin erken dönemlerinde tarih sahnesine çıkan İbâdiyye mezhebinin ilk dönemlerinden itibaren oluşmaya başlamış bir fıkıh literatürü bulunmaktadır. Tarihi süreç içerisinde zaman zaman kesintilere uğramış, kimi zaman ise telif hızı yavaşlamış olan bu literatür günümüzde dahi devam etmektedir.

Basra kökenli bir hareket olan İbâdiyye mezhebi, mezhebin ilk iki imamı Câbir b. Zeyd ve Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme dönemlerinde bu şehirde varlığını sürdürmüş, üçüncü imam Rebi' b. Habîb'in ölümü üzerine ise Basra'daki varlığını tedricen sonlandırmıştır. Mezhep mensupları da başta Umman olmak üzere farklı bölgelere dağılmışlardır. Umman ve çevresinde kalanlara Meşrik İbâdîleri denirken günümüzde Libya, Tunus ve Cezayir olarak bilinen Kuzey Afrika ülkelerine gidenlere Mağrib İbâdîleri denilmiştir. Bu makalede Meşrik İbâdîlerinin, mezhebin kuruluşundan başlayarak klasik dönem olarak nitelenebilecek teşekkül döneminin sonuna kadar olan dönemdeki (hicrî altıncı asrın ortalarına kadar) İbâdî fakihleri ve onların eserlerine yer verilecektir. Akabinde ise bu dönemlere ve eserlere yönelik kapsamlı bir değerlendirme sunulacaktır.

Ülkemizde İbâdî fıkıh literatürüne dair başka bir çalışma bulunmadığından dolayı bu çalışma ile mezkûr dönemdeki İbâdî fakihlerin ve fıkıh literatürünün tanıtılması hedeflenmektedir. Nitekim İbâdî alimlerin bu dönemde fıkıha dair kaleme aldıkları eserler, nitelik ve nicelik açısından göz ardı edilmemesi gereken bir seviyededir. Ayrıca bu eserlerin İslam dünyasının fıkıh birikimine katkıda bulunacağı ve zenginleşmesine fayda sağlayacağını söylemek mümkündür.

1. İbâdî Fıkıhının Kuruluş Dönemi

Kuruluş dönemi başlığı altında İbâdîler tarafından mezhebin kurucusu olarak kabul edilen Câbir b. Zeyd (öl. 93) ile başlayıp İbâdiyye mezhebinin üçüncü imamı Rebi' b. Habîb'in (öl. 175-180) vefatı ile biten dönemdeki literatür ele alınacaktır. Nitekim Rebi' b. Habîb'in vefatı sonrasında mezhep yeni bir sürece girmiştir. Basra'daki varlığı tedricen ortadan kalkmış ve mezhep mensupları başta Umman ve Kuzey Afrika olmak üzere farklı bölgelere dağılmışlardır. Bu dönem İbâdî fıkıhı için bir nevi kuruluş dönemi sayılmaktadır. Bu nedenle bu başlık altında hicrî ilk iki asırda yaşamış İbâdî fukaha ve eserlerine yer verilecektir. Nitekim özellikle hicrî ikinci asır, İbâdî fikrinin Basra'dan çıkıp İslam dünyasının çeşitli bölgelerine yayılmasına sahne olmuştur. Makalenin konusu olan Meşrik İbâdîlerinin bulunduğu Umman'da ilk İbâdî imametini Cülendâ b. Mes'ûd'a biat edilmesiyle hicrî 132 yılında kurulmuştur.¹ Zaman zaman zayıflasa dahi İbâdîler Umman'da etkin bir güç olarak kalmışlar ve günümüze kadar Umman'da hakim renk olmaya devam etmişlerdir.

1.1. Kuruluş Döneminin Meşhur Fakihleri ve Fıkıh Eserleri

1.1.1. Câbir b. Zeyd el Ezdî (öl. 93): İbâdiyye mezhebinin ve dolayısıyla İbâdî fıkıhının kurucu imamı olan Câbir b. Zeyd hakkında detaylı bilgi tezimizde "İbâdî Fıkıhının Kurucuları" başlığı altında verildiği için burada hayatından bahsedilmeyecek, sadece eserleri zikredilecektir.²

1 Ethem Ruhi Fiğlalı, "Cülendâ b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/107-108.

2 Bk. Ahmet Faruk Göksün, *İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 27-34.

1.1.1.1. ed-Divân: Câbir'in *Divân* ismini verdiği bu eser, hadisi şeriflerin yanında kavli, fiili ve takrirî sünnetler, tefsir, tarih ve fıkıh içermekte, ayrıca sahâbe fetva ve kazalarına yer vermektedir. Bu eser anlatılırken on cilt olduğu ve güçlü bir devenin zor taşıyabileceği büyüklükte olduğu aktarılmaktadır.³ Bu kıymetli eser ne yazık ki çok fazla istinsah edilmemiş, nüshalarından birisi Libya'da kaybolmuş, eldeki diğer bir nüsha ise Moğolların Bağdat'ı işgali esnasında kütüphanelerin yakılmasıyla birlikte yanarak yok olmuştur.⁴ Câbir b. Zeyd'den aktarılıp bize ulaşan rivayetler bu büyük eserin küçük bir kısmını oluşturmaktadır.

Gerek nübüvvet asrına yakınlığı gerek müellifinin sahâbe ve tâbiîn alimler arasında arkadaşlarının olması gerekse de hacmi dolayısıyla kıymetli bilgiler taşıdığını düşündüğümüz bu eser günümüze ulaşmış olsaydı bu sayede değerli malumatlar edinebilirdik. Ayrıca bu eserin bahsedildiği şekilde var olup günümüze ulaşması mümkün olsaydı İbâdî alimlerce dillendirilen İbâdiyye'nin İslam tarihinde kurulan ilk mezhep olduğu⁵ ve İbâdîlerin hadis yazımında öncü oldukları⁶ şeklindeki iddialarını teyit imkânı da doğmuş olurdu. Günümüz Umman'ında klasik kitaplar taranarak Cabir b. Zeyd'den aktarılan bütün rivayetler tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu proje başarı ile sonuçlanırsa *Divân* isimli eserin büyük bir kısmına ulaşılacağı düşünülmektedir.

1.1.1.2. Resâilü'l-İmâm Câbir b. Zeyd: Yakın zamanlarda İbâdî araştırmacı Amr Halife'nin Kuzey Afrika'da İbâdî bölgelere yaptığı ziyaret sırasında Câbir b. Zeyd'e ait risaleler bulunmuştur. Bu risalelerin önemi bu zamana kadar bulunmuş en eski İbâdî vesikaları olmasından kaynaklanmaktadır.⁷ Toplam on sekiz risaleden oluşan bu mecmuada her risalenin başında kime gönderildiği belirtilmektedir. Bu kıymetli risaleler, bunları bulup ilim alemine kazandıran Amr Halife en-Nâmî'nin tahkiki ile basılmıştır. Nâmî tarafından bulunan bu risaleler, ayrıca Ca'biri tarafından üzerinde çalışma ve tahkik yapılarak yayınlanmıştır.⁸

1.1.2. Suhâr b. Abbâs el-Abdî (öl. 100): Uzun yıllar yaşayan Suhâr, rivayetlere göre sahâbeden olmasının yanında Kirman ve Sicistan ganimetlerini Hz. Ömer'e getiren kimsedir.⁹ Zâhidlerden olan Suhâr, ilim sahibi bir kimse olup fıkıh alanında da yetkin bir şahsiyettir.¹⁰ Aslen Ummanlı olan Suhâr ayrıca İbâdîlerin

3 Bedr b. Suud ed-Dâğışi, *Tatavvuru't-teşri'l-fikhi fi Umân hatte'l-karni's-sâlisî'l-hicrî, a'malü nedveti tatavvuru'l-ülümü'l-fikhiyye, et-tedvinü'l fikhî el-İmam Muhammed b. Mahbûb nemûzecen* (Umman Sultanlığı: Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'd-Diniyye, Saltanatu Uman, 2012), 77-78..

4 Cevat Sülün, *Câbir b. Zeyd ve İbaziyye İçindeki Rolü* (Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 45.

5 Ali Yahya Muammer, *el-İbâdiyye fi mevkebi't-tarih* (Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2008), 1/53.

6 İvaz Muhammed Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye* (Amman: : Matâbiu Dâri's-Şa'b, 1978), 89.

7 Amr Halife en-Nâmî, *Resâilü'l-İmâm Câbir b. Zeyd* (Libya: Daru'd-Da'Ve, 2018), 9.

8 Bk.Ferhat b. Ali el-Ca'birî (ed.), *Resâilü'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdi* (Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2013).

9 Muhammed b. Ahmed b. Seyf el-Bâdî, *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime muallimen ve kâiden* (Berke/Umman: Mektebetü Hazâinu'l-Âsâr, 2018), 14.

10 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said ed-Dercîni, *Kitabu tabakati'l-meşayih bi'l-Mağrib* (Kostantiniyye/Cezayir: Matbaatu'l-Ba's, 1992), 2/276.

önde gelen isimlerinden olup Câbir'den ilim almış, Ebû Ubeyde'ye ise hocalık yapmıştır.¹¹

1.1.3. Ca'fer b. Semmâk (öl.102): Ca'fer b. Semmâk, Ömer b. Abdulaziz'in yanına giden ibâdî heyetinden birisidir.¹² Tâbiîn dönemi İbâdî fakihlerinden olan Ca'fer ayrıca Câbir b. Zeyd'e öğrencilik yapmış, Ebû Ubeyde'ye ise ders vermiştir.¹³

1.1.4. Ebû Nûh Sâlih b. Nûh ed-Dehhân (öl. 129): Aslen Ummanlı olan Sâlih b. Nûh, Câbir b. Zeyd'in öğrencisi, Ebû Ubeyde ve Rebi' b. Habîb'in ise hocasıdır. Basra'da yaşayan Ebû Nûh'un ismi fetva veren alimler arasında zikredilmektedir.¹⁴

1.1.5. Dımâm b. Sâib (öl.129): İbâdîlerin önde gelen isimlerinden olan Dımâm, aslen Ummanlı olup Basra'da yaşamıştır. Dımâm, Haccâc döneminde Ebû Ubeyde ile birlikte hapsedilmiş ve Haccâc ölene kadar hapiste kalmıştır.¹⁵ Câbir b. Zeyd'in öğrencileri arasında önemli bir yeri olan Dımâm ondan aktardığı rivayetlerinin çokluğu nedeniyle "râviyetü Câbir"¹⁶ olarak isimlendirilmiştir.¹⁷

1.1.6. Ebu Ubeyde Müslim Ebi Kerîme et-Temîmî (öl. 145): Câbir b. Zeyd'in halefi ve mezhebin ikinci imamı olan Ebû Ubeyde ile alakalı detaylı bilgi tezimizin "İbâdî Fıkıhının Kurucuları" başlığının altında verildiği için burada hayatı ile alakalı detaya girilmeyecek, sadece eserleri zikredilecektir.¹⁸

1.1.6.1. Risâletü'z-Zekât: Ebû Ubeyde'nin eserleri arasında en meşhur ve önemli olanı zekât risalesidir. Mağrib'e gönderdiği öğrencilerinin orada bir devlet kurdukları haberini ulaştırmak ve bazı sorular sormak için yazdıkları mektuba Ebû Ubeyde'nin cevaben yazdığı bu risale, günümüzde matbu olarak bulunmaktadır.¹⁹ Bu durum Ebû Ubeyde'nin uzak beldelere gönderdiği öğrencileri ile irtibatı koparmadığının ve orada devlet kuran öğrencileri için hala bir merci konumunda olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Toplamda kırk sekiz sorudan oluşan bu risalenin beş sorusu kimlerin zekât vereceği hakkında, altı tanesi zekâtin toplanması hakkında, geri kalan otuz yedi soru ise zekâtin kimlere verileceği hakkındadır.²⁰ Üç farklı nüshası bulunan risalenin tahkiki Râşidî tarafından yapılmıştır.²¹

11 Muhammed b. Mustafa Şerifi ve diğer, , *Mu'cemu alâmi'l-İbâdiyye, mine'l-karnî'l-evveli'l-hicrî, ile'l-asrî'l-hâdir, Kısmu'l-Mağribî'l-İslâmî* (Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), II/236.

12 Bâdî, *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebi Kerîme*, 19.

13 Fehd b. Ali b. Hâşil es-Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukahai ve'l-mütellimîne'l-İbâdiyye, (kısmü'l-meşrik) mine'l-karnî'l-evveli'l-hicrî İla bidâyeti'l-karnî'l-hamîs aşere'l-hicrî* (Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 2008), 1/116.

14 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 2/194.

15 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 2/206.

16 Bir kimseden en çok rivayette bulunan kişiye ya da bir kimsenin en güvenilir ravisine verilen isim.

17 Ahmed b. Said b. Abdülvahid eş-Şemâhî, *Kitâbu's-Siyer* (Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1987), 1/80-82.

18 Bk. Göksün, *İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi*, 34-41.

19 Bk. Ebû Ubeyde Müslim b. Ebi Kerîme, *Risâletü Ebi Kerîme fi'z-zekât li'l-İmam Ebi'l-Hattab el-Meâfirî* (Umman: Vizâretü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 2016).

20 Abdullah b. Râşid es-Siyâbî, *Kıraatün fi Risâleti'z-Zekât li'l-İmam Ebi Ubeyde Müslim b. Ebi Kerîme* (Umman: Mektebetü Hazâini'l-Âsâr, 2018), 23-24.

21 Mübarek b. Abdullah b. Câbir er-Râşidî, *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime et-Temîmî ve fıkhuhu* (Umman Sultanlığı: Matabiü'l-Vefa, 1993), 512-531.

Ayrıca eser küçük bir kitapçık halinde Umman Kültür Bakanlığı tarafından basılmıştır. Bu eser Ebû Ubeyde'nin bizzat telif ettiği tek fikhî eser olması açısından önemlidir.

1.1.7. Ebu'l-Müerric Ömer b. Muhammed (öl. 145): Aslen Yemenli olan Ebu'l-Müerric, Ebû Ubeyde'den ilim almıştır. *Müdevvene*'de Ebû Ğânim'in kendisinden çokça rivayet ettiği yedi kişi arasındadır.²² Fukahanın büyüklerinden olan Ebu'l-Müerric, ictihadî meselelerde rey ile amel etmekte, hocası Ebû Ubeyde'nin fetvalarında ise ona tâbi olmaya özen göstermekteydi.

1.1.7.1. Kitâbu'l-Elvâh: Fıkıh ile alakalı olan bu eserde Ebu'l-Müerric, hocası Ebû Ubeyde'nin fetvalarını kayda geçirmiştir.²³

1.1.8. Ebû Saïd Abdullah b. Abdulaziz²⁴: Ebû Ubeyde'nin önde gelen öğrencilerinden olan İbn Abdulaziz, İbâdîlere muhalif fikhî görüşleri sebebiyle onun meclisinden kovulmuş, sonra bu muhalif görüşlerinden vazgeçtiğini söyleyerek onun meclisine geri dönmüştür. Ebû Ubeyde'nin ölümü üzerine eski görüşlerine dönen İbn Abdulaziz, Ebû Ğânim'in *Müdevvene*'de rivayet ettiği yedi kişi arasında en çok rivayeti bulunan isimdir.²⁵

1.1.8.1. Nikâhu's-Şiğâr: Nikah ve talak ile alakalı hükümler içeren kitabın çoğu, müellifin hocaları Ebû Ubeyde ve Ebû Nûh'tan aktardığı rivayetlerden oluşmaktadır. Bu ikisine ait görüş bulamadığı durumlarda ise onların görüşlerine kıyasla hükme ulaşmaktadır. Yazma olarak bulunan kitap, aslında dört cilt olup ikinci cildi kaybolmuştur.²⁶

1.1.9. Ebû Eyyûb Vâil b. Eyyûb (öl. 177): Rebi' ile birlikte ilim tahsilinde bulunan Vâil, ondan sonra uzun yıllar yaşamış ve insanların fetvadaki mercii haline gelmiştir. Fetvalarında kolaylaştırma ile meşhur olan Vâil, Tâlibu'l-Hak ile birlikte Yemen'de İbâdî imâmetini kuranlardandır.²⁷ Ayrıca Vâil, *Müdevvene*'nin meşhur yedi fakihinden birisidir.

1.1.10. Ebu'l-Münzir Beşir b. Münzir en-Nizvânî (öl. 178): Aslen Ummanlı olan Beşir, Ebû Ubeyde'nin Umman'a gönderdiği *hameletü'l-ilim*²⁸ grubunun içindedir. Beşir, Ebû Ubeyde ve Rebi'den ilim öğrenmiştir. İlmi ve Umman'daki etkisi dolayısıyla kendisine "Şeyh" lakabı verilmiştir. Meşrik İbâdîlerinin kitaplarında "Şeyh" ibaresi mutlak olarak geçtiği zaman bununla Beşir b. Münzir kastedil-

22 Bişr b. Ğânim el-Horasânî Ebû Ğânim, *el-Müdevvenetü's-suğrâ* (Umman: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe Saltanatı Uman, 1984), 1/13.

23 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 2/385

24 Vefat tarihi bilinmemektedir.

25 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 2/277

26 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 2/277

27 Ebû Ğânim Bişr b. Ğânim El-Horasânî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Umman: Vizâratü't-Türâsî ve's-Sekâfe Saltanatı Uman, 2008), 1/29.

28 İbâdîlerin ikinci imamı Ebû Ubeyde tarafından özel olarak yetiştirilen ve mezhebe ait görüşleri yayması için İslam dünyasının farklı bölgelerine gönderilen öğrencilere verilen isim.

mehtedir. Sonrasında bu ibareye kebir sıfatı eklenerek “eş-Şeyhu’l-Kebir” olarak anılmaya başlanmıştır.²⁹

1.1.11. Rebi’ b. Habîb el-Ferâhîdî (öl. 175-180): Mezhebin üçüncü imamı olan Rebi’ b. Habîb hakkında detaylı bilgi tezimizde “İbâdî Fıkıhının Kurucuları” başlığı altında verildiği için burada hayatı ile alakalı detaya girilmeyecek, sadece eserleri zikredilecektir.³⁰

1.1.11.1. el-Câmiu’s-Sahîh (Müsned): İbâdîlerin ana hadis kaynağı olan ve onlar tarafından Kur’an’dan sonraki en sahih kaynak olarak nitelendirilen bu eser³¹ taşıdığı rivayetler dolayısıyla İbâdî fıkıhın en önemli kaynağını oluşturmaktadır. Bu eseri senet açısından en sahih ve âli senede sahip kaynaklardan biri olarak nitelendiren İbâdîler³² ayrıca mezkur eserin hadis alanında en eski kitaplardan biri olduğunu belirtmekte ve bu esere dayanarak hadis yazımında öncülerden olduklarını söylemektedirler.³³

İbâdîlerin üçüncü İmamı Rebi’ b. Habîb tarafından kaleme alınan bu eser, sahâbe isimlerine göre düzenlendiği için müsned ismini almıştır.³⁴ Toplamda 748 hadis içeren bu eserde Rebi’, hadislerin yanı sıra hocaları Câbir b. Zeyd ve Ebû Ubeyde’nin sözlerine de yer vermiştir. Kitabın genelinde hocaları Câbir ve Ebû Ubeyde’den sahâbeye ulaşan rivayetlere yer veren Rebi’in kitabındaki bu rivayetlerin büyük bir kısmı sülâsi senetlerden oluşmaktadır. Bu sülâsi senetlerin en önemlisi ise altın silsile (es-silsiletü’z-zehebiyye) olarak isimlendirdikleri Ebû Ubeyde-Câbir b. Zeyd ve İbn Abbas’tan (r.a.) oluşan rivayet zinciridir. Kitapta bulunan rivayetlerin ekseriyeti bu kanaldan aktarılmıştır. İbâdîlere göre bu kitabı önemli kılan nokta senedlerinin altın silsilede olduğu gibi âli oluşu ve râvilerinin fakih olmasıdır.³⁵

Rebi’ b. Habîb eser yazımı sırasında sadece hadisleri nakletmekle kalmamış bazen hadiste geçen bir ibareyi açıklama babında ya da hadisten çıkarılacak hükümün ne olduğu konusunda izahatlar vermiştir. Bazen ise rivayetin ifade ettiği hükme katılmadığını belirten değerlendirmelerde bulunmuştur. Rebi’ eserindeki hadisleri Kur’an-ı Kerim, Arap dili, yaygın amel ve mezhep görüşüne arz etmektedir.³⁶

29 Salim b. Hammud b. Şamis es-Siyâbî, *İzâletü’l-va’se an etbâi Ebi’ş-Şa’sa* (Kahire: Vizâratü’t-Türâsi ve’s-Sekâfe Saltanatı Uman, 1979), 42.

30 Bk. Göksün, *İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi*, 41-45.

31 Ahmet Özdemir, *İbâdiyye’nin ana hadis kaynağı Rebi’ b. Habîb’in Müsnedi* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 2.

32 Ebû Muhammed Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Şerhu’l-Câmi’i’s-Sahîh, Müsnedü’l-İmam Rebi’ b. Habîb b. Amr el-Ferâhîdî el-Ezdî* (Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 2019), 1/1.

33 Rebi’ b. Habîb el-Ferâhîdî, *el-Câmi’üs-Sahîh* (Umman Sultanlığı: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’d-Diniyye, Saltanatı Uman, 2011), 3.

34 Salih b. Ahmed el-Büsaîdî, *Rivâyetü’l-hadis inde’l-İbâdiyye (dirâse mukârane)* (Mektebetü’l-Cilî’l-Vâid, 2000), 61.

35 Ahmed b. Suud es-Siyâbî, *el-Medhal ile’l-mezhebi’l-İbâdî* (Seeb/Umman: Mektebetü’d-Dâmîrî, 2019), 327.

36 Özdemir, *İbâdiyye’nin ana hadis kaynağı*, 275.

İlk başta müsned tarzında kaleme alınan bu eser, hicrî altıncı asırda yaşayan Vercelânî tarafından musannef (fıkıh bablarına göre) tarzında tekrar düzenlenmiştir. *Müsned*'de geçen rivayetleri ilk iki cüzde aktaran Vercelânî, Rebi' b. Habîb'in itikadî konularda muhaliflerine karşı kullandığı rivayetleri üçüncü cilt olarak kitaba eklemiştir.³⁷ Dördüncü ve son cildine ise Rebi'in öğrencisi Mahbûb b. Rahîl'in hocasından rivayetlerini, Eflah'ın Ebû Ğânim'den rivayetlerini ve mezhebin imamı Câbir b. Zeyd'in mürsel rivayetlerini ekleyerek bu esere *Kitâbu't-Tertîb* ismini vermiştir.³⁸ Bu eserdeki rivayetlerin toplamı 1005 tanedir. Günümüzde Rebi'in *Müsned* eserinin aslından ziyade bu eser bilinmektedir. Bu eser büyük İbâdî alim Etfafeyyîş tarafından *Tertîbü't-Tertîb* ismiyle tekrar düzenlenmiştir. Ayrıca Vercelânî'nin *Tertîbi* üzerine yazılmış bir haşiye bulunmaktadır.³⁹

Bu kitabın üzerine yapılmış en önemli çalışma ise son dönem büyük İbâdî alimlerden Nureddin Sâlimî'nin yaptığı şerhtir. Sâlimî, esere ait bütün nüshaları toplamış ve bunlar üzerinde uzun soluklu bir çalışma yapmıştır.⁴⁰ Sâlimî *Tertîb* kitabındaki Rebi'in *Müsnedine* ait ilk iki cildi şerh etmiş, diğer iki cildi şerh etmesine ise ömrü vefa etmemiştir.⁴¹ İbâdî muhitinde büyük ilgi gören bu eser, yüz yılı aşkın zamandır defalarca basılmıştır. Günümüzde yapılan *Müsned* baskıları Sâlimî'nin metni esas alınarak yapılmaktadır.

1.1.12. Musa b. Ebî Câbir el-İzkevî (öl. 181): Zamanın İbâdî fakihlerinden olan Musa, Rebi' b. Habîb'e öğrencilik yapmıştır. Aslen Ummanlı olan alim, Basra'dan Umman'a giden *hameletü'l-ilim* grubunun içinde yer almıştır. Musa b. Ebî Câbir, ikinci İbâdî imâmetinin kuruluşu sırasında önemli bir rol oynayarak alimleri toplamış ve yeni imamın seçilmesini sağlamıştır.⁴²

1.1.13. Münîr b. Neyyir (öl. 192): Fakih bir alim olan Münîr, Rebi' b. Habîb'e öğrencilik yapmış ve ondan aldığı ilmî Umman'a taşımıştır.⁴³

1.1.14. Ebû Süfyân Mahbûb b. Rahîl⁴⁴ (öl. 192-207): Dercîni onun hakkında şöyle demektedir: "Hayırlı kimselerden olup selefin siyerinin öncülerindedir. Onlara dair eserler telif etmiş ve bunun içinde fikhî ve tarihi meseleleri toplamış, müçtehitlerin ve Allah yolundaki mücahitlerin menkıbelerini zikretmiştir."⁴⁵ Rebi' b. Habîb'in onun annesi ile evlenmesi sonucu Rebi' b. Habîb'in gözetimi altında yetişen Mahbûb, ondan ve Ebû Ubeyde'den ilim almıştır. Kendi soyundan birçok

37 Geniş bilgi için bk. Ahmet Özdemir, "Rabi' b. Habîb'in (öl.175/791) İtikadî Hadisleri Yorumlama Biçimi" *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, 84 (Bahar 2021), 347-363.

38 Ebû Yakup Yusuf b. İbrahim el-Vercelânî, *Kitâbu't-Tertîb fi's-sahîhi min hadîsî'l-Rasul (s.a.v)* (Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 2019), 6.

39 Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Haşiyetü't-tertîb* (Umman: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe Saltanatı Uman, 1982).

40 Sâlimî, *Şerhu'l-Câmiü's-Sahîh*, 1/1.

41 Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadîs Kaynağı*, 105.

42 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 3/226.

43 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 3/218.

44 Bu ismin "Ruhayl" şeklinde telaffuzu da bulunmaktadır.

45 Dercîni, *Kitâbu Tabakatü'l-meşayih bi'l-Mağrib*, 2/321-322.

alim çıkan Mahbûb, birçok öğrenci yetiştirmiş ve kıymetli eserler bırakmış büyük bir alim ve fakihdir.⁴⁶

1.1.14.1. Rivayâtü'l-İmam Mahbûb b. Rahîl ani'l-İmami'r-Rebi': İsminden anlaşılacağı üzere eser, Mahbûb b. Rahîl'in hocası Rebi'den rivayetlerini içermekte olup bu rivayetler Vercelânî tarafından *Müsne'd*'in düzenlenmesiyle oluşturulan *Tertib* kitabının dördüncü cildinin bir kısmını oluşturmuştur.⁴⁷

2. Teşekkül Dönemi

Rebi' b. Habîb'in vefatı (h.175-180) sonrasında Basra'da bulunan İbâdîler farklı bölgelere dağılmış ve bunların bir kısmı Umman'a gelmiştir. Umman'da ilk İbâdî imametinin h. 132 yılında kurulduğu düşünülürse İbâdîliğin daha önceden Umman'da yerleşik olduğu söylenebilir. Basra'dan gelen bu yeni dalgayla birlikte Umman artık Meşrik İbâdîlerinin merkezi olmuştur. Umman'da kurulan İbâdî imameti sayesinde siyasi istikrar sağlanmış ve Basra'da yaşadıkları baskılar ortadan kalkmıştır.⁴⁸ İşte hicrî üçüncü yüzyılın başlarından itibaren bu şartların gölgesinde İbâdî fıkıhı teşekkül sürecine girmiş ve klasik eserlerini hicrî üç ile altıncı asırlar arasında vermiştir. Bu başlık altında bu dönemin alim ve eserlerine yer verilecektir.

2.1. Hicrî Üçüncü Asır:

2.1.2. Ebû Ğânim Bişr b. Ğânim el-Horasânî (öl. 205): Aslen Horasanlı olan Ebû Ğânim, Ebû Ubeyde'ye talebelik yapmak için Basra'ya gelmiş, kısa bir süre sonra onun vefat etmesi üzerine Rebi' b. Habîb'e öğrencilik yapmıştır. Rebi'in vefatı üzerine İmam Abdulvehhab b. Abdurrahman b. Rüstem'i görmek üzere Mağrib tarafına doğru ilim yolculuğuna çıkmış ve oradaki İbâdî bölgeleri ziyaret etmiştir.⁴⁹ Ebû Ğânim *Müdevvene* isimli eseri sayesinde ilk dönem İbâdî alimlerin fikhî görüşlerinin bize aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır.

2.1.2.1. el-Müdevvene: İbâdî fıkının en önemli kaynaklarından ve erken dönem fıkıh eserlerinden biri olan *Müdevvene*, Ebû Ubeyde'ye yetişemeyen Ebû Ğânim'in, onun öğrencilerine sorduğu sorular ve aldığı cevaplar ile oluşmuştur. Ebû Ğânim'in *Müdevvene*'yi yazarken sorular sorduğu yedi fakih şunlardır: Rebi' b. Habîb, Ebu'l-Muhâcir Hâşim b. Muhâcir, Ebu'l-Müerriç Amr b. Muhammed, Ebû Saîd Abdullah b. Abdulaziz, Ebû Ğassân Muhalled b. Amrad, Ebû Eyyûb Vâil b. Eyyûb ve Hâtim b. Mansûr.⁵⁰

46 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 3/35.

47 Vercelânî, *Kitâbu't-Tertib*, 6.

48 Başta Câbir b. Zeyd ve Ebû Ubeyde gibi İbâdî alimlerin, özellikle Emevî valisi Haccac'ın kendilerine yaptıkları baskılar neticesinde Basra'dan Umman'a göç etmesiyle alakalı geniş bilgi için bk. Mehmet Azimli (ed.), *Müslümanların Engizisyonu-2*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 112 ve 115.

49 Ebû Ğânim el-Horasânî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 12-13.

50 Amr Halife en-Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, çev. Mihâil Hürî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2012), 134.

Kitabının başında meseleleri bu isimlere sorduğunu kaydeden Ebû Ğânim, bunlardan bazılarına bizzat sorduğunu, bazı rivayetleri ise onlara soran kimse-lerden aktardığını söylemektedir.⁵¹ Ebû Ğânim, kitabında sadece bu isimlere sor- makla kalmamış, bu yedi kişinin yanında Abdullah b. Abbâd el-Mısrî, Şuayb b. Ma'rûf ve Ebû Süfyân Mahbûb b. Rahîl'e de sorular sormuştur.⁵²

Müdevvene kitabı, kaynakların aktardığına göre ilk dönemlerden itibaren Meşrik İbâdileri arasında önemli bir kitap olmuştur. Ebû Ğânim'in Mağrib tarafı- na gitmesi, Rüstemilerin ikinci sultanına bu nüshadan hediye etmesi ve yolculuk sırasında bir nüshasını emaneten yanında bıraktığı Amrûs b. Feth'in bu nüsha- yı istinsah etmesi sonucu *Müdevvene*, Mağrib İbâdileri arasında da yayılmıştır.⁵³ Ebû Ğânim'in kendi nüshasının ileriki yıllarda kaybolması ve Fatımîler ile yapılan savaşlarda Rüstemilerin kütüphanelerinin yakılması sebebiyle yok olma tehli- kesi yaşayan *Müdevvene*, Amrûs'un nüshası sayesinde gün yüzüne çıkarılmıştır. Kahire'ye iletilen bu nüsha orada basılmıştır.⁵⁴

On iki kitaptan (bölüm) oluşan ve her kitabın içinde farklı bablara ayrılan *Müdevvene*'nin kitap başlıkları ise şu şekildedir: Namaz, zekat, oruç, nikah, talak, hibe ve hediye, vasiyetler, diyetler, içecekler ve hadler, şahitlik, bey', hüküm ve kaza. *Müdevvene* eseri genelde fikhî meselelere yemekle birlikte yer yer merfu' ve mevkuf hadislere de yer vermektedir.

Tarih boyunca İbâdî muhitinde büyük ilgi gören kitap üzerine farklı alimler tarafından talikler yapılmıştır. Bunların sonucusu ve en önemlisi ise büyük İbâdî alim Eттаfeyyiş tarafından yapılandır. Günümüzde *Müdevvene*'nin aslından ziya- de Eттаfeyyiş tarafından düzenlenen bu nüsha daha yaygın olarak kullanılmakta- dır. Tarih boyunca *Müdevvene* olarak isimlendirilen bu eserin günümüzde küçük ve büyük olmak üzere iki farklı baskısı bulunmaktadır. İki farklı kitap gibi hissetti- ren bu isimlendirme, aslında aynı kitaba aittir. Eттаfeyyiş tarafından düzenlenen nüsha *el-Müdevvenetü'l-Kübra* olarak isimlendirilirken üzerinde talik bulunmayan asıl nüsha *el-Müdevvenetü's-Suğra* olarak isimlendirilmektedir.⁵⁵

2.1.2.2. Fütüya'r-Rebi: Ebû Ğânim tarafından hocası Rebi'e ait fetvaların top- landığı bu eser yirmi sekiz babbdan oluşmakta ve günümüzde matbu olarak bu- lunmaktadır.⁵⁶ Eser, *Müsned* isimli kitabı dolayısıyla muhaddis yönü ile bilinen Rebi' b. Habîb'in fetva verdiğini göstermesi ve fıkıh yönünü açığa çıkartması açı- sından önemlidir.

51 Ebû Ğânim el-Horasânî, *el-Müdevvenetü's-suğrâ*, 1/13.

52 Siyâbî, *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdî*, 353.

53 Ebû Ğânim el-Horasânî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/49.

54 Siyâbî, *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdî*, 354.

55 Ebû Ğânim el-Horasânî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/53-54.

56 Bk.Talal b. Halife b. Hamed Âl Abdusselam, *Fütüya'r-Rebi' b. Habîb* (Maskat/Umman Sultanlığı: Zâkiratu Uman, 2018).

2.1.3. Ebû Sufra Abdulmelik b. Sufra (öl. 230): Basra'da yaşayan Ebû Sufra, Mahbûb b. Rahîl ve Vâil b. Eyyûb'dan ilim almış, içlerinde Muhammed b. Mahbûb'un bulunduğu birçok öğrenci ise ondan rivayet aktarmıştır. Ayrıca Rebi'den gelen rivayetleri toplamakla meşhurdur.⁵⁷

2.1.3.1. Âsârü'r-Rebi': Bu eserde Rebi' b. Habîb, Dımâm b. Sâib ve Câbir b. Zeyd kanalı ile aktarılan rivayetler, Ebû Sufra tarafından toplanmıştır. Eser günümüzde yazma olarak bulunmaktadır.⁵⁸

2.1.3.2. Câmiu Ebi's-Sufra: Yakın zamanlara kadar kayıp olan bu eser, birtakım araştırmacılar tarafından klasik İbâdî fıkıh kitaplarının taranması ile gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu eserin bir kısmını oluşturduğu düşünülen bu derleme, üzerine yapılan talikler ile birlikte basılmıştır.⁵⁹

2.1.4. Ebû Ali Musa b. Ali (öl. 231): Vatanı İzki'de ilim ile meşhur bir ailede doğan Musa, Abdulmelik b. Humeyd ve Mühennâ b. Ceyfer döneminde kadılık yapmış ve içinde kadıların olduğu birçok öğrenci yetiştirmiştir. İmamların ve alimlerin ilmüne müracaat ettiği Musa gerek zamanındaki gerek sonrasındaki alimlerin övgüsüne mazhar olmuştur. Birçok eser bıraktığı bilinen Musa'nın en önemli eseri olan *Câmi* kitabı günümüze ulaşmamıştır.⁶⁰ Fıkıh kitaplarında bolca görüşü bulunan Musa'nın kadı oluşu ve ilimdeki yüksek makamı ona neden bu kadar çok soru sorulduğunu ve meselelerinin aktarıldığını açıklar niteliktedir.

2.1.5. Muhammed b. Mahbûb b. Rahîl (öl. 260): Fakih ve muhaddis olan Muhammed, babası Mahbûb'un gözetiminde yetişmiş ve ilk eğitimini ondan almıştır. Basra, Mekke ve Hadramevt'te yaşayan Muhammed, buralardaki alimlerden ilim almış ve zamanının önde gelen alimlerinden olmuştur.⁶¹ Hayatının son yıllarını İbâdî imâmetinin bulunduğu Umman'da geçirmek isteyen Mahbûb, Umman'a gelerek alimler ile görüşmüş ve zamanın imamı Salt b. Mâlik tarafından Suhar şehrine kadı olarak atanarak on bir yıl boyunca kadılık görevini yürütmüştür.⁶² Zamanında Umman'ın en büyük alimlerinden olan Muhammed, birçok risale ve eser bırakmıştır.

2.1.5.1. Sîre ile Ehli'l-Mağrib: Siyaseti şer'iyyeye dair cevaplar barındıran bu eser, derin bir fıkıh bilgisi içermekte ve müellifinin ilmî konumunu göstermektedir. Eser, halen yazma olarak bulunmaktadır. Muhammed b. Mahbûb'un kendi adını taşıyan ve yetmiş cüze ulaşan bir kitabı daha olduğu bilinmekte olup bu değerli kitap günümüze ulaşmamıştır.

57 Bk. Ebû Abdullah, Ebû Said ve diğerleri, *Min câmi Ebi Sufra ve fikhuhu* (Maskat/Umman: Mektebetu Maskat, 2012), 20-24.

58 Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı*, 77.

59 *Min câmi Ebi Sufra ve fikhuhu*, 15-16.

60 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 3/230.

61 Süleyman b. İbrahim Babziz el-Vercelâni, *el-İmam Muhammed b. Mahbûb er-Rahîlî hayatuhu ve asâruhu* (Umman: Vizaratü'l-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 2009), 58-88.

62 Ferhat b. Ali el-Ca'birî, *Hayatü'l-İmam Muhammed b. Mahbûb el-kuraşî el-umani ve asruhu, nedvetü't-nedvini'l-fikhi el-İmam Muhammed b. Mahbûb nemüzece* (Umman: Vizaratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, Saltanatu Uman, 2012), 9.

2.1.6. Ebû Müessir Salt b. Hamîs el-Harûsî (öl. 262): Fakih ve müçtehit olan Salt, Muhammed b. Mahbûb ve Muhammed b. Hâlid'den ilim almıştır. Birçok öğrenci yetiştiren Salt, İmam Salt'ın seçildiği şurada bulunmuştur. Karmatîlerin zulümlerine şahit olmuş ve Nizvâ'da vefat ederek oraya defnedilmiştir.⁶³

2.1.7. Ebû Muâviye Azzân b. Sakr (öl. 268): Aralarında Muhammed b. Mahbûb'un bulunduğu birçok alimden ders alan Azzân, ilimde yüksek bir mertebeye ulaşmış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. İmam Salt tarafından Suhar şehrine kadı olarak atanan Azzân, devrinin önde gelen alimlerinden olup İbn Bereke, İbn Havârî gibi birçok alimin övgüsüne mazhar olmuştur.⁶⁴

2.1.8. Ebû Câbir Muhammed b. Ca'fer el-İzkevî (öl. 277): Aslen İzkili olan İbn Ca'fer, fakih olmasının yanında kadı, vali ve şair idi. Bu asırda yaşanan fitne dönemine şahit olmuş ve bu meselede Rustak medresesine tabi olmuştur.⁶⁵ Hicrî üçüncü asrın en büyük alimlerinden olan İbn Ca'fer, erken dönem İbâdî fıkhnın en önemli eserlerinden birisi olan *el-Câmi* eseri ile meşhurdur.⁶⁶

2.1.8.1. el-Câmi': İbn Ca'fer tarafından kaleme alınan bu kıymetli eser, İbâdî fıkhnında fıkhnın bütün bablarını içeren ilk eser olma özelliğini taşımaktadır. İbâdî çevrelerde bu kitaba büyük ilgi gösterilmiş, hatta ibaresinin açıklığı, tekrara düşmemesi ve üslubunun güzelliğinden dolayı "Kur'ânu'l-Eser" olarak isimlendirilmiştir.⁶⁷ Bu kıymetli eser, tarih boyunca İbâdî mahkemelerinde başvuru alan önemli kaynak eserlerden biri olmuştur.

Tarih boyunca büyük ihtimam gören bu kitabın üzerine çok fazla şerh ve haşiye çalışması yapılmış ancak bunlar ayrıca belirtilmediği için zamanla asıl metin ile karışmış ve asıl metin ile metin üzerine yapılan ziyadelerin ayrıştırılması zorlaşmıştır.⁶⁸ İbn Ca'fer, bu eserinde meseleyi yazdıktan sonra kendinden önceki

63 Meçhul Müellif, *Şerhu kasideti Ebi'l-Müessir Salt b. Hamîs el-Harusî el-Behlevî* (Maskat/Umman: Zâkiratu Uman, 2015), 7-8.

64 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 2/346.

65 Bu asırda İbâdî imamı Salt b. Mâlik'in imamette kalması otuz beş sene sürüp artık yaşlanınca hicri 273 yılında Musa b. Musa yanına taraftarlarını toplayarak imamı azletmek üzerine Nizvâ'ya doğru yola çıkmıştır. Musa b. Musa ve taraftarlarının Fark bölgesine kadar geldiğini duyan Salt b. Mâlik, imamlık evinden ayrılarak kendi evine taşınmış, bunu haber alan Musa ise Raşid b. Nazar'a imam olarak biat etmiştir. Salt b. Mâlik'in imametten azledilmesi İbâdî alimler arasında ayrışmaya yol açmıştır. Nitekim İbâdî akidesine göre bir imam yaşlılık dolayısıyla azledilemez. Durum böyle olunca alimlerin bir kısmı İbâdîlerde bulunan velâyet ve berâet akidesi gereği Musa b. Musa'dan teberrî etti ve İmam Salt ölene kadar onu meşru imam olarak görmeye devam etti. Bazı alimler ise Musa'nın meşru imamı azletmek için harekete geçmesini temize çıkartacak birtakım gerekçeler öne sürerek ona tevellide bulundu. Kimi alimler ise bu noktada tevakkuf etti.

Bu fitne olayından bir süre sonra gelen İbn Bereke, Musa'dan teberrî etmenin gerekli olduğunu söyleyerek insanları bu görüşü benimsemeye yönlendirdi. Bu şekilde İbn Bereke önderliğinde Rustak medresesi ortaya çıkmış oldu. Bunun karşısında ise Ebû Saîd el-Kudemî önderliğinde bu konuda tevakkuf eden bir görüş vardı ki bu görüş Nizvâ medresesini ortaya çıkardı.

66 Ebu Cabir Muhammed b. Cafer el-İzkevî İbn Cafer, *el-Câmi'* (Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Sal-tanatu Uman, 2018), 1/8.

67 Muhammed b. Cafer, *el-Câmi'*, 1/6.

68 Ebû Muhammed Abdullah b. İbn es-Süleymî İbn Bereke, *Şerhu câmi İbn Cafer* (Maskat/Umman: Mektebetü Mas-kat, 2012), 10.

alimlerin farklı görüşlerini zikretmekte ve kendince doğru gördüğü görüşü tercih etmektedir.⁶⁹

Eserin üzerine yapılan çalışmaları şöyle sıralayabiliriz: İbn Bereke tarafından kitabın taharet bölümü şerh edilmiş ve bu eser küçük bir risale şeklinde basılmıştır.⁷⁰ Ebû Saîd el-Kudemî, *Muteber* isimli kitabına asıl olarak bu eseri seçmiş, kitabın kapalı ibarelerini açmış ve açıklama gerektiren yerlerde mufassal açıklamalarda bulunmuştur. Aslında dokuz cilt olan bu eserin ilk iki cildi ise günümüze ulaşmış olup matbu olarak elimizde bulunmaktadır.⁷¹ *Câmi*, Ahmed b. Nazar'ın fikhî ve akaidi konuları içeren nazım eserinde asıl kaynak olmuş ve meselelerin çoğu bu eserden alınmıştır. İbn Nazar, kitabı kafiyeli uzun kasidelere dönüştürmüş, bu kasidelerin bir kısmı kaybolmuş geri kalanı ise *Deâim* isimli kitabında basılmıştır.⁷² Mühennâ b. Halfân el-Bûsâidî tarafından *Tehzîbü'l-Eser fi Telhîsi Câmi'iş-Şeyh Muhammed b. Ca'fer* ismiyle eserin yeniden düzenlenmesi yapılmıştır.⁷³ *Câmiu İbn Ca'fer* günümüzde Umman Kültür Bakanlığı tarafından on cilt halinde basılmıştır.

2.1.9. Ebû Muhammed Fadl b. Havârî (öl. 278): İzki doğumlu fakih İbn Havârî, Muhammed b. Mahbûb'dan ilim almış ve Azzân b. Sakr ile aynı dönemde yaşamıştır. Bu ikisi ilim ve fazilet yönünden Umman'da darbı mesel haline gelmiş ve bunlar bir alındaki iki göze benzetilmiştir.⁷⁴ Fitne döneminde Musa b. Musa'nın yanında duran İbn Havârî, onun Azzân b. Temîm tarafından öldürülmesiyle ona savaş açmış ve Havârî b. Abdullah'a imam olarak biat etmiştir. Ancak Azzân'ın gönderdiği ordular karşısında hem İmam Havârî hem Fadl b. Havârî öldürülmüştür.⁷⁵

2.1.9.1. Câmiu'l-Fadl b. Havârî: Kitabın kendisine nispetinde şüpheler olan ancak günümüzde Fadl b. Havârî adına basılı olan bu kitap, fıkıhın bütün meselelerine yer vermemiştir. Farklı bir sıralama takip eden İbn Havârî, kitabın ilk cildine çocuk konusu ile başlamakta, kadın, cariye, köle, çocuk ve boşanmış kadının nafakasından sonra zekat babına girmekte ve şuf'a konusu ile kitabı bitirmektedir. Diğer iki ciltte ise nehirler, kira, savaş, ağaçlar vb. konulara yer verilmektedir. Kitap günümüzde üç cilt halinde matbu olarak bulunmaktadır.⁷⁶

2.1.10. Beşir b. Muhammed b. Mahbûb (öl. 280): Umman'ın büyük alimlerinden olan Beşir, ilim ile meşhur bir sülaleden gelmektedir. Babası Muhammed b. Mahbûb'dan ve Salt b. Hamîs'ten ilim almıştır. Çok sayıda eser telif eden Beşir'in eserlerinin çoğu günümüze ulaşmamıştır.⁷⁷

69 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 2/55.

70 Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. İbn es-Süleymî İbn Bereke, *Şerhu câmi İbn Cafer* (Maskat/Umman: Mektebetü Maskat, 2012).

71 Ebû Said Muhammed b. el-Kudemî, *el-Mu'teber* (Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1985), 4.

72 İbn Bereke, *Şerhu câmi İbn Cafer*, 11.

73 Siyâbî, *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdî*, 356.

74 Seyf b. Hamud b. Hamid el-Bettâşî, *lthâfu'l-a'yân fi tarihi ba'zı ulema-i Uman* (Umman: Mektebetü'l-Müstaşarî-l'Has bi-Celalleti's-Sultan li'ş-Şuuni'd-Diniyye ve't-Tarihîyye, 1998), 1/258.

75 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 3/11.

76 Bk. Fadl b. Havârî, *Câmiu'l-Fadl b. Havârî* (Umman: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1985).

77 Süleyman b. İbrahim, *el-İmam Muhammed b. Mahbub er-Rahîli*, 99-100.

2.1.10.1. el-Muhârebe: Cihat hükümlerini içeren bu eser, günümüzde yazma olarak bulunmaktadır. Aynı müellifin *Muhtasar* ismini taşıyan ve yirmi ciltten oluşan başka bir eseri daha bulunmakta ve bu eserin ciltlerinin bir kısmı Umman'da yazma olarak bulunmaktadır.⁷⁸ *El-Hizâne* isimli yetmiş ciltlik bir eser daha aynı müellife nispet edilmekte ise de bu eser günümüze ulaşmamıştır.

2.1.11. Ebû Kahtân Hâlid b. Kahtân: Hicrî üçüncü asrın fakihlerinden olan Hâlid, Muhammed b. Mahbûb'un iki oğlu Beşir ve Abdullah'tan ilim öğrenmiş, ayrıca Muhammed'den rivayette bulunmuştur.⁷⁹ Ebû Kahtân'ın vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir.

2.1.11.1. Câmiu Ebî Kahtân: Ebû Kahtân tarafından kaleme alınan bu eser, iki cilt halinde olup günümüzde yazma olarak bulunmaktadır. Daha okunaklı olan ikinci cildi iman babı ile başlamakta ve helal olan ve olmayan hileler babı ile bitmektedir.⁸⁰

2.2. Hicrî Dördüncü Asır

2.2.1. Ebû Muhammed Abdullah İbn Bereke es-Süleymî (öl. 362): Rustak Medresesinin imamı olan İbn Bereke, Behle'de dünyaya geldi. Ebû Mâlik Gassân b. Muhammed ve Rahîlî sülalesinden gelen Saîd b. Abdullah'a öğrencilik yaptı.⁸¹ Ailesinden gelen bir zenginliği olan İbn Bereke, birçok farklı yerden gelen öğrencilere maddi anlamda destek olarak sadece ilim ile uğraşmalarını sağladı. Bu şekilde birçok öğrenci yetiştiren İbn Bereke'nin öğrencileri arasında en meşhur olanı ise *Câmi* sahibi Ebu'l-Hasan el-Bisyevî'dir.⁸² Salt b. Mâlik'in azli ile başlayan olaylarda berâet akidesini benimseyen İbn Bereke, insanların bu görüşü benimsemesi için çalıştı ve bu fikri savunan Rustak medresesinin fikirlerini sistemleştirerek medresenin imamı oldu.

Dördüncü asrın müçtehitlerinden sayılan İbn Bereke, İbâdî alimlerinin en büyüklerindedir. Kendisinden sonra gelen alimler için hem usul hem fûrû alanında en önemli mercilerden birisi olmuş, ayrıca kitaplarda sıkça görüşlerine yer verilmiştir. Mütekaddim ulemanın kitaplarında Ebû Abdullah olarak anılan İbn Bereke, müteahhir ulemanın kitaplarında ise İbn Bereke olarak zikredilmiştir. Gerek kendi döneminin alimleri gerek sonraki alimler tarafından kişiliği ve ilmî övülen alim, ilk başta *Câmi* kitabı olmak üzere birçok ilmî eser bırakmıştır.

2.2.1.1. Kitâbu'l-Câmi: İbn Bereke tarafından kaleme alınan bu kıymetli eser, aslında fıkıh eseri olmakla beraber ilk cildine usul-ü fıkıh ile başlanmıştır.

78 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 1/77.

79 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 1/175.

80 Bettâşî, *İthâfu'l-a'yân*, 1/269.

81 İsmail b. Salih b. Hamdan el-Ağberî, *el-Medhal ile'l-fikhi'l-İbâdî* (Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmiri, 2013), 300.

82 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Bereke İbn Bereke el-Behlevî el-Umanî., *Kitâbu'l-Câmi* (Umman: Vizaratü'l-Türası ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 2017), 1/9-10.

İbn Bereke, kitabın başında usul-ü fıkıhın önemi ve fakihler için zaruri oluşuna değindikten sonra Kur'an, sünnet, icma, kıyas gibi aslî delillere ve istihsan, mesâlihi mürsele ve sahâbî kavli gibi fer'î kaynaklara değinmiştir. Bunun yanında ise hâs, âm, nesih, haber, külli kaideler ve makâsıdı şerîa gibi konulardan bahsetmiştir.⁸³ İbn Bereke'nin *Câmi'*i bu özelliğiyle İbâdî usulü fıkıhına dair konuları içinde barındıran ilk eser olma özelliğini taşımaktadır.⁸⁴

Bu kitap, İbâdî bölgelerde ve özellikle Meşrik kısmında büyük ilgi gördü. Kendisinden sonra gelen müelliflerden hiçbiri bu kitaptan müstağni kalamadı ve kitaplarında çeşitli nakiller yaptılar. Kitabın değeri mezhep içinde o kadar yükseldi ki klasik eserlerde "Kitab" kelimesi mutlak olarak kullanıldığında İbn Bereke'nin *Câmi'*i kastedildi.⁸⁵ İlk başta usule ait bir mukaddime ile başlayan kitabın fıkıh konularına ait diğer başlıkları ise şu şekildedir: Taharet, namaz, zekat, oruç, hac, yeminler, nezirler, nikah, ahkâm, büyü, icârât, kısas, diyetler, içecekler ve vasiyetler.⁸⁶

İbn Bereke'nin *Câmi* isimli eserini diğer fıkıh kitaplarından ayıran özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- İbn Bereke bu kitabında usulü fıkıha ait konulara yer vermiştir.
- Karşılaştırmalı fıkıh yöntemini benimsemiştir. İbn Bereke sadece kendi mezhebinin görüşünü aktarmakla yetinmemiş bilakis sahâbe, tâbiîn ve diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer vermiştir.
- İbâdî fıkıhında ittifak edilmiş ve ihtilafa düşülmüş konuları belirtip ihtilafı konularda racih görüşü açıklamıştır.⁸⁷
- Fikhî kaide ve zabıtlara yer vermeye önem göstermiştir.
- Fikhî meselelerin çözümünde hükümlerin maksatlarını anlamaya özen göstererek makâsıdı içtihadı yer vermiştir.⁸⁸

Tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de büyük ilgi gören ve İbâdî fıkıhının temsil kabiliyeti en yüksek eserlerinden biri olan bu kitap, defalarca basılmış, son olarak Umman Kültür Bakanlığı tarafından beş ciltlik bir baskı ile yayınlanmıştır.

2.2.1.2. et-Teâruf: Kitabın mukaddimesinden anlaşılacağı üzere kendisine gelen bir mektuba cevap olarak bu eseri kaleme alan İbn Bereke'nin bu kitabı, aslında "Şek ile yakın zail olmaz" ve "Adet muhakkemdir" kaidelerinin açıklaması ve

83 İbn Bereke, *Kitâbu'l-Câmi*, 1/16-17.

84 Siyâbî, *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdî*, 346.

85 Zehran b. Hamis b. Muhammed el-Mes'ûdî, *el-İmam İbn Bereke es-Süleymî el-Behlevî ve devruhu'l-fikhî fi'l-medreseti'l-İbâdiyye min hilâli kitâbihi'l-Câmi'* (Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye Saltanatu Uman, 2000), 71.

86 İbn Bereke, *Kitâbu'l-Câmi*, 1/17.

87 Zehran el-Mes'ûdî, *el-İmam İbn Bereke ve devruhu'l-fikhî*, 66-70.

88 İbn Bereke, *Kitâbu'l-Câmi*, 1/18.

bunlar ile alakalı örneklerin zikredilmesinden oluşmaktadır.⁸⁹ İbn Bereke, ayrıca bu kitabında geçmiş ulemeden nakiller yaparak kendi görüşünü desteklemektedir. Kitap günümüzde matbu olarak bulunmaktadır.

2.2.2. Ebû Saïd Muhammed b. Saïd el-Kudemî⁹⁰: Mütেকaddim ulemanın çoğunda olduğu gibi Kudemî için de doğum tarihi zikretmek oldukça zordur. Muhammed b. Ravh el-Kindî'den ilim alan Kudemî, bu hocasından çok etkilenmiş ve fitne döneminde onun velâyet görüşünü benimsemiştir. Diğer bir hocası ise Ebu'l-Hasan Muhammed b. Hasan'dır. İbn Bereke ile aynı devirde yaşayan Kudemî, onun karşısında yer alan Nizvâ medresesinin imamı olmuş ve kendi görüşünü savunmak için *el-İstikâme* kitabını kaleme almıştır.⁹¹

Alimler tarafından ilmi konumu takdir edilen ve görüşlerine dayanılan Kudemî, ölümünden sonra hayatında iken sahip olmadığı kadar şöhret bulmuştur. Zira müellefatı ölümünden sonra yaygınlaşmış ve alimler tarafından çok beğenilmiştir. Bu yüzden Sâlimî, Kudemî'yi "Mezhebin İmamı" olarak isimlendirmiştir.⁹² Yazdığı *el-İstikâme*⁹³ ve *el-Mu'teber* isimli kitapları ile Rustak ve Nizvâ medreseleri arasındaki ihtilaf ateşini söndürmeye gayret eden Kudemî'nin bu çabaları sonraki alimler tarafından takdirle karşılanmıştır.⁹⁴

2.2.2.1. el-Mu'teber: Kudemî, bu kitabında İbn Ca'fer'in *Câmi* isimli eserini özenle ele alarak bu kitabın meselelerini açıklamış ve hükümlerini beyan etmiştir. Toplamda dokuz cüz olan bu kıymetli eserin günümüze sadece iki cüzü ulaşabilmiş ve bu iki cüz, dört cilt halinde basılmıştır.⁹⁵ Kitabın ilk iki cildi daha çok itikadî meseleleri ele almış, özellikle dönemin tartışmalı konusu olan velâyet-berâet akidesi ile alakalı hükümleri tafsilatlı olarak ele almıştır. Son iki cildinde temizlik konularını ele alan Kudemî, dördüncü cildin sonunda ise namaz hükümlerine başlamış, kitabın geri kalanı kayıp olduğu için kitap bu şekilde sonlanmıştır.

2.2.2.2. el-Câmiu'l-Müfid: Kudemî'nin öğrencileri tarafından onun cevapları derlenerek oluşturulan bu kıymetli kitap, Serhan b. Saïd el-İzkevî tarafından düzenlenerek basılmıştır. Kitabın, İbn Ca'fer'in *Câmi*'inde geçen meselelerin tahlili hakkında Kudemî'nin verdiği cevaplardan oluştuğu ve sonrasında düzenlenerek basıldığı ifade edilmektedir.⁹⁶ Kitap, ibadetler, muâmelât, nikah-talak ve ukubât alanlarında dair cevaplar içermekte, ancak kitaptaki bu cevaplar belli bir düzen

89 İbn Bereke, *et-Teâruf*, 30.

90 Ebû Saïd el-Kudemî'nin hicri 361 yılına kadar yaşadığı bilinmekte ancak ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

91 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 3/193.

92 Ebû Saïd Muhammed b. Saïd el-Kudemî, *el-İstikâme* (Umman: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1984), 5-6.

93 Bu eser itikâda dair olduğu için çalışmada eser hakkında bilgi verilmemiştir.

94 Ağberî, *el-Medhal ile'l-fikhi'l-İbâdi*, 308.

95 Ebû Saïd el-Kudemî, *el-Mu'teber*, 4.

96 Ebû Saïd Muhammed b. el-Kudemî, *el-Câmiü'l-müfid* (Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1984), 15.

gözetilmeden sıralanmış bulunmaktadır. Kitapta Kudemî'nin sadece cevapları aktarılmakta, meselelerin delilleri ise zikredilmemektedir. Kitapta tercih ifade eden ibareler sıklıkla kullanılmaktadır.

2.2.3. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Bisyeví (öl. 364): Bisyeví, Behle'nin Bisye köyünde dünyaya gelmiş ve çocukluğunu burada geçirdikten sonra ilim almak için Nizvâ ve Behle'ye gitmiştir.⁹⁷ Burada İbn Bereke'ye uzun yıllar öğrencilik yapan Bisyeví, onun fitne olayları hakkındaki berâet görüşünü benimsemiştir. Rivayetlere göre sağır olan Bisyeví, bu duruma rağmen zamanının büyük alimlerinden olmuştur.⁹⁸ Başka Ebu'l-Hasan künyeli alimler bulunmasına rağmen kitaplarda Ebu'l-Hasan künyesi zikredilince Bisyeví kastedilmektedir. Fıkıh ve kelam konularında alim olan Bisyeví gerek mütekaddimîn gerek müteahhirîn ulema tarafından kabul görmüş ve birçok ilmî eser bırakmıştır.

2.2.3.1. Câmiu Ebi'l-Hasan el-Bisyeví: İbâdî fıkıhında toplamda dokuz tane bulunan Câmi türünün son örneği, Bisyeví'nin bu meşhur eseri olmuştur. Kendisinden sonra gelen alimler bu kitaba büyük ihtimam göstermiş, Avtebí, Şemmâhî, Sâlimî ve Eттаfeyyîş gibi büyük alimler kitaplarında bu eserden alıntılar yapmışlardır.⁹⁹

Kitabın İbâdî muhitinde bu kadar ilgi görmesinin sebeplerini onun İbâdî fıkhına özen gösterip nadir birkaç görüş dışında mezhep görüşlerine muhalefet etmemesi, İbâdîlerin görüşlerini kolay ve kısa ibareler ile aktarması ve İbâdîlerin ittifak ettikleri meseleleri belirtmesi olarak sayabiliriz. Ayrıca Bisyeví, bu kitabı İbâdî mezhebinin tâbîleri için kaleme almış olmasına rağmen yer yer diğer mezheplerin görüşlerine delilleri ile birlikte temas etmiş ve kitabında zikrettiği fikhî meselelerin Kur'an, sünnet ve diğer istidlâlî kaynaklardan delillerini zikretmiştir.¹⁰⁰

Bisyeví, kitabında sadece meseleleri ve görüşleri zikretmekle kalmamış, gücü yettiği oranda bu görüşler arasında tercihler yapmış, meselenin karışıklığı dolayısıyla tercih yapamadığı durumlarda ise o meselede hüküm vermekten aciz kaldığını belirtmiştir. Bisyeví'nin kitabını diğer fıkıh kitaplarından ayıran özelliği ise sadece hükümleri aktarmakla kalmayıp insanları şeriatın hükümlerine tutunmaya sevk edecek vaaz ve hikmetli sözlere kitabında yer vermiş olmasıdır.¹⁰¹ Bu kıymetli kitap günümüzde dört cilt halinde matbu olarak bulunmaktadır.

2.2.3.2. Muhtasaru'l-Bisyeví: İsminden dolayı Bisyeví'nin *Câmi* isimli kitabının muhtasarı zannedilen kitap, aslında müstakil bir telif ürünüdür. Kitabın başında kitabı yazma sebebini belirtmeyen Bisyeví, metin içerisinde muhtasarı yazma

97 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Bisyeví, *Câmiu Ebi'l-Hasan el-Bisyeví*, , thk. Süleyman b. İbrahim Babziz el-Vercelânî ve Davud b. Ömer Babziz el-Vercelânî ts., 1/72-73.

98 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 2/364.

99 Bisyeví, *Câmiu Ebi'l-Hasan el-Bisyeví*, 1/116-118.

100 Bisyeví, *Câmiu Ebi'l-Hasan el-Bisyeví*, 1/118-121.

101 Bisyeví, *Câmiu Ebi'l-Hasan el-Bisyeví*, 1/122-124.

amacını öğrencilerin çabuk öğrenip kavraması olarak ifade etmektedir.¹⁰² Kitaba ilim babı ile başlayan Bisyevi, bu babda ilmin öneminden bahsetmekte ve ilme teşvik eden ayet ve hadisleri aktarmakta, sonrasında ise herkes için bilinmesi gereken iman ve tevhid gibi itikâdî konuları anlatmaktadır. Devamında fikhî konulara giriş yapan müellif, kitabında kısa ancak veciz ibareler kullanmakta, ayet ve hadislerden bolca istişhatta bulunmaktadır. Kısallığı, kolaylığı ve meseleleri detaya girmeden aktarmasıyla diğer kitaplardan ayrılan *Muhtasar*'ın günümüzde biri tahkikli olmak üzere iki baskısı bulunmaktadır.¹⁰³

2.3. Hicrî Beşinci Asır

2.3.1. Ebû Zekerîya Yahya b. Saîd b. Kureyşî (öl. 472): Nizvâ ehlinden olan Yahya, beşinci asrın en büyük fakihlerinden olup usul ve fûrû konusunda alim sayılmaktadır. İlim dolu bir evde büyüyen Yahya, aynı zamanda şair ve kadı idi. Nazım ve nesir şeklinde kaleme aldığı ilmî eserleri mevcuttur. Öldürülen Yahya'nın ne katili ne de öldürülme sebebi bilinmektedir.¹⁰⁴

2.3.1.1. el-İzâh fi'l-Ahkâm: Fıkıh kitaplarında kadı olarak anılan Ebû Zekerîya'nın bu eseri, İbâdî fıkıhında "Edebü'l-Kâdî" alanında yazılmış ilk kitaptır.¹⁰⁵ Müellif, bu kitabında edebü'l-kâdî, şahitliğin ve şahitlerin hükümleri, davalar gibi konuları ele almış, ayrıca borçlar, miras, nafaka ve zekat gibi bazı konulardan örnekler zikrederek hükümlerini belirtmiştir. Kitabın içinde sosyal, ticari ve zirai konular hakkında kazâ hükümleri yer almaktadır. Ayrıca kitabında farazi meselelere yer veren Ebû Zekerîya'nın bu kitabı, kapsamlı bir kaynak vazifesi görmüştür. Kitap günümüzde Umman Kültür Bakanlığı tarafından dört cilt olarak basılmıştır.¹⁰⁶

2.3.2. İbrahim b. Kays el-Hadramî (öl. 475-500): Hadramevt asıllı olan İbrahim'in meşhur künyesi Ebû İshak olup bu künye ile anılmaktadır. Bir alim olan babasının yanında yetişen Ebû İshak, Hadramevt İbâdîlerinden olup Umman'da Râşid b. Saîd'in imam olarak bulunduğu dönemde Yemen İbâdîlerinin imamı olmuş ve iki imamlık arasında ilişki tesis etmeye çalışmıştır.¹⁰⁷

2.3.2.1. Muhtasarü'l-Hisâl: İbâdî külliyyatında birçok kitapta olduğu gibi bu kitapta da akide ve fıkıh bir arada ele alınmıştır. Kitapta Ebû İshak künyesi ile anılan müellif, kitabın mukaddimesinde bu kitabı İbâdî usulünün kaybolması korkusuyla kaleme aldığını söylemekte, içindeki meseleleri ise şöyle ifade etmektedir:

102 Seyf b. Salim el-Hâdî, *el-İbâdîyye ve'l-Malikiyye fi'l-garbi'l-İslâmî muhtasarü'l-Bisyevi ve risaletu İbn Ebi Zeyd nemuzzen* (Umman: Mevkiu'l-Basira, 2015), 294.

103 Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Bisyevi, *Muhtasarü'l-Bisyevi*, thk. Seyf b. Salim el-Hadi (Umman: Mevkiu'l-Basira, 2015).

104 Sultan b. Mübarek eş-Şeybânî el-Umanî ve Muhammed Salih Nâsir el-Cezâirî, *Mu'cemu a'lâmî'l-İbâdîyye, mine'l-karnî'l-evvelî'l-hicrî ile'l-asrî'l-hâdir, kısmu'l-Meşriki'l-İslâmî* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 499.

105 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 3/306

106 Bk. Yahya b. Saîd Ebû Zekerîya, *Kitâbu'l-İzâh fi'l-ahkâm* (Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1984).

107 İbrahim b. Kays el-Hemedânî el-Hadramî, *Muhtasarü'l-hisâl* (Maskat/Umman: Mektebetü Maskat, 2011), 10-19.

"Dindeki bütün fıkıh çeşitlerini kitaba ekledim ve kitaba bilinmesi gereken konular ile başladım. Sonrasında ise diğer meseleleri bab bab ele aldım".¹⁰⁸

Güzel bir düzen ve kolay bir ibare ile fıkıhın birçok meselesini ele alan bu kitap, Sâlimî tarafından *Medâricü'l-Kemâl*¹⁰⁹ isimli kitapta manzum hale dönüştürülmüş ve bu manzum eser yine Sâlimî tarafından *Meâricü'l-Âmâl*¹¹⁰ isimli uzun ve ayrıntılı kitapta şerh edilmiştir. Gerek asıl metin gerek üzerine yapılan çalışmalar günümüzde matbu olarak bulunmaktadır. Ayrıca eser üzerine haşiyeler yazılmış olup bu haşiyeler günümüzde yazma halindedir.

2.4. Hicrî Altıncı Asır

2.4.1. Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim el-Avtebî: Ne doğum tarihi ne de ölüm tarihi hakkında kesin bilgi bulunan ve dördüncü, beşinci ya da altıncı asırda yaşadığı iddia edilen Avtebî hakkındaki bilgiler, onun hicrî altıncı asrın başlarında vefat ettiğine işaret etmektedir. Günümüz Umman müftüsü Halîlî de bu alime ait kitabın mukaddimesinde bu görüşü benimsemektedir.¹¹¹ Yetişmesi hakkında çok bilgi olmayan Avtebî, fakih olmasının yanında tarihçi, edip, nesep, dil ve usul alimidir. Babasından ilim aldığı bilinmekte ancak kitaplarında hocalarına dair bir malumat geçmemektedir.¹¹²

Avtebî hakkındaki bu malumat eksikliğinde yaşadığı dönemlerde Umman'ın kaos içinde ve iç karışıklıklar ile boğuşuyor olmasının etkisi olmakla beraber İbâdîlerin bu konuya ihtimam göstermemiş olmalarının da etkisi vardır. Zira bu mesele sadece Avtebî ile sınırlı olmayıp hicrî ilk on asrı kapsayacak şekilde birçok alimin hayat hikayesinde göze çarpmaktadır. Avtebî'nin meşhur fıkıh eseri olan *ez-Ziyâ* dışında Arap kabilelerin neseplerine dair yazdığı *Kitâbu'l-Ensâb* ve Arap dilinde bir ansiklopedi sayılacak *el-İbane fi'l-Luğati'l-Arabiyye* isimli kitapları vardır.

2.4.1.1. Kitâbu'z-Ziyâ: Avtebî tarafından kaleme alınan bu kıymetli eser, İbâdî fıkıhında yazılmış en eski ansiklopedik eser olma özelliğini taşımaktadır. Avtebî, eserin mukaddimesinde eseri telif etme sebebini dine yardım, Müslümanların eserlerini ihya ve ilim yolunu tutma olarak açıklamaktadır.¹¹³

Eserine ilim konusu ile giriş yapan Avtebî, itikadî konular, usul-ü fıkıh ve fikhî kaideler ile alakalı bazı konulara değindikten sonra beşinci ciltten itibaren fıkıh

108 İbrahim b. Kays, *Muhtasarü'l-hisâl*, 99-100.

109 Bk. Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Medâricü'l-kemâl*, (Umman: Mektebetü Hazâini'l-Âsâr, 2016/1437).

110 Bk. Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Meâricü'l-âmâl ale medârici'l-kemâl bi-nazmi muhtasarî'l-hisâl*, thk. Hamza b. Süleyman es-Sâlimî ve diğerleri, (Umman: Mektebetü'l-İmami's-Sâlimî, 2010).

111 Ebu'l-Müslim Seleme b. Müslim Avtebî, *Kitâbu'z-Ziyâ*, thk. El-Hac Süleyman b. İbrahim Babziz el-Vercelani, Davud b. Ömer Babziz el-Vercelani (Umman Sultanlığı: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'd-Diniyye, Saltanatu Uman, 2015), 1/20.

112 Avtebî, *Kitâbu'z-Ziyâ*, 1/13-38.

113 Avtebî, *Kitâbu'z-Ziyâ*, 1/47.

bahislerine başlamakta ve yirmi ikinci cildin sonuna kadar fikhî meselelere yer vermektedir.¹¹⁴ Bu kitabın fikhî bir ansiklopedi olmasının yanında müellif, dil ile alakalı konulara sıkça yer vermekte, dilsel tahliller yapmakta, bilinmeyen terimleri açıklamakta ve Arapların gerek nazım gerek nesir eserlerinden sıkça örnekler getirmektedir. Eser, bu yönüyle Arap dili anlamında da büyük bir servete ev sahipliği yapmaktadır.

İbâdi fıkında eser telif eden alimler, öteden beri İbâdi fıkı için sıkça başvurulan bir kaynak olma özelliği taşıyan bu ansiklopedik eserden sıkça nakiller yapmaktadır. İbâdi fıkının klasik telif tarzının bir örneği olan eser, İbâdi alimlerin kitap telifi sırasında tek bir alana bağlı kalmayıp usul, akide ve fıkıh ile alakalı meseleleri aynı eserde zikredişlerinin bir örneği halindedir.

Bu eserin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: Eser, İbâdi mezhebinin görüşlerini açıklamakla kalmayıp diğer görüşlere de yer vererek mukayeseli fıkın erken temsilcilerinden biri olmuştur. Müellif, zikrettiği görüşleri temellendirmekte ve incelemektedir. Eserde edebi bir dilin bulunması, ibaresinin kolaylığı, dilsel terimleri açıklaması ve meseleleri sunmadaki güzel tertibi bu eserin diğer özelliklerindedir. Yirmi dört cüz olarak meşhur olan kitabın son baskısı, Umman Vakıflar ve Din İşler Bakanlığı tarafından yirmi cilt olarak yapılmıştır.

2.4.2. Muhammed b. İbrahim b. Süleyman el-Kindî (öl. 508): Kadı, fakih ve şair olan Muhammed, aslen Nizvâ'lı olup Nizvâ medresesine mensup bir alim idi. Kendi zamanının önde gelenlerinden olan alim, kendisinden önceki alimlerin yazdığı eserler hakkında bol malumata sahipti.¹¹⁵ Başka hiçbir eseri olmasa dahi kaleme aldığı *Beyânu'ş-Şer'* isimli kitabı sayesinde İbâdi fıkı tarihine adını yazdıracak olan bu alimin ayrıca içinde cenneti vafettiği *el-İbriyye* isimli bir kasidesi, şeriatın usul ve fûrûsuna dair kaleme aldığı *Nimet* adlı bir manzum eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin hepsi günümüzde matbu olarak bulunmaktadır.

2.4.2.1. Beyânu'ş-Şer': Kindî tarafından yetmiş iki cilt halinde kaleme alınan bu ansiklopedik eser, akide, fıkıh ve fıkıh usulüne dair bölümler içermektedir. Asıl ismi *Beyânu'ş-Şer' el-Câmi li'l-Aslı ve'l-Fer'* olan ve mezhep içinde meşhur kitaplardan biri olarak kabul edilen bu eser, kendisinden sonrakilerin ona dayandığı ve herkesin takdirini kazanmış kıymetli bir eserdir.

Aktarılan bilgilere göre Muhammed b. İbrahim el-Kindî, eserini yazdıktan sonra vefat etmiş, eserin düzenlenmesi ve *Beyânu'ş-Şer'* olarak isimlendirmesi ise aynı kabileden az sonra ele alacağımız *Musannef* isimli eserin sahibi Ahmed b. Abdullah el-Kindî tarafından yapılmıştır.¹¹⁶ Kitabın mukaddimesi bu görüşü doğrular niteliktedir. Zira mukaddime şöyle başlamaktadır: "*Bu kitap, Ebû Abdullah*

114 Avtebi, *Kitâbu'z-Ziyâ*, 1/54-59.

115 Sa'di, *Mu'cemu'l-fukaha*, 3/40-41.

116 Siyâbi, *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdi*, 365.

*Muhammed b. İbrahim b. Süleyman el-Kindî tarafından tasnif edilmiştir. Allah nâim cennetlerini ona sığınak kılsın.*¹¹⁷

Müellif, kitabın isminden de anlaşılacağı üzere şeriata dair akâid, usul-ü fıkıh, fıkıh gibi konularda yüzlerce meseleyi ele alarak incelemiştir. Kitapta kendisinden önceki alimlerin eserlerinden alıntılar yapmış ve o alimlerin görüşlerini aktarmıştır. Bu alıntıların önemini artıran ise alıntı yapılan bazı kitapların günümüze ulaşmamış olmasıdır. Alimler tarafından özen gösterilen bu esere kitabı çoğaltan ya da şerh eden bazı alimler tarafından eklemeler yapılmış ve zamanla bu eklemeler asıl metinden ayır edilemez hale gelmiştir. Bu yüzden kitapta müellifin yaşadığı asırdan sonraki asırlarda meydana gelmiş meselelere rastlanılabilmektedir.¹¹⁸

Kendisinden sonra gelen alimler için verimli bir kaynak teşkil eden bu kitap, İbâdî fıkıhının en geniş ansiklopedik eseri olan *Kâmusu'ş-Şerîa*¹¹⁹ isimli eser için kaynak mesabesinde. Bu kıymetli eser, Umman Kültür Bakanlığı tarafından 1984 yılından 1993 yılına kadar peyderpey yetmiş bir cüz olarak yayınlanmıştır.

2.4.3. Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Musa el-Kindî (öl. 557): Aslen Nizvâlı olan Ebû Bekir, ilim ile meşhur olan Kindî ailesine mensup olup *Beyânu'ş-Şer'* sahibi Muhammed b. İbrahim ile amca çocuklarıdır. Diğer alimlerde olduğu gibi yetişmesi hakkında çok bilgi bulunmamakta, ancak ömrünü Nizvâ'da ilim öğrenme ve telif ile uğraşarak geçirdiği bilinmektedir. Amca çocuklarından olan Muhammed b. İbrahim'e öğrencilik yaptığı ve onun vefatından sonra meşhur eseri *Beyânu'ş-Şer'e* özen göstererek onu düzenlediği bilinmekte olup *Musannef* kitabında bu kitabı öven bir kasideye yer vermiştir.¹²⁰

Ebû Bekir el-Kindî'nin meşhur fıkıh eseri *Musannef* isimli ansiklopedisinin yanında imâmet konusunu detaylıca incelediği *el-İhtida* isimli kitabı, İbâdî akidesini açıkladığı *el-Cevherü'l-Muktasar*, velâyet-berâet konusunu ele aldığı *et-Tahsis* gibi matbu kitaplarının yanında Arap dili ve ferâiz alanında yazma halinde bulunan kitapları, ayrıca kaside ve şiirleri bulunmaktadır.

2.4.3.1. el-Musannef: İbâdî fıkıhının temel eserlerinden sayılan ve kırk bir ciltten oluşan bu ansiklopedik eser, müellifi tarafından tertibi yapılan *Beyânu'ş-Şer'* isimli kitaba dayanmaktadır.¹²¹ Kindî'nin *Musannef* kitabının başında *Beyânu'ş-Şer'* kitabına yaptığı mukaddimeyi ve yazdığı bir sayfalık şiiri koymuş olması bu

117 Muhammed b. İbrahim b. Süleyman el-Kindî, *Beyânu'ş-Şer'* (Umman: Vizâratü't-Türâis ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 2006), 1/6.

118 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 2/41-42.

119 İbâdî literatürüne ait en hacimli eser olma özelliği taşıyan doksan ciltlik eser için bk. Cümeyyil b. Hamis es-Sa'dî, *Kâmusu'ş-Şerîa el-hâvî turukahe'l-vésia*, thk. Yetmiş alim tarafından yapılmıştır, (Maskat/ Umman Sultanlığı: Mektebetu'l-Cilî'l-Vâid, 2015/1436).

120 Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Musa el-Kindî, *el-Musannef* (Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, Saltanatu Uman, 2016), 1/66-69.

121 Siyâbi, *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdî*, 367.

görüştü kuvvetlendirmektedir.¹²² Bazı kaynaklarda ise *Musannef'in Beyânu'ş-Şer'* kitabının ihtisarı olduğu belirtilmektedir.¹²³

İlim konusu ile kitabına giriş yapan Kindî, sırasıyla sular, taharet, İbâdetler, akitler, büyü, ticaret, umrân, cihâd, siyaseti şer'iyye, ahvâli şahsiyye, hadler, cinayetler ve kısas konularını ele almaktadır.¹²⁴ Kitapta hapis, hapisten kaçma, cinayet çeşitleri gibi modern asrın bazı sorunlarına çözüm olabilecek ve ceza kanunu ile ilgilenen fakihlere yardımcı olabilecek meseleler bulunmaktadır.¹²⁵

Aslı kırk bir cüz olan bu eserin tahkikini yapan Sâlim b. Hamed el-Harîsî tarafından bütün cüzlere dair bir fihrist hazırlanmış ve bu fihrist kırk ikinci cüz olarak kitaba eklenmiştir.¹²⁶ Kitabın son baskısı Umman Vakıflar ve Din İşler Bakanlığı tarafından yirmi bir cilt olarak yapılmıştır.

2.4.4. Ebû Bekir Ahmed b. Nazar: Asıl ismi Ahmed b. Süleyman b. Abdullah olan alim, Beni Nazar kabilesinden olduğu için isminden fazla kabilesi ile meşhur olmuş ve kitaplarda İbn Nazar olarak zikredilmiştir. Doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmemekte ve kitaplarda altıncı ya da yedinci asırda yaşadığı zikredilmektedir. İbn Nazar, küçük yaşlarda şiir ezberlemeye başlamış ve sonrasında kasideler kaleme almıştır. Rivayetlere göre on dört yaşına geldiğinde şiirdeki ünü bütün bölgede bilinmekteydi. Şiir ve Arap dilinden sonra şer'î ilimleri öğrenmeye başlamış ve şeriata dair onlarca manzum eser kaleme almıştır.¹²⁷

Bu asırda Umman'da Nebhânîler hüküm sürmekteydi ve İbn Nazar döneminde Hardele b. Semea isimli zalim bir hükümdar vardı. Bu hükümdar, halkın mallarının yarısını zorla alır, hatta evlenen kadınların mehrinin yarısına bile el koyardı. Ahmed b. Nazar'ın bir yakınının düğünü sırasında bir asker mehrin yarısını almak için gelince o buna izin vermemiş ve bundan dolayı Sultanın yanına götürülerek öldürülmüştür. Ölümünden sonra evine girilmesini emreden Sultan, bulunan kitapların yakılmasını emretmiştir.¹²⁸ Bu olay sebebiyle İbn Nazar'ın müellefatının büyük bir kısmı yok olmuştur.

2.4.4.1. ed-Deâim: Şiir ve kaside konusunda büyük bir üne sahip olan İbn Nazar tarafından kaleme alınan bu eser, İbn Ca'fer'in *Câmi* isimli eserinin nazma dökülmüş halidir. *Câmi* kitabının her babı, bu eserde ayrı bir kaside halinde yazılmıştır. Kitabın müellifi vefat ettiğinde dağınık halde bulunan bu kasideler, İbn Vassâf tarafından *Deâim* ismini verdiği kitapta toplanmıştır. Kasideler toplamda yirmi sekiz tanedir.¹²⁹

122 Ahmed b. Abdullah el-Kindî, *el-Musannef*, 1/231-233.

123 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 2/38.

124 Ahmed b. Abdullah el-Kindî, *el-Musannef*, 1/18.

125 Ahmed b. Abdullah el-Kindî, *el-Musannef*, 1/20.

126 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 2/39

127 Ebû Bekir Ahmed el-Umanî İbn Nazar, *ed-Deâim* (Umman: Vizaratü-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 1988), 4-5.

128 İbn Nazar, *ed-Deâim*, 6-7.

129 Sa'dî, *Mu'cemu'l-fukaha*, 1/28.

İbn Nazar, genelde kasidelerine ölümü hatırlatarak ve salih amel olmadan geçen ömre teessüf ederek başlamakta, bazen ise kasidenin başında gazel tarzı beyitler serdetmektedir. Sonrasında asıl konuya girmekte ve bitirirken bazen kendi şiirini överek bazen ise başladığı gibi ölüm ve ahiretten bahsederek bitirmektedir. İbâdî muhitinde büyük ilgi gören bu eser üzerine ondan fazla şerh çalışması yapılmıştır. Bu şerhlerin bir kısmı belli bir konu ile sınırlı kalırken bazıları eserin tamamını şerh etmiştir. Günümüzde bir kısmı yazma bir kısmı matbu olarak bulunan bu şerhlerin en meşhuru günümüzde iki cilt halinde bulunan ve İbn Vassâf tarafından kaleme alınan eserdir. Kitabın hem aslı¹³⁰ hem de şerhi¹³¹ Umman Kültür Bakanlığı tarafından basılmıştır.

2.5. Değerlendirme ve Sonuç

Hicrî ilk asırda mezhepler henüz teşekkül etmediği ya da henüz ilk aşamalarında olduğu için fakihleri belli bir mezhebe mensup olarak zikretmek mümkün değildir. Dolayısıyla ilk asırda İbâdiyye mezhebi diyebileceğimiz bir yapı bulunmamakta ancak Muhakkime grubunun içerisinde kendisini Nâfi' b. Ezrak gibi aşırılık yanlılarından ayırmış ve onlara göre daha mutedil olan bir akımdan bahsedilebilmektedir. Câbir b. Zeyd'in ilmî riyasetinde olan bu grup, o dönemde henüz teşkilatlanma çabası içinde değildir. Bu asırda Câbir b. Zeyd'in bazı yakın fakih arkadaşları bulunmakla beraber bunları İbâdî olarak nitelemek zor görünmektedir. Dolayısıyla ilk asırda Câbir'den başka İbâdî fakih olmadığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Fıkıh eserleri alanında ise o günden bugüne ulaşılmış küçük parçalar dışında elimizde pek bir şey olduğunu söyleyemeyiz. Bu durum gayet doğaldır. Zira henüz telif hareketinin başlamadığını, İbâdî hareketinin yeni yeni teşekkül sürecine girdiğini ve bu asırda Câbir b. Zeyd'den başka İbâdî fakih olmadığı göz önünde bulundurulduğunda bu durumun sebebi rahatlıkla anlaşılmaktadır.

İkinci asır ise İbâdî mezhebinin teşkilatlanmasına, siyasi yapılanmasını oluşturmaya ve İslam dünyasının çeşitli bölgelerine yayılmasına sahne olmuştur. Ebû Ubeyde'nin siyasi zekası ile mezhep hem gizli kalmayı başarmış hem de *hameletü'l-İlim* isimli öğrenciler vasıtasıyla Umman, Yemen, Libya, Tunus ve Cezayir gibi bölgelerde yayılma fırsatı bulmuştur.

Kuruluş dönemi olarak kabul edilmesi mümkün olan bu iki asırda fıkıha dair hacimli eserler yerine müstakil konulara dair küçük risaleler kaleme alınmış ya da alimlere dair fetvalar öğrencileri tarafından derlenmiştir. İbâdî fıkıhı açısından bu dönemin en önemli eseri hiç şüphesiz Rebi'in *Müsned* isimli hadis eseridir. İbâdîlerin Kur'an'dan sonra en sahih kaynak olarak kabul ettikleri bu eser, için-

130 Bk. Ebû Bekir Ahmed el-Umanî İbn Nazar, *ed-Deaim* (Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1988).

131 Bk. Muhammed İbn Vassâf, *ed-Deaim*, ed. Abdunnaim Amir (Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, ts.).

de fikhî yorum ve rivayetler barındırmasının yanında kendisinden sonra gelen İbâdî fakihler için hadis alanında dayanak oluşturmuştur. Bu iki asırda yazılmış fıkıh eserlerine ve niteliklerine baktığımızda bu dönemi İbâdî fikhî için kuruluş dönemi olarak nitelemek mümkün gözükmemektedir. Zira bu dönemde henüz klasik sayılabilecek eserler kaleme alınmaya başlanmamış, bütün konuları içeren fıkıh eserlerinin yerine hadis-sünnet malzemesine ve mezhebin ilk imamlarının fetva ve görüşlerine dair derleme faaliyetleri yapılmış ya da belli konularda küçük risaleler kaleme alınmıştır.

Umman, üçüncü asrın son çeyreğine kadar siyasi anlamda nispi bir istikrar dönemi yaşamış, özellikle Salt b. Mâlik döneminde yeni fetihler gören ülke mamur hale gelmiş ve halk refaha kavuşmuştur. Ulemanın eser kaleme alması konusunda olumlu sonuçlar veren bu dönem, Salt b. Mâlik'in azli ile bitmiş ve sonrasında karışıklıklar dönemi başlamıştır. Bu azil sadece siyasi bir olay olarak kalmamış ve ülkenin bundan sonraki ilmî hayatını etkileyecek ve akâid kitaplarına girecek ilmî bir hilafa dönüşmüş, ayrıca etkileri uzun yıllar devam edecek Rustak ve Nizvâ medreselerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Dördüncü asır siyasi kargaşalar içinde geçmiş, kimin imam olacağına dair tartışmalar birçok yerde kanlı kavgalara dönüşmüş ve imâmet müessesesi bu dönemde siyasi istikrarını kaybetmiştir. Ülke içindeki savaş ve kargaşalar yetmezmiş gibi Abbasî valileri ve Karmatîlerin hücumları ile mücadele etmek zorunda kalan ülke, bu dönemde bir nevi kaos süreci geçirmiş ve bir türlü siyasi istikrara kavuşamamıştır. Asrın büyük bölümünü bu müdahaleler altında geçiren Umman halkı, asrın son çeyreğinde Karmatîleri Umman'dan tamamen çıkartmış, Abbasî nüfuzunu kırmak ise daha uzun zaman almıştır. Beşinci asırda Abbasîlerin zayıflamasını fırsat bilen Büveyhîler, İslam dünyasının birçok yerinde olduğu gibi Umman'da da egemen olmuş ve atadığı valiler ile burayı yönetmeye çalışmıştır. Umman açısından olumlu olan gelişme ise bu dönemde İbâdî imâmetinin eski gücüne kavuşmama dahi en azından istikrar kazanmış olması ve imam olarak seçilen kimselerin uzun yıllar imam olarak kalabilmesidir. Bu dönemde imamlar arkalarına halkın desteğini alarak asrın yarısına gelmeden Umman'ı Büveyhî işgalinden kurtarmışlar ve ülkeye bağımsızlığını kazandırmışlardır. Umman bir müddet bu şekilde kalmış, altıncı asrın yarısında ise ülkede beş asır devam edecek Nebhânî hakimiyeti başlamıştır. Üçüncü asrın başlarında başlayan İbâdî fikhînin teşekkül dönemi, altıncı asrın yarısında Umman'da hakimiyeti ele geçiren ve beş asır boyunca hüküm sürecek Nebhânîlerin tarih sahnesine çıkması ile birlikte son bulmuştur. Siyasi anlamda kargaşalar içinde geçen bu üç buçuk asırlık süreç ilmî anlamda ise verimli geçmiş, Abbasîler, Büveyhîler ya da Karmatîlerin ülkenin iç bölgelerine tam olarak egemen olamaması buralarda ilmî faaliyetin devam etmesini sağlamıştır.

Üçüncü asır ile altıncı asır arasında kalan bu dönemi İbâdî fikhînde telifin tam manasıyla başladığı, en önemli eserlerin verildiği ve teşekkülün büyük oranda

tamamlandığı dönem olarak kabul edebiliriz. Zira bir önceki dönemde kaleme alınmış eserler küçük risalelerden ibaret olup genelde muayyen bir mevzuu incelemekte ya da hadis-sünnet malzemesi veya bazı kimselere dair rivayet ve fetva derlemelerinden ibaret olmaktaydı. Bu dönemde ise fıkıhî bütün babları ile ele alan ve günümüze kadar popülerliğini kaybetmemiş birçok klasik eser kaleme alınmıştır. Bu dönemde kaleme alınan eserler tek bir türde değil birkaç farklı türde kaleme alınmıştır. Bu türlere kısaca değinmek istiyoruz.

İbadi fıkıhının klasik/teşekkül dönemi olarak niteleyebileceğimiz bu dönemde, ilk olarak câmi türünde eserler kaleme alınmaya başlamıştır. İbâdî fıkıhının teşekkülünde çok önemli bir yeri olan bu eserlerin telifi üçüncü asrın başlarında başlayarak dördüncü asrın son yıllarına kadar devam etmiştir. Bu eserlerin “câmi” olarak isimlendirmesi kaleme alınan kitapların şeriatı dair bütün konuları toplamasından kaynaklanabileceği gibi bir adet kabilinden o dönemde yazılan eserlere verilmiş genel bir isim de olabilir. Zira câmi ismi ile telif edilen bazı eserler, şeriatı dair bütün konulara yer vermemekte ya da bize ulaşan kısımlarında bunlara rastlanılmamaktadır. Bu durum, o asırda yazılan kitaplara câmi ismi verilmesinin bir nevi gelenek olduğu ve kitabın içeriğinin şeriatın bütün konularını içerip içermediğine bakılmadan bu şekilde isimlendirildiği görüşünü kuvvetlendirmektedir. Bu konudaki bir diğer görüş ise bu kitapların müellifleri tarafından bir bütün olarak kaleme alınmadığı, parçalar halinde bulunan kısımların, müelliflerin vefatlarından sonra öğrencileri tarafından birleştirildiği ve bu yüzden câmi ismini aldığı şeklindedir. Câmi türü kitaplarda genelde bir mukaddimenin bulunmaması, konuların belli bir tertibe göre değil geliş güzel sıralanmış olması, bazı konuların alakasız başlıklar altında zikredilmiş olması bu ihtimali güçlendirmektedir. Bu konuda istisna olan tek eser, bu türün son örneği olan *Bisyevî'nin Câmi* isimli eserdir. Zira bu esere müellifi tarafından kısa bir giriş yazılmış, ayrıca konular güzel bir tertip dahilinde sunulmuştur. Bu kitaptan önceki câmi türü eserlerin tertibi ise kendilerinden sonra gelen muhakkikler tarafından yapılmıştır. Biz bu isimlendirmenin son ihtimal dolayısıyla olduğu görüşünü daha kuvvetli buluyoruz.

Teşekkül döneminin üçüncü ve dördüncü asırlarında literatürün en önemli eserlerinden sayılan câmi türüne ait klasik eserler kaleme alınmış, beşinci asır ve altıncı asrın başlarında ise hacimli, ansiklopedik eserler türüne geçilmiştir. Bu türün en önemli temsilcilerinden olan *ez-Ziyâ*, *Beyânu's-Şer'* ve *Musannef* kitapları bu dönemde yazılmıştır. Bu zamana kadar oluşmuş İbâdî fıkıhının bir nevi derlemesi sayılabilecek bu ansiklopedik eserler, kendilerinden sonra gelenler için büyük bir ilmî servet bırakmış, ayrıca günümüze kadar ulaşamayan bazı eserlerden pasajlar naklederek onlar hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamıştır. Önceki dönemlerde ihtilafî meselelere dair sadece görüşler aktarılırken bu tarz eserlerde konuya dair uzun alıntılar yapılmıştır. Bu kadar sık alıntının yapılması bu eserlerin sadece nakilden ibaret olduğu gibi bir fikri akla getirirse de bu ihtimal doğru değildir. Zira müellifler bu alıntılar üzerinde inceleme, eleştirme ve değerlendirme

faaliyetleri yaparak kendi tercih ettikleri görüşleri belirtmişlerdir. Günümüz teknolojik ortamında dahi kaleme alınması güç, en küçüğü yirmi ciltten fazla olan bu eserlerin Umman'daki bu karmaşa ortamının içinde kaleme alınabilmiş olması takdire şayandır. Bu türe ait eserlerin en önemli temsilcileri bu dönemde kaleme alınmış olmasına rağmen ansiklopedik türde eser telifi sadece bu döneme özgü değildir. Zira bu eserlerden önce Muhammed b. Mahbûb ve onun oğlu Beşir b. Muhammed'in yetmişer ciltlik eserler kaleme aldıkları ancak bu eserlerin günümüze ulaşamadıkları aktarılmaktadır. Ayrıca daha geç dönemlerde *Lûbabu'l-Âsâr* ve *Kamusu'ş-Şerîa* gibi ansiklopedik türe ait eserler de yazılmıştır.

Câmi türü ve ansiklopedik türde yazılmış eserleri incelediğimizde dikkatimizi çeken diğer bir konu ise bu iki türde kaleme alınmış eserlerin sadece fıkıh alanından ibaret olmayışıdır. İbâdiler fıkıh kelimesinin geniş anlamı olan şeriat manasını kitaplarına yansıtmışlar, eserlerinde sadece ameli konulara yer vermek yerine itikâd, ibâdet, muâmelât ve ahlak konularını aynı eserde ve bir bütünlük içinde işlemişlerdir. Şeriatı bir bütün olarak ele alan bu kıymetli eserler zaman zaman fıkıh usulü, Arap dili, tarih ve nesep ilimlerine de değinmiştir.

Teşekkül döneminde ortaya çıkıp gelişen diğer bir tür ise nazımdır. Sonraki dönemlerde daha gelişecek olan bu tür, ilk örneğini İbrahim el-Kindî'nin "*Nimet*" isimli eseriyle vermiştir. Bu dönemde kaleme alınan en meşhur nazım eseri ise Ahmed b. Nazar'a ait olan ve ilerleyen zamanlarda üzerine birçok şerhin yazıldığı "*Deâim*" isimli kasideler bütünü olmuştur.

Yine bu dönemde ilk örneklerini gördüğümüz diğer bir tür ise geçmiş kitapları şerh etme metodudur. İbn Bereke ile birlikte başlayan bu gelenek Kudemî ile devam etmiş, sonraki dönemlerde ise bu türe rağbet daha çok artmıştır.

Bu dönemde muhtasar isimli eserlere de rastlamaktayız. Başka bir kitabın özeti olduğu izlenimini uyandıran bu isimlendirme, diğer mezheplerde bulunan ve mezheplerin genel görüşlerinin deliller belirtilmeden ve tartışmalara girilmeden aktarıldığı muhtasar kitaplara benzemektedir. Özellikle avam tabakasından olan, uzun ve ayrıntılı eserlerle uğraşmak istemeyen insanlar için kaleme alınan bu türe Bisyevi'nin *Muhtasar* ve Hadramî'nin *Muhtasaru'l-Hisâl* isimli eserlerini örnek olarak gösterebiliriz.

Bu dönem İbâdî usulü fıkıhına dair ilk eserin kaleme alındığı asır olma özelliğini taşımasının yanında "*Edebü'l-Kâdî*" literatürünün İbâdî muhitinde ilk örneği olarak zikredebileceğimiz *el-Îzâh* isimli esere de ev sahipliği yapmaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz bilgiler ışığında baktığımızda ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başları gibi Basra'da bulunan İbâdî ulemanın ve *hameletü'l-ilmin* Umman'a intikali sonrasında başlayan ve altıncı asrın ikinci yarısında Nebhânîler'in başa geçmesine kadar devam eden süreyi İbâdî fıkıhının teşekkül dönemi ve altın çağları olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Zira İbâdî fıkıhı, bu dönemde ka-

leme alınan eserler ile teşekkül sürecini büyük oranda tamamlamış, temsil gücü yüksek klasik eserlerin büyük bir bölümünü bu dönemde vermiştir. Bu dönemde telif edilen eserler günümüzde İbâdî fıkıhı için en çok başvurulan kaynakları oluşturmaktadır.

Sonuç olarak İbâdiyye mezhebinin Meşrik bölgesinde yaşamış olan fakihleri ve onların eserlerini ele alan bu çalışmada İbâdîlerin İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren oluşmaya başlamış bir fıkıh literatürüne sahip olduğunu görmekteyiz. Bu mezhebin mensuplarının diğer mezheplere nazaran çok daha az olmasına rağmen azımsanmayacak miktarda eserin kaleme alınmış olması mezhebin fikhî literatürünün önemini göstermektedir. Bu eserlerin farklı türlerde olması ve itikâd, fıkıh ve fıkıh usulüne dair farklı konuların aynı eserde ele alınması, İbâdiyye mezhebinin çift boyuta (itikâd ve fıkıh) sahip bir mezhep olma vasfına delalet ettiği gibi İbâdîlerin şeriatı bir bütün olarak ele aldıklarını da göstermektedir.

Makalede ele alınan eserlerin sayısına, hacimlerine, niteliklerine ve muhtevalarına baktığımızda ilk iki asrı İbâdî fıkıhı için kuruluş dönemi, üçüncü asırdan altıncı asrın yarısına kadar olan dönemi ise teşekkül dönemi olarak kabul etmek mümkün gözükmemektedir.

Kaynakça

- Ağberî, İsmail b. Salih b. Hamdan. *el-Medhal ile'l-fıkhî'l-İbâdî*. Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 1. Basım, 2013.
- Avtebî, Ebu'l-Müslim Seleme b. Müslim. *Kitâbu'z-Ziyâ*. ed. El-Hac Süleyman b. İbrahim Babziz el-Vercelânî, Davud b. Ömer Babziz el-Vercelânî. Umman Sultanlığı: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, Saltanatu Uman, 1. Baskı, 2015.
- Azimli, Mehmet (ed.). *Müslümanların Engizisyonu-2*, İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Bâdî, Muhammed b. Ahmed b. Seyf. *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme muallimen ve kâiden*. Berke/Umman: Mektebetü Hazâinu'l-Âsâr, 1. Basım, 2018.
- Bettâşî, Seyf b. Hamud b. Hamid. *İthâfu'l-a'yân fi tarihi ba'zı ulemâ-i Uman*. Umman: (Mektebetü'l-Müstaşari'l-Has bi-Celalleti's-Sultan li'ş-Şuuni'd-Diniyye ve't-Tarihiyye, 1998.
- Ca'birî, Ferhat b. Ali. *Hayâtü'l-İmam Muhammed b. Mahbub el-kuraşî el-Umanî ve asruhu, nedvetü't-tedvini'l-fikhî el-İmam Muhammed b. Mahbûb nemüzeccen*. Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, Saltanatu Uman, 2012.
- Ca'birî, Ferhat b. Ali. *Resâilü'l-İmam Câbir b. Zeyd el-Ezdî*. Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 1. Baskı, 2013.
- Bisyevî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Câmiu Ebi'l-Hasan el-Bisyevî*, ts.
- Bisyevî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Muhtasaru'l-Bisyevî*. Umman: Mevkiu'l-Basira, 2015.
- Bûsaîdî, Salih b. Ahmed. *Rivâyetü'l-hadis inde'l-İbâdiyye (Dirâse Mukârane)*. Mektebetü'l-Cilî'l-Vâid, 1. Baskı, 2000.
- Dâğışî, Bedr b. Suud. *Tatavvuru't-teşri'l-fikhî fi Umân hatte'l-karnî's-sâlisî'l-hicrî, a'malü nedveti tatavvuru'l-ulûmî'l-fikhîyye, et-tedvînü'l fikhî el-İmam Muhammed b. Mahbûb nemüzeccen*. Umman Sultanlığı: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, Saltanatu Uman, 4. Baskı, 2012.
- Dercîni, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said. *Kitabu tabakâti'l-meşâyih bi'l-Mağrib*. II Cilt. Kostantiniyye/Cezayir: Matbaatu'l-Ba's, 1992.
- Sa'dî, Fehd b. Ali b. Hâşil. *Mu'cemu'l-fukahai ve'l-mütekellimine'l-İbâdiyye, (kısmü'l-meşrik) mine'l-karnî'l-evvelî'l-hicrî ila bidâyeti'l-karnî'l-hâmîs aşere'l-hicrî*. 2 Cilt. Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 1. Baskı., 2008.
- Ebû Abdullah, Ebû Said ve diğerleri. *Min câmi Ebi Sufra ve fikhuhu*. Maskat/Umman: Mektebetu Maskat, 2012.
- Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü't-tertîb*. Umman: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1982.
- Ebû Ğânim, Bişr b. Ğânim el-Horasânî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Umman: Vizâratü't-Türâsî ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1. Baskı, 2008.
- Ebû Ğânim, Bişr b. Ğânim el-Horasânî. *el-Müdevvenetü's-suğrâ*. Umman: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1984.
- Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme. *Risaletü Ebî Kerîme fi'z-zekât'î li'l-İmam Ebi'l-Hattab el-Meâfirî*. Umman: Vizâratü't-Türâsî ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 2016.

- Ebû Zekerîya, Yahya b. Said. *Kitâbu'l-İzâh fi'l-ahkâm*. Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1984.
- Fadl b. Havarî. *Câmiu'l-Fadl b. Havarî*. Umman: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1985.
- Ferâhîdî, Rebi' b. Habîb. *el-Câmiu's-sahîh*. Umman Sultanlığı: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, Saltanatu Uman, 1. Baskı, 2011.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Cülendâ b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/107-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Göksün, Ahmet Faruk. *İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)*. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Hâdî, Seyf b. Salim. *el-İbâdiyye ve'l-Malikiyye fi'l-garbi'l-İslâmî muhtasaru'l-Bisyevi ve risaletu İbn Ebi Zeyd nemûzecen*. Umman: Mevkiu'l-Basira, 2015.
- Hadramî, İbrahim b. Kays el-Hemedânî. *Muhtasaru'l-hisâl*. Maskat/Umman: Mektebetü Maskat, 2011.
- Halifât, İvaz Muhammed. *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*. Amman: Matâbiu Dâri's-Şa'b, 1978.
- İbn Bereke, Ebû Muhammed Abdullah İbn es-Süleymî. *Şerhu câmi İbn Cafer*. Maskat/Umman: Mektebetü Maskat, 2012.
- İbn Bereke, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, el-Behlevî el-Umanî. *Kitâbu'l-Câmi'*. Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 2017.
- İbn Cafer, Ebu Cabir Muhammed b. Cafer el-İzkevi. *el-Câmi'*. Umman Sultanlığı: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 3. Baskı, 2018.
- İbn Nazar, Ebû Bekir Ahmed el-Umanî. *ed-Deâim*. Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1988.
- İbn Vassâf, Muhammed. *ed-Deâim*. thk. Abdunnaîm Âmir. Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, ts.
- Kindî, Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Musa. *el-Musannef*. 4 Cilt. Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, Saltanatu Uman, 1. Baskı, 2016.
- Kindî, Muhammed b. İbrahim b. Süleyman. *Beyânu's-şer'*. Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 2006.
- Kudemî, Ebû Said Muhammed b. Said. *el-Câmiu'l-müfid*. Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1984.
- Kudemî, Ebû Said Muhammed b. Said. *el-Mu'teber*. Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1985.
- Kudemî, Ebû Said Muhammed b. Said. *el-İstikâme*. Umman: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1984.
- Meçhul Müellif. *Şerhu kasideti Ebi'l-Müessir Salt b. Hamîs el-Harûsî el-Behlevî*. Maskat/Umman: Zâkiratu Uman, 2015.
- Mes'ûdî, Zehran b. Hamîs b. Muhammed. *el-İmam İbn Bereke es-Süleymî el-Behlevî ve devruhu'l-fikhî fi'l-medreseti'l-İbâdiyye min hilâli kitâbihi'l-Câmi'*. Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye Saltanatu Uman, 2000.

- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâdiyye fi mevkebi't-târih*. Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 3. Baskı, 2008.
- Muhammed b. Mustafa Şerîfî ve diğer. , *Mu'cemu Âlâmî'l-İbâdiyye, mine'l-karnî'l-evveli'l-hicrî, ile'l-asrî'l-hâdir, kısmu'l-Mağribî'l-İslâmî*. Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- Nâmî, Amr Halife. *Dirasât anî'l-İbâdiyye*. çev. Mihâil Hûrî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- Nâmî, Amr Halife. *Resâilü'l-İmam Câbir b. Zeyd*. Libya: Daru'd-Da've, 1. Basım, 2018.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habîb'in Müsnedi*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Özdemir, Ahmet. "Rabî' b. Habîb'in (öl.175/791) İtikâdî Hadisleri Yorumlama Biçimi." *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, 84 (Bahar 2021), 347-363.
- Râşidî, Mübarek b. Abdullah b. Câbir. *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime et-Temîmî ve fikhuhu*. Umman Sultanlığı: Matabiü'l-Vefa, 1. Basım, 1993.
- Sa'dî, Cümeyyil b. Hamîs. *Kâmusu's-şeria el-hâvî turukahe'l-vêsia*, thk. Yetmiş alim tarafından yapılmıştır, 1. baskı, Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü'l-Cilî'IVâid, 2015/1436.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Humeyd. *Meâricü'l-âmâl ale medârici'l-kemâl bi-nazmi muhtasari'l-hisâl*, thk. Hamza b. Süleyman es-Sâlimî ve diğerleri, Umman: Mektebetü'l-İmami's-Sâlimî, 2010.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Humeyd. *Medaricü'l-kemâl*, 1. baskı, Umman: Mektebetü Hazâini'l-Âsâr, 2016/1437.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Humeyd. *Şerhu'l câmiî's-sahîh, Müsnedü'l-İmam Rebi' b. Habîb b. Amr el-Ferâhîdi el-Ezdî*. Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 1. Baskı, 2019.
- Siyâbî, Abdullah b. Râşid. *Kıraatün fi risaleti'z-zekât li'l-İmam Ebî Ubeyde Müslim b. Ebi Kerîme*. Umman: Mektebetü Hazâini'l-Âsâr, 2018.
- Siyâbî, Ahmed b. Suud. *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdî*. Seeb/Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2019.
- Siyâbî, Salim b. Hammud b. Şamis. *İzâletü'l-va'se an etbâi Ebi's-Şa'sa*. Kahire: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1979.
- Sülün, Cevat. *Câbir b. Zeyd ve İbaziyye İçindeki Rolü*. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Şemmâhî, Ahmed b. Said b. Abdülvahid. *Kitâbu's-Siyer*. Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 1987.
- Şeybânî Sultan b. Mübarek el-Umanî ve Muhammed Salih Nâsır el-Cezâirî. *Mu'cemu A'lâmî'l-İbâdiyye, mine'l-karnî'l-evveli'l-hicrî ile'l-asrî'l-hâdir, kısmu'l-meşriki'l-İslâmî*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.
- Talal b. Halife b. Hamed Âl Abdusselam. *Fütya'r-Rebi' b. Habîb*. Maskat/Umman Sultanlığı: Zâkiratu Uman, 1. Baskı, 2018.
- Vercelânî, Süleyman b. İbrahim Babziz. *el-İmam Muhammed b. Mahbûb er-Rahîlî hayâtuhu ve âsâruhu*. Umman: Vizâratü't-Türâsi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman, 2009.
- Vercelânî, Ebû Yakup Yusuf b. İbrahim. *Kitâbu't-Tertîb fi's-sahîhi min hadîsi'r-Rasul (s.a.v)*. Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 4. Baskı, 2019.

Mu'tezile'de Peygamberlerin Masumiyeti Teorisi

The Theory of the Innocence of Prophets in the Mu'tazilah School of Theology

Bayram ÇINAR

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri
Asst. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and
Islamic Sects
Nevşehir, Türkiye
kocacinarby@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4886-7610

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 27.03.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 22.05.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 9 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 137-167

Atıf / Cite as

Çınar, Bayram. Mu'tezile'de Peygamberlerin Masumiyeti Teorisi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 137-167.

Doi: 10.33460/beuifd.1093730

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Mu'tezile açısından ismet, kulluk teorisinin bir parçasıdır. Buna göre; Allah kullarını sorumluluk üstlenebilecek her türlü donanıyla teçhiz eder. Bu donanımların gereği olarak da onlara sorumluluk yükler. Donanımı eksik olanın ise bu ekolde sorumluluğunun olmadığı varsayılır. Peygamberlik, vahiy temelli epistemik donanımın bir bileşenidir. İslam teolojik geleneğinde bazı ekoller tarafından Allah'ı bilmenin aklen vacip olduğu varsayılabilir, dini teklifin bir bütün olarak ancak vahiy ile tamamlanacağı, temel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Vahye konu olan mesajı muhataplara ulaştıran birey olarak peygamber, aynı zamanda dinin öngördüğü model öğreticidir. İnsana ulaştırılan mesajın Allah'a ait olduğu konusundaki tereddütler mucize üzerinden giderilmiş olsa bile, Allah'tan gelen bu mesajın doğru biçiminin sergilendiği, tahrif edilmediği konusunda da insan güven içinde olmak istemiştir. Peygamberin ismeti, dinin peygambere itaat etmeyi emreden ayetleri ile dinî öğretinin sıhhati konusunda tereddüt içinde bulunan insanların

giderilmeyi bekleyen şüphelerinin kesişim noktasıdır. Mu'tezile ismet teorisi bağlamında peygambere itaati anlamlı kılma gayesine ek olarak, dinin doğru biçiminin korunduğunu da eş zamanlı olarak ortaya koyma çabası güder.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Peygamberlik, İsmet, Mu'tezile, Masumiyet

Abstract: According to the Mu'tazilah, ismah is a part of the theory of obedience. Human being is created in consciousness of taking responsibility. He is capable of taking responsibility on his/her action. If the person is not suited to do particular job, to the Mu'tazilah, he/she is not obligated to take a responsibility.

Prophecy is a component of revelation-based epistemic equipment. To some theological school, human beings naturally know God, and yet it is a basic principle of Islamic tradition that religion could only be completed through revelation. The Prophet who is liable to convey the revelation is believed to be a role model. While believed to the presence of a divine revelation, the matter of the message is not being corrupted and falsified needs to be proven. The theory of the ismah of the prophets is linked to both the verses commending obedience to the prophet and doubts of people about the authenticity of the revelation. The Mu'tazilah aims to explain the importance of the obedience to the prophets through the ismah and presents the fact of revelations is preserved as it was revealed to the prophets.

Keywords: Kalam, Prophet, İsmah, Mu'tazila, Infallible

Giriş

Bu çalışma İslam geleneğinde Peygamberlerin niteliklerinden kabul edilen "masumiyet"i, Mu'tezile ekolü bağlamında ele almayı amaçlar. Dolayısıyla bu çalışmada peygamberlerin sıfatlarından olan "ismet" inancının Mu'tezilî yorumu ele alınacaktır. Çalışmada sadece Mu'tezilî ekolün peygamberlerin masumiyetine ilişkin görüşlerine yer verilecek, diğer ekoller ile kıyaslamalardan mümkün olduğu oranda kaçınılacaktır.

Kur'an'da peygamberlerin niteliklerine yeri geldikçe değinildiği halde onların günah işlemediklerine ilişkin bir değerlendirmeye yer verilmez. Aksine peygamberlerin Kur'an'a yansıyan yaşam öykülerine ilişkin kıssa ve sunumlarda, onların çeşitli hatalarına yer verilir. Hata eden ve tevbe eden peygamber portresi bu yönüyle Kur'an öğretisi açısından daha tanıdık bir değerlendirmedir. Dolayısıyla İslam teolojisinde kelamcılar nezdinde söz konusu edilen, "ismetu'l- enbiyâ" öğretisinin; kökenlerini sadece dini metinlerden aldığı tartışmalıdır.¹ Öte yandan öğretinin güçlü bir biçimde dini kaynaklardan beslendiği ise yadsınamaz. Bu yüzden peygamberin masumiyeti öğretisinin bir iddia ve varsayım olarak sadece dinî değil, aklî bir kökene dayandırılması daha makul görünüyör. Bu durumda,

1 Mustafa Akçay, "Kalam Literatüründe Peygamber Zelleleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 1-33.

İslam geleneğinde kelimelerin üzerinde uzlaşılacak bu inancın çerçevesinin çizilmesi icap eder. Zira Kur'an'da aksi iddiayı ispatlamaya imkân veren verilerin sunulmasına karşın, teolojik bir algı olarak peygamberin masumiyeti yönündeki kabul, üzerinde düşünülmesi gereken bir konu niteliği kazanır. Kur'an'da peygamberler hakkında sunulan perspektife uyduğu tartışmalı olan bu teolojik algının, sorunlu olduğu varsayılabilir. Fakat metinlere yansıdığı biçimiyle, bu teolojik algıya kelamcılar nezdinde neden ihtiyaç duyulduğunun ise izah edilmesi icap eder.

Bu bağlamda söylenmesi icap eden ilk şey Mu'tezile'ye göre "ismet" in sadece peygamberlerde bulunması zorunlu; dolayısıyla peygamberlere özgü bir sıfat olduğudur.² Bu ekole göre peygamber dışındaki insanların masum olduğu ise düşünülmez. Buna göre çalışmamızda temelde cevabı aranan soru; kelamcılar peygamberlerin masum olması gerektiğine ilişkin bir kanaate neden ihtiyaç duymuşlardır? şeklindedir. Peygamberin masum olmadığı varsayımı onlar için neden teolojik bir sorun olmuştur? Peygamberin masum olması gerektiği yönündeki kabulün teolojik nedeni nedir? Ne olmuştur da Müslüman geleneğinde peygamberin masum olduğunu varsaymak gerekmiştir?... Tüm bu soruların cevabı peygamberlerin günah işleyen bir birey olarak kabul edilmesi durumunda doğacak teolojik kaosu ortaya konulması ile çözüme kavuşacaktır. Bu teolojik yorum ile peygamberin masum olmasının ifade ettiği anlam daha net bir analize kavuşacaktır.³ Zira Kur'an'ın sunduğu peygamber perspektifi ile teolojik metinlerin sunumları arasındaki algı farkı bu yorumla birlikte ortadan kalkacak ve "Kur'an'a rağmen" iması uyandıran farklılık giderilmiş olacaktır.

Peygamberlerin hatalarını konu edinen ayet gruplarının müfessirler ve Kur'an yorumcusu âlimler tarafından daha özenli bir yoruma tabi tutulduğu görülür. Zira onlar, bir biçimde hata iması uyandıran peygamber edimlerini yorum ve tevillerle basit, sıradan eylemler olarak göstermeye çabalarlar. Kur'an yorumcularının bu özenli yorumlarının mı peygamberin masum oluşu ilkesini ortaya çıkarıp beslediği, yoksa söz konusu ilkenin mi bu özenli yorumları sonuç verdiğini söylemek hiç de kolay değildir. Fakat peygamberin masum olduğu kabulünün Hz. Peygamber döneminde var olduğunu söylemek de kolay ispatlanabilir bir tez değildir. Bununla bağlantılı olarak; ismetu'l-enbiya öğretisine ilişkin ilk tartışmaların ne zaman ve nerede yapıldığı ise İslam kültür tarihinde net bir biçimde tespit edilmiş değildir. Bu bilinmezler kümesinin oluşturduğu zemin, konuya ilişkin sis perdesinin aralanmasını da zorlaştırmaktadır.

2 Kâdî Abdulcebbar, el-Hâmedânî. *Şerhu'l-usul'l-hamse* thk. Abdülkerim Osman. (Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996), 780.

3 Akçay, "Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri", 1-33.

İslam kelimelerinden akılcı yorumu temsil eden Mu'tezile, diğer tüm kelime ekolleri gibi yoğun bir biçimde ismetü'l-enbiya konusuna ilgi duymuş ve konu onlar nezdinde de tartışılmıştır.⁴

Nitel bir araştırma özelliği taşıyan makalemiz; ismet sıfatına ilişkin Mu'tezili teoriyi ortaya koymaya dönüktür. Bu münasebetle Kur'an'da peygamberlere ilişkin sunumlar ile Mu'tezile'nin konuya ilişkin ayetleri yorumlama biçimlerine çalışmada bu yüzden yer verilmiştir. Fakat masumiyet alt başlıklara indirilerek, çalışmamızda her peygamber için ayrı ayrı bir değerlendirme yapılmamıştır. Öte yandan çalışmamız sınırları içerisinde ismet sıfatı ile bağlantılı değerlendirilen hatalar analitik olarak tek tek incelenmemiş, hatanın felsefi arka planı bağlamında, soyutlamalara gidilerek, bir bütün olarak çalışmamızın kendi dokusu içinde yer almıştır. Zira tekil örnekleri ismet bağlamında tartışmak, bize göre bir makale sınırları içerisinde mümkün değildir.

Konuya ilişkin yerli ve yabancı çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bazıları belirli alimlerin konuya ilişkin görüşlerini sunan spesifik örnekler üzerine yoğunlaşmış,⁵ bazıları ise genel bir perspektif olarak peygamberlerin masum oluşuna ilişkin değerlendirmeler şeklinde olmuştur. Bu çalışmalardan diğer bazıları ise Kur'an'ın çizdiği perspektife karşın, kelamda ikame edilen bu ilkenin doğrudan teolojik sorunlara yoğunlaşmıştır.⁶ Söz konusu çalışmaların bir bölümü ise ekollerin konuya yaklaşımlarını ele alır. Bizim çalışmamız da bu grupta yer alır.

Konuya ilişkin modern dönem akademik çalışmaların meseleye ilişkin genel bir çerçeve çizmek yerine bir teolojik kuram olarak ismet ilkesinin, incelenen ekollün teolojik perspektifindeki dayanaklarını gösterme hedefine yoğunlaşmaktadır. Veysi Ünverdi'nin *Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti* adlı çalışması bu nitelikte bir çalışmadır.⁷ Konusu itibarıyla bizim çalışmamızla daha çok benzeşen çalışma da budur. Bu yüzden Ünverdi'nin çalışması varken, bu çalışmaya neden ihtiyaç duyulduğunu, izah etmek ve bu çalışmaya rağmen bizim çalışmamızın alana ne gibi katkılar sunacağını ortaya koymak icap eder.

Öncelikle Ünverdi'nin çalışması, Mu'tezile'nin temel söylemleri ile ismet kuramının ilişkisi temelinde kurgulanmıştır. Söz konusu çalışma, ismet sıfatının Mu'tezilî söylemde tartışılmasına imkân tanıyan temel algılara odaklanmışken,

4 Mahmut Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", *Din Eğitimi Araştırma Dergisi* 21 (2011), 95-127.

5 Valmire Batatına Krasınqi, "Zemahşeri", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2020), 419-457; Ahmet Özdemir, "Fahreddin Râzi'de Peygamberlerin İsmeti Meselesi.", *Electronic Turkish Studies* 13/9 (2018), 195-222.

6 Bayram Ayhan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberlerin İsmeti* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Ömer Faruk Demireşik, *İtab Ayetleri Işığında Hz. Peygamber'in Dindeki Yeri ve İsmeti* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003); Barış Şahin, *Tefsir İleratürü çerçevesinde peygamberlerin İsmeti-Dâil, Vizir Kelimeleri ve Na'ce meselesi bağlamında* (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

7 Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", *Dinbilimleri Dergisi* 15/1 (2015), 71-111.

bizim çalışmamız ismet sıfatının tartışılmasına duyulan ihtiyacın kökenine ve bu tartışmanın Mu'tezile örneğinde sürdürülme şekline odaklanır.

Bizim çalışmamızda Mu'tezile, ismet kuramının uygulandığı model bir yapı ve bir örneklem iken; Ünverdi'nin çalışmasında ismet, bu ekolün tartıştığı teolojik konulardan sadece biridir. Onun çalışmasında merkezi kavram Mu'tezile iken, bizim çalışmamızda araştırmanın merkezi ögesi peygamberin masumiyetidir. İki çalışmanın merkezi kavramlarının farklı olması, çalışmaların temel iddialarını farklılaştırdığı gibi, ulaşılan sonuçların da farklılaşmasına kaynaklık etmiştir.

1. İslam Kelamında Peygamberlerin Masum Olduğu Varsayımının Teolojik Temelleri

Nübüvvet, İslam inancının üç temel esası olan usûl-i selâse'nin bir parçasıdır. Peygamberlik, din kurumunun hem muhatabı olan insan ile hem de sahibu'd-din olan Allah ile kurduğu ilişkinin çıkış noktasıdır. Bu yönüyle peygamberlik, adeta bir ara form olarak hem "beşeri" hem "ilahi" nitelikleri kısmen olsa bile kendinde bulunduran bir yapı olmuştur. Beşere model olması için Allah'ın insanlardan seçtiği peygamberi⁸ teyid etme sürecinin bir gereği olarak masum kabul edilmiştir. Peygamberin, mucizeler ile donatılarak, onun ilahi evrenin bir temsilcisi olduğu ve oradan destek gördüğü; dolayısıyla tanrısal bir sorumluluğa memur olduğu ima edilir.⁹ Zira peygamber mucize gibi kendisine nispet edilen fiilleri ile beşeri sınırları aşar. Oysa o bir beşer olduğu için aklın, o halde ilahi kanaldan desteklenmektedir, çıkarımı yapmasına imkân verir.

Kur'an'ın sunduğu perspektifte peygamberin günahsız olduğuna ilişkin metinler bulmak bir yana, peygamberlerin hatalarını (zelle) konu edinen ve onların tövbelerine yer veren ayetlere de Kur'an'da yer verilmiş,¹⁰ bu bağlamda hata eden, uyarılan, hatasından tövbe eden bir peygamber profili ortaya konulmuştur. Kur'an'ın sunduğu bu peygamber profilinde masumiyet inancına ilişkin metinlere rastlandığını söylemek ise olası değildir.¹¹

Kur'an, peygamberlerin farklı özelliklerine yer verir; fakat onlar arasında ismet sıfatına rastlanmaz. Bu durumda İslam kelam geleneğinde peygamberin masumiyeti etrafında oluşturulan literatüre kaynak tespit etmek gerekecektir.¹² Buna göre Kur'an'a dayandığı şüpheli olan, dolayısıyla sem'î bir kaynağa dayanmayan peygamberlerin masumiyeti algısının teolojik kaynağının akli bir gereklilik olduğu varsayılabilir.

8 el-İsrâ, 17/95.

9 Kâdî Abdülcabbâr, el-Hâmedâni. *el-Muğni*, thk. Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefâ el-Gânîmi. (Kahire: Mekettebü'n-Nahdâ, 1962), 15/286

10 el-A'raf 7/22, 23; el-Kasas 28/15; Fetih, 48/1-3; Kalem, 68/48.

11 Akçay, "Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri", 1-33.

12 Mustafa Şen, "İsmet Sıfatının Kur'an Yorumuna Etkisi (Hz. Dâvûd Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi* 77 (2019.), 297-322.

Kelamcılar nezdinde peygamberlerin ismet sıfatına ilişkin böyle bir kabulün kaynağı, Allah'ın elçiliğini yapacak olan kişilerin belli davranışları yapmalarının sebep olacağı akli ve ahlaki problemleri bertaraf etmek olabilir görünüyor.¹³

Peygamberin dindeki anahtar konumu sebebiyle, muhtemelen dinin sıhhati-ne kaynak arayışında bu teolojik varsayım literatüre girmiştir. Bu ilkenin ne zaman ve kim tarafından ilk kez tartışıldığı bilinmemekle birlikte, bu çalışma bağlamında bizim de böyle bir veriyi ortaya koymamız mümkün olmamıştır. Fakat konuya ilişkin en erken metinlere uzanan bir kronolojik çalışmanın ilginç sonuçlar ortaya çıkaracağı muhakkaktır.

Peki, ama kelamcılar nezdinde ismet sıfatını peygamber için gerekli kılan, peygamberlerin üstlendiği varsayılan bu sorumluluk nedir? Bu soruya verilecek cevap; peygamberlerin masum olduğu tezinin neden ortaya çıktığını ve bu meselenin nasıl bu kadar uzun soluklu bir tartışma olmayı başardığına ilişkin ipuçlarını da içinde barındırır.

İnsana, evrendeki varlığının amaçsız olmadığı, insanın varoluş amacına uygun hareket etmek için neyi yapıp nelerden kaçınması gerektiğini hatırlatmak, vahyin ilk muhatabı olarak nübüvvete yüklenen bir sorumluluktur.¹⁴ Bu bağlamda mukadder olan soru; peygamber, insana dine ilişkin sorumluluğunu iletirken, kendi istek ve arzularını da din denilen bu kuruma dâhil edebilir mi? Bu sorunun cevabı evet ise dinin sıhhati tartışmalıdır. Hayır ise peygamberin kendi heves ve isteklerini dine dâhil etmesi dini terminoloji içerisinde nasıl engellenmektedir? ...vb. gibi soruların cevabı olarak, peygamberin masumiyeti teorisi, teolojiye dâhil edilmiş görünmektedir.¹⁵ Peygamberlerin dine kendi hevâ ve heveslerini dâhil etmediği varsayımını; dolayısıyla dinin kaynağının Allah olduğunu savunan bu tez, süreç içerisinde masumiyet teorisi şeklinde tebellür etmiş olmalıdır. Çünkü irade sahibi bir insan olarak peygamberin kendi istek ve arzularını dine dâhil etme imkânı olduğu varsayılabilir gibi, davetin muhatabı olarak insan, din olarak sadece tanrının taleplerini yerine getirmek ile sınırlı bir dindarlık arzu etmektedir. Aksi durum, dine yapılmış ekleme ve çıkarmaları işaret eder - ki bu bir bozulma ve başkalaşma ifadesidir- ki insan açısından bu kabul edilemez.

Teolojik olarak masumiyet teorisi, insanın dinin safvetine ilişkin kuşkularını gidermeye dönük bir çabadır. Zira peygamberin dine kendi hevâ ve heveslerini sokmasının imkânının olup olmadığı, var ise bunu yapmasının önünde kurumsal bir engelin olup olmadığı ve engelin ne olduğunu dinin muhatabı olarak insan bilmek ister. İnsanın bu talebi, bir güvenlik arayışı ve emniyette olma istencine

13 Mehmet Emin Günel, "İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadi Problemler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 637-659.

14 Hâkim el-Cüşemî, *Risaletü iblis ile'l-ihvânihi menâhis* thk. Hüseyin Muderrisî (Beyrut: Dâru'l-Muntahabî'l-Arabî, 1995), 101, 102.

15 Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", 95-127.

karşılık gelir. Muhtemelen ismet sıfatı; peygamberin, Allah'ın iradesine muhalefet etme imkânının olmadığı, muhataplarına deklare etme amacına dönüktür. Ve ismet, insanın dine ilişkin bu kuşkularını gidermeye dönük olarak teolojiye eklenen bir kavramdır.

Diğer yandan peygamber, Allah'ın kulları indindeki hücceti ve delilidir.¹⁶ Zira Kur'an'da kendilerine peygamber gönderilmeyen insanların sorumlu tutulmadıkları ifade edilmiştir.¹⁷ Bu durum, peygambersiz bir dini yapının varsayılamayacağını ifade ettiği gibi, peygamberin dindeki sorumluluğunun varsayılandan daha fazla olduğuna da işaret eder. İşte peygamberin dindeki edimleri itibarıyla masum olduğu anlamı ifade eden ve nübüvvetin niteliklerinden kabul edilen masumiyet ilkesi, insanın bu güvenlik arayışının en temel bileşenlerinden biri olarak, teolojik bir görev üstlenir. Buna göre Allah gönderdiği peygamberi, isyan ve itaatsizliği içeren fiillerden arındırmış ve onu örnek alınabilir bir davranış ölçüğüne dönüştürmüştür. İsmetin teolojik kaynak ve gerekçeleri, insana takip ettiği dinin peygamberi de içine alacak şekilde, başkalarının arzu ve istekleri ile kirlenmediğinin garantisini vermeyi amaçlar.

Buna göre din, Allah'ın insandan taleplerini içeren, O'nun masivasının talep ve arzularına karşı ise korunaklı bir yapı olduğu mesajını verir. Zira insana dinin tanrısal saflığının korunduğunun garanti edilmesi, insanın dini olarak sorumlu tutulmasının en temel bileşenidir. Buna göre, mesaj insana ilahi bir talep olarak iletilir ve kişi buna ikna edilebilirse - ki mucize bu ikna araçları arasındadır - ancak bu durumda insandan söz konusu değerlere göre hareket etmesi beklenebilir.¹⁸ İnsanın kafasındaki şüpheler giderilebildiği ve mesaja inandırılabilirdiği oranda sorumlu tutulduğu için, mesajın inandırıcılığını engelleyen nedenleri de ortadan kaldırmak icap edecektir. İsmet sıfatı, mesaja duyulan güvenin önündeki engellerden en az birini kaldırmaya dönük bir çaba gibi görünüyor. Bu engel bizzat davetçi ve öğretici olarak peygamberin dini doğru ile çelişen davranış ve tutum içerisinde olmadığını/olamayacağını muhataplara garanti edilmesini içerir.¹⁹

İslam teoloji geleneğinde peygamberin günah işlediği, masum olmadığı varsayımı, onun üstlendiği misyonun muhatap kitleler üzerindeki inandırıcılığını azaltacağı düşüncesi ile ihdas edilmiş bir kuram olabilir. Bu teolojik bütünlük ve tutarlılık açısından da oldukça önemlidir. Fakat bu makuliyete rağmen, Kur'an'ın peygamberin masumiyetine ilişkin sunumu ile İslam kelimcilerinin peygamber algıları yine de mutabakat göstermez.

16 Cüşemî, *Risaletu iblis ile'ihvânihi menâhis*, 101.

17 el-İsrâ, 17/15.

18 Mustafa Sinanoğlu, "Kelimcilerin İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000), 163-188.

19 Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", 95-127.

Öyle görünüyor ki kelimacılar peygamberin masumiyetinin sınırlarının ne olduğunu ismet sıfatı üzerinden belirlemek istemişlerdir.²⁰ Bu yüzden İslam dindarlığında konuya ilişkin alt başlıklarda ihtilaflar olsa bile peygamberin masum olmadığını varsayan bir dindarlık modeline rastlanmaz. Bu yönüyle peygamberin masum olduğu yönündeki kabul, - alt başlıklarda ihtilaflar olsa bile - önemli oranda İslam kelam geleneğinin konuya dair kabul ettiği temel parametrelerden biridir. İsmete temel teşkil eden ve peygamberin masumiyetini ifade eden ilahi korunmanın doğuştan itibaren mi yoksa peygamberlik misyonu ile mi başladığı konusunda ekoller arasında farklı teolojik düşünceler gündeme gelmiştir. Bu ihtilaf konuya ilişkin en temel tartışma alanlarından biridir.

Öte yandan Müslüman gelenekte peygamberin masumiyetine duyulan ilgi, sadece Hz. Peygamberin edimlerinin muhatapları için ne ifade ettiğini sorgulamakla sınırlı değildir.²¹ Yani İslam geleneği nübüvvetin; davetçi, davet edilen, mesaj ilişkisinin işleyişi bağlamında konuyu tartışır. Sadece Hz. Peygamber özelinde konuyu ele almaz. Zira İslam geleneğinin konuya ilişkin genel algısı, Hz. Peygamberin nübüvvet geleneğinin bir parçası olduğu, dolayısıyla ona ilişkin değerlendirmelerin bir bütün olarak nübüvvetle ilişkin genel değerlendirmeye dâhil olduğu şeklindedir. Bu yüzden peygamberin masumiyetinin İslam kelam geleneğinde tartışılma biçimi sadece Hz. Peygamberin masum olduğu tezini savunmaz. Aksine, bir bütün olarak peygamberlerin tümünün masum olduğu kanaatini ispatlamak çabasını ortaya koyar. Bu yönüyle kelimacı algı sadece Hz. Muhammed'in masumiyetini savunan tekil bir algı değil, bir bütün olarak peygamberlerin hepsinin masum olduğunu savunan tümel bir perspektif sunar.²² Dinin safvetinin korunduğuna ilişkin varsayımın bir parçası olarak gündeme gelen peygamberin masumiyeti kuramı, öte yandan bireysel bir sorgulamanın da bileşenidir.²³

Tüm bunlardan farklı olarak İslam geleneğinde peygamberden beklenen asgari şartlardan biri de onun mükellef olacak nitelikleri taşımasıdır. Mükellef olmak onun asıl ve temel vasfıdır. Yani peygamber İslam geleneğinde iradesi elinden alınmış bir robot değildir.²⁴ O da sair mükellefler gibi aldığı mesajın tümüne karşı sorumludur. Peygamberin dine kendi arzu ve isteklerini eklememesi fikri, bu yüzden kulluk teorisi açısından da sorunlu bir algıdır. Bu durum vergi tahsildarının kendisinin de aynı zamanda bir vergi mükellefi olması ile benzerlik gösterir. Vergisini ödemediği zaman, o da cezaya çarptırılır. Bu yönüyle vergi memurunun merkezi yönetim açısından sair vergi mükelleflerinden bir farkı yoktur. Peygamberin dini sorumluluklar karşısındaki durumu da bundan farklı değildir. Zira peygamber öğreticisi ve davetçisi olduğu dinin aynı zamanda ve öncelikle bir

20 Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", 95-127.

21 Demireşik, *İtab Ayetleri Işığında Hz. Peygamber'in Dindeki Yeri ve İsmeti*, 96-117.

22 Akçay, "Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri", 1-33.

23 Mustafa Ünverdi, "Hz. Peygamber'in Ayrıcalıklı Yönlerinin Tevarüs Etmesinin İmkânı. (İsmet Sıfatı Örneği)," *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 373-409.

24 Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-usul'l-hamse.*, 780,

mükellefidir. Onun dine dışardan eklemelerde bulunduğu varsayımı, sadece muhataplarının dindarlıklarını riske etmez, bizzat kendi dinarlığını da riske eden bir durumdur. Peygamberlere dönük eleştiri içeren (itab) ayetleri, peygamberin heva ve hevesini dine karıştırma ihtimalini engellendiği yönünde bir kanaat sunar.

Konuya ilişkin bir başka teolojik argüman ise peygamberin dinde kendisine itaat edilmesi gereken bir otorite olarak sunulmasıdır.²⁵ Dini olarak kendisine itaat edilen peygamber hata eden bir birey ise hataları da takipçileri açısından itaate konu edilecektir. Oysa İslam Kelam geleneğinde hataya itaat edilmesinin istenebileceğine teolojik olarak ihtimal verilmediğinden dolayı, peygamberin masum kabul edilmesi, üçüncü şıkkın imkânsızlığına dayanan teolojik bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır, denilebilir. Zira Peygamber ancak hatadan masum kabul edildiği takdirde edimlerinden dolayı örnek alınabilir ve kendisine itaat edilebilir. Öte yandan eğer birey mükellef olabilecek nitelikleri taşıyor ise ancak başka mükelleflere örnek olabilir. Bu iki çelişik durumu uzlaştırmak çabası teolojik olarak peygamberin masumiyeti teorisine kaynaklık etmiş olabilir. Çünkü peygamberin mükellef olduğunun kabulü, onun hür iradeye sahip bir birey olmasını gerektirir. Bu durum ise peygamberin her birey gibi hata edebileceğini varsayar. Öte yandan peygamberin kendisine itaat edilmesi gereken bir otorite olarak sunulması ise onun edimlerini bir bütün olarak dini açıdan doğru eylem olarak kabul etmeyi gerektirir. Bu iki durumun oluşturduğu ikilemin giderilmesi, peygamberin masum oluşu teorisinin temel sorunlarından biridir.

Tüm bunlardan sonra İslam teoloji geleneğinde nübüvvetin imkânı ve gerekliliği onun varsayılan görevinin kapsamı ile yakından ilişkilidir.²⁶ Bu yüzden peygamberin masum olduğu tezi, onun üstlendiği misyonu yerine getirebilmesinin bir ön şartı ve gereğidir.²⁷ Bu gerekliliğin peygamberi korumayı amaçladığını varsayan yorum ve değerlendirmeler de İslam geleneğinde yapılmıştır. Öte yandan peygamberin masumiyetiyle amaçlanan maksadın peygamberi korumak olmayıp, dini korumak olduğu da İslam teolojik geleneğinde dile getirilmiştir. Masumiyetin peygamberi diğer mükelleflerden pozitif olarak ayırdığı ve onlara ayrıcalıklı bir statü sağladığı varsayımına dayalı bu eleştiri, bütün antipatikliğine karşın tamamen yersiz değildir.

Masumiyet teorisi ile yani peygambere sağlanan bu koruma alanıyla, sair insanların din emniyetinin garanti altına alındığı daha belirgin bir biçimde öne çıkmıştır. Buna göre denilebilir ki ilk yaklaşım bardağın boş tarafını ikinci yaklaşım ise dolu tarafını düşüncelerinin merkezine almıştır. Bu yaklaşım farkı ise konuya ilişkin farklı söylemlere kapı aralamıştır. Ortada olan fiili durumda: Ya peygamber mükellef tutulmayacak - ki bu durumda peygamberin mükelleflere model olması

25 en-Nisa 4/13, 14, 69, 80, el-Mâide 5/ 92, el-Enfal 8/ 20, 24, 52.

26 Hâkim el- Cüşemî, 'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl thk. Ramazan Yıldırım. (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 157, 158.

27 Cüşemî, *Risaletu iblis ile'l-ihvânihi menâhis*, 102.

sorunlu olacaktır - meleklerden peygamber olmamasının nedenlerine benzer bir sorunun baş göstermesi kaçınılmaz olacaktır.²⁸ Ya da peygamber masum olmayacak ve dine peygamberin hevesi ve şahsi arzularının dâhil olup olmadığı sürekli bir şüphe olarak inanan açısından varlığını koruyacaktır. Bu durumda istenmeyen iki durum çatışmasında daha az zararlı olan tercih edilmiş olarak, insana şüpheden arınmış bir konfor alanı bırakılmıştır. Zira peygamber masum değilse dinin sıhhatinden asla emin olunamayacaktır. Zira peygamberin masum olmadığı tezi, insanların davete ulaşmalarında engelleyici ve güven sarsıcı bir görev de üstlenecektir. Fakat peygamberin masum olduğu varsayıldığında, söz konusu güven zedeleyici unsur, dinin insanlara ulaşmasının önünde bir bariyer olmaktan çıkacaktır. Bunların bir sonucu olarak oluşacak tabloda; özelde Hz. Peygamber'in genelde ise peygamberlik kurumunun doğru anlaşılmasının bir parçası olan ismetu'l-enbiyâ, dini algılayış ve yaşayış biçimimiz ile yakın ilişkilidir. Bu yüzden peygambere nispet edilen masumiyetin içlem ve kaplamasının doğru tespit edilmesi, dini algılarımız açısından önemli olacaktır.

2. Mu'tezile'nin İsmet Sifatına İlişkin Teolojik Gerekçeleri

Mu'tezile, peygamber olacak şahsın bazı niteliklere sahip olması gerektiğini varsayar. Mu'tezile'nin, bu konuya ilişkin varsayımları peygamberliğin üstlendiği görevin dinin sıhhati ile ilişkili olduğu kabulüne dayanır. Zira insan din denilen kurumu peygamberin sunumu üzerinden tanır. Dine duyduğu güven ise peygambere duyulan güven ile yakından ilişkilidir. Onlar bu yüzden güven sarsıcı niteliklerin peygamberde olmaması gerektiğini, güven telkin eden niteliklerin ise peygamberde olması gerektiğini düşünürler. Masumiyet bu ekol nezdinde güven telkin edici niteliklerden kabul edilmiştir. Onların peygambere nispet ettikleri bu sıfat, mesajın sıhhatli alındığına ilişkin mükelleflerde güven uyandırmak amacı taşır. Buna göre, gelen mesajın sıhhatinin muhafaza edildiği, onun tebdil ve tahriften korunduğu, muhataplara göstermek amacına dönüktür.

Peygamberlerin, dinî mesajın muhataplara ulaşmasında taşıyıcı görevi üstlenmesi sebebiyle, Mu'tezile mesajın muhataba iletilmesinde, peygamberin fiziksel ve psikolojik bir engelinin olmaması gerektiğini öngören bir tavır sergilemiştir. Peygamberin masumiyetini ifade eden ismet teorisi, bu yönüyle Mu'tezilî varsayıma göre hem peygamber nezdinde muhataplara yanlış mesaj ulaştırılmadığını ifade etmek anlamı taşır; hem de peygamberin şahsının davetin iletilmesinde engelleyici bir faktör olmadığını ifade eder.

Mu'tezilî varsayıma göre peygamberlerin edimleri ve sözleri dinin bir parçası olarak görüldüğünden, masumiyet ilkesinin, bu mesajın anlamlandırılmasında ne denli önemli bir görev üstlendiği görülecektir. Çünkü bu ekole göre peygamber sadece bir mesaj aktarıcısı değil aynı zamanda mesajın ne anlam ifade ettiğini

28 Necati Şahin, *Peygamberlik ve İsmet sıfatı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 59.

açıklayan öğretmen ve bu mesajın içerdiği manaların yaşama nasıl aktarılacağını gösteren dinin onayladığı yegâne modeldir. Bu yüzden olmalı ki Mu'tezilî ekolde peygambere itaat, Allah'a itaatin ölçüğü ve ifadesi olarak kabul edilmiştir. İnsan peygambere itaat ederek, mesajı gönderene (Allah), bu mesajı aktarmak ve uygulamakla memur kıldığı insan üzerinden itaat etmiş olmaktadır. Bu durumda; Allah'a itaatin nasıl olması gerektiğini insana göstermek için kurgulanmış bu memurluğun (peygamberlik), temsilcisi olduğu, dolayısıyla temsil ettiği otoriteye (Allah) itaat etmemesi ya da bu itaatten feragat etmesi anlamı taşıyan peygamberin günah işlemesi ihtimalini olası görmemişlerdir. Bu yüzden peygamberin masumiyetini ifade eden ismet, Allah'a itaatin bir parçası olarak, Mu'tezilî metinlere yansımıştır.

Söz konusu ekolün bir başka varsayımına göre ise; peygamberin günah işlediği varsayıldığında, günahı ve hatası konusunda peygambere itaat eden de Allah'a itaat ettiğini zannedecektir. Bu yüzden peygamberin, Allah'a kısmen ya da tamamen itaatsizlik ettiği anlamı ifade eden günah fiilini işleyemeyeceği, bu durumun peygamberin üstlendiği misyon ile oluşturduğu tenakuz sebebiyle Mu'tezile kelamcıları nezdinde mümkün görülmemiştir.²⁹ Bu konuda söylem geliştiren farklı âlim grupları, bu teorik varsayımına ek olarak, Kur'an vahyine konu olan peygamber kıssalarını da bu mesele bağlamında yorumlamak durumunda kalmışlardır. Görüldüğü kadarıyla konuya ilişkin olarak Mu'tezilî ekol açısından daha büyük zorluk, ismete ilişkin temel büyük cümleleri söylemek değil, Kur'an'ın aktardığı peygamber kıssalarını konu ile bağlantılı yorumlamak olmuştur. Bu zorluk, detaylara ilişkin ekoller arasındaki ihtilafların önemli nedenlerinden biridir.

Mu'tezile salah-aslah'a riayetin Allah açısından vacip olduğu ilkesine dayanarak, peygamberlerin kasten günah işlemesinin aklen imkânsız olduğu görüşünde olmuştur.³⁰ Bununla birlikte Mu'tezile, ismetin Allah'ın peygamberine özgü kıldığı bir lütfü olduğu algısındadır.³¹ Buna göre Mu'tezilî âlimler; Allah'ın ismet sıfatı sahibini, büyük ve küçük günah işlemekten alı koyacağını varsayar.³² Fakat öte yandan Mu'tezile masum olan peygamberin, iradesinin ise hür olduğu varsayımıyla, peygamberin potansiyel olarak ma'siyet işlemeye kudreti olduğunu da kabul eder.³³ Buna göre yanlış yapmaya kudreti olmasına karşın sahip oldukları donanımlar ve hür iradesiyle peygamber, kendisini gûnahtan sakındırır. Zira Mu'tezile'ye göre Allah, peygambere gûnahtan kaçınma hasletleri bahşetmiş, sözü edilen bu hasletler dolayısıyla peygamberini günah işlemekten masum kıl-

29 Akçay, "Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri", 1-33.

30 Ebu'l-Hüseyn Hayyât, *el-İntisar* thk. Nyberg H.S. (Beirut: Evraku'-Şarkıya, 1993), 93, 94; Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Akılleşme Süreci "Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf"*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 204.

31 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 780.

32 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 573.

33 Bu varsayım peygamberin teklife muhatap olduğu ve mükellefe ait temel niteliklere de sahip olduğu anlamı taşır. Buna göre mükellef olma şartları taşımayan, peygamber olamayacağı da varsayılmış olmaktadır.

mıştır.³⁴ Fiil açısından kudret ve irade geriliminde peygamberin masumiyeti, bu ekolün teolojik algısında varsayılabilmiştir.³⁵ Buna göre Mu'tezile ekolünde fiilin insan sorumluluğuyla ilişkili yönü iradeye yüklenmiştir.

Mu'tezile peygamberin ismetinin; peygamber olacak kişinin teklif çağı olan temyiziyle birlikte başladığını ve onun bu dönemde ilahi koruma altına alındığını varsayar.³⁶ Mu'tezili alimler, peygamber olacak şahsın nübüvvetten önce kişiliğini lekeleyecek fiillerde bulunması durumunun, kişinin ilerde üstleneceği tebliğe, insanların mesafeli durmasına sebep olacağını belirtirler. Bu durumun insanların peygamberlerin davetine icabet etmelerini olumsuz etkileyeceğini düşünür.³⁷ Çünkü bu ekole göre peygamber göndermekteki amaç, kula fayda sağlamaktır.³⁸ Peygamber olacak kişide kötü hasletlerin bulunması ihtimali, muhatabın davetten istifadesine engel olacağı varsayıldığı için de peygamber olacak kişide temyiz çağından itibaren rezilet ifade eden kötü hasletin bulunabileceğine teolojik olarak ihtimal vermezler. Bu yüzden de onlar nezdinde Allah'ın, kullarının maslahatını korumak üzere peygamberi günah işlemekten koruduğu kabul edilir.³⁹ Öte yandan bu ekol sair kulların faydasına olsa bile peygamberlik makamının peygamberin aleyhine olmasını da dinin ruhuna uygun bulmazlar. Mu'tezile adına Kâdî Abdulcebbar, kulların menfaati için peygambere meşakkat yüklemenin de Allah açısından caiz olmadığını varsayarak, peygamberliğin sair kullar açısından lütuf olduğunu varsaydığı gibi davet sorumluluğunu üstlenen peygamber açısından da bunun lütuf olması gerektiğini söyler.⁴⁰ Mu'tezile'ye göre, görevi konusunda Allah'ın davetçiye ilişkin söz konusu lütfunun ise ismet sıfatı ekseninde gerçekleştiği düşünülmüştür.⁴¹ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre peygamberlik, hem kendilerine davetçi gönderilenler için, hem de davetçi açısından lütuftur.⁴² Böylece Mu'tezilî doktrinde, peygambere ismet sıfatı verilerek, peygamber ile birlikte davete muhatap olan kulun maslahatının da eş zamanlı korunduğu düşünülmüşdür denilebilir.⁴³

34 Kâdî Abdulcebbar, bu korumayı mânet kavramını izah ederken yorumlar görür. bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 779.

35 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

36 Kâdî Abdulcebbar'ın ifadelerinden doğuşuyla birlikte bu korumanın başladığı söylenebilir. Fakat buluş İslam inancında teklif açısından bir başlangıç noktası olarak görüldüğü ve kişinin ergenlik öncesi fiillerinin ma'siyet –itaat bağlamında ele alınmadığı için, söylemdeki maksadın ergenlik olduğu tarafımızca varsayılmıştır.

37 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 15/304-305.

38 Hulusi Arslan, "Yaratma Ve Gâyeliklik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi." 14.2 (2016) *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 343-360; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

39 Robert Brunschvig, "Mutezile ve Aslah çev. Hulusi Arslan", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 235-249; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

40 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

41 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

42 Peygamberliğin lütuf olduğu konusunda Berâhime dışında herkesin ortak kanaati paylaştığı ifade edilir. bk. Rüknüddin Mahmüd b. Muhammed el-Harezmi İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usulî'd-dîn* nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermont. (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386), 298.

43 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

Mu'tezile ekolü içerisinde peygamber, temelde din öğreticisi olarak görüldüğü için onun mesaja engel teşkil edecek tavır ve davranışlarda bulunamayacağı, dolayısıyla muhatapta nefret uyandıran davranışların peygamberde olması mümkün ve muhtemel görülmez. Fakat nefreti gerektirmeyen, ama sevabın azalmasına neden olan küçük günahlar (sağâir) ise peygamberler için bu ekol nezdinde mümkün görülmüştür. Zira bu tarz "günahlarda" peygamberlerin görevine engel olan bir durum olmadığı, temel bir yaklaşım olarak Mu'tezilî ekolde genel bir söylem olarak kabul edilmiştir.⁴⁴

3. Mu'tezile'nin İsmet Sıfatı Eksenindeki Görüşleri

Peygamberlik, bir dini kurum olarak teklif kuramıyla yakından ilişkilidir. Buna göre teklifin sahibi olan Allah, insanı biyolojik, psikolojik, epistemik vb. potansiyellerle yaratır. Sonra da bu donanımları besleyecek verilerle onu donatarak, kulluk sorumluluğu üstleneceği düzeyde insanı olgunlaştırır.

Bu yönüyle vahiy ve peygamberlik kulluğun insan tarafından anlaşılıp hayata geçirilmesini temsil eder. Dinin amacının bir gereği olarak, muhataplarının anlayacağı açıklıkta vahyi insanlara ulaştıran peygamberin, mesajın anlaşılıp yorumlanmasında engel teşkil etmeyecek bir kimlikte olması beklenmektedir. Mesajı ileten peygamberin biyolojik, psikolojik ve fiziksel arızalardan arınması beklenebileceği gibi, muhataplarında güven sorunu oluşturacak arızaları taşımaları da beklenemez. Bu, mesajın sahibi olan Allah'ın; mesajın dolayısıyla dinin güvenliğini temin etmeye dönük bir önlemdir. İsmet sıfatı, peygamberin kendisine mesaj ilettiği muhatabında güven uyandırması, var olan güveni zedelememesi için alınmış bir önlem niteliği taşır. Bu önlem ile temelde korunmak istenen dindir. Peygambere bu ilkenin sağladığı fayda ise dolaylı ve ikincil bir öneme sahiptir.

Bu anlayışın bir gereği olarak Mu'tezile, peygamberin üstlendiği sorumluluk sebebiyle insanlar nezdinde örnek olduğunu varsayar. Allah tarafından insanlara öğretici olarak tayin edilen peygamberin nübüvvet için gereken hasletlerle donatılması ise Mu'tezilî kuramda Allah'a ait bir sorumluluk olarak kabul edilir. Bu yüzden de peygamberin mesajı engelleyen ve muhataplara ulaşmasının önünde mani oluşturacak fiil ve davranışta bulunabileceğinin varsayılmasını, teolojik olarak sorunlu görür. Dinin tebliğcisi ve öğreticisi olarak peygamberin reziletlerden ve yüz kızartıcı davranışlardan uzak olması gerektiği yönündeki kanaatleri sebebiyle peygamberin, mesaja zarar veren, insanların dine inanmalarını zorlaştıran bir tavır içinde olmaları, onların üstlendikleri görevin doğası ile çeliştiğini varsayar ve teolojik olarak onaylamaz. Peygamberin, Allah'ın bildirdiği dine ekleme yapmasını ismet ile bağlantılı olarak mümkün görmeyen Mu'tezile, Allah'ın konuya ilişkin Kur'an'a yansıyan tehdidini ise bu görüşünün temeli olarak sunar.⁴⁵

44 Aslan Çıtır, *Kur'an'da Peygamberlere Isnat Edilen Olayların Masumiyet Açısından Değerlendirilmesi*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 34.

45 Ebu'l-Kasım Zemaşşerî, *El-Keşaf*. (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 6/904-906.

Peygamberin günahı gerektirmeyen fakat sevabın azalmasını gerektiren; daha az evlâ olanı tercih etmesi ise Mu'tezilî ekol içerisinde kabul görmüştür. Çünkü sevab azlığının, peygamberin güvenilirliğine zarar veren, sadâkatini zedeleyen ve davetine engel olan bir yönü yoktur.⁴⁶

Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025); bu durumu sağâir ile yorumlamış olsa bile, sanki bu durum bir günah işleme olgusunu değil de mubah olan iki fiilden evlâ olanı değil, daha az evlâ olanı tercihe şayan görmesinden kaynaklanan bir durumu ifade eder görünüyor. Zira teorik olarak günahın tanım ve tasvirinin, sevabın azlığı üzerinden değil, günahın artması üzerinden izah edilmesi beklenir. Oysa Kâdî'nin ifade ettiği durumda peygamberin daha az faziletli olan ameli seçmesi caizdir denilmek istenmiş görünüyor. Bu anlayışımızı destekleyen yaklaşımını o lütuf ve maslahat kavramına ilişkin değerlendirmesinde yapar.⁴⁷ Fakat yine de onun metinlerinden bu konuda net bir sonuca ulaşmak mümkün görünmüyor.⁴⁸ İbn Râvendî'nin (ö. 301/914 [?]) Mu'tezile'ye itirazı sadedinde Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) aktardığı bir metin, Kâdî'nin yorumunu daha farklı bir bağlamda ele almamıza olanak veren bir başka perspektif sunar.⁴⁹ Söz konusu metinde, İbn Râvendî, peygamberin ibadetleri eda sırasındaki yanılmalarının imkânını tartışmaktadır. Bu durum, Kâdî'nin sözünü ettiği metnin anlamına daha uygun bir bakış açısıdır. Zira ibadetin içerisindeki bir yanlışlığın yanlışlık olmak yönüyle, kulluk içerisindeki günahattan farkı yoktur. Fakat ibadet içindeki bir yanlışlık, kişiye günah kazandırmaz, fakat ibadetten doğacak sevabı azaltır ya da yok eder. Kâdî'nin da tam olarak söylediği budur.

İbn Râvendî'ye karşı yaptığı savunmada bir Mu'tezilî âlim olarak Hayyât, peygamberin davetinde dolayısıyla Allah'ın kullarına emir ve yasakları tebliğ etmek hususunda hata yapıp yanılmasını olası görmez. Çünkü ona göre Allah, emir ve yasakları hususunda peygambere uymayı emretmiştir.⁵⁰ Bu yüzden mükellefin söz konusu meselelerde peygambere uyması vaciptir. Şayet peygamberin tebliğe memur olduğu hususlarda hata ettiği varsayılırsa, bu durumda Allah, kendilerinde yanlışlık ortaya çıkacak birine kullarından itaat beklemiş olur ki bu ona göre, Allah için düşünülemez. Zira Hayyât'a göre Allah, emin olmayan birine itaati emretmemiştir. Bu yüzden peygamber, tebliğ ettiği bir konuda yanılmaz, dolayısıyla o tebliğe konu olan meselede kullara aktardıkları hususunda masumdur. Fakat Allah'tan getirmedeği hususlarda [hakkında henüz vahiy ile bildirilmemiş

46 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 575.

47 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 779.

48 Konuya ilişkin bir başka yorum ise şöyledir: Mu'tezile peygamberlerin bilerek veya bilmeyerek, büyük ve küçük günahlardan masum olduklarını kabul eder; ancak sevap cihetiyle daha az sevabı olan bir ameli tercih etmekten masum olmadıklarını savunur. Zira onlar efdal olan amelin tercih edilmemesini, nübüvvetin kabulü noktasında, insanlara sıkıntı arz edecek bir durum olarak göremezler. bk. Bayram Maraşlı, *Beğâvî tefsirinde İsmetü'l-Enbiyâ* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 13.

49 Hayyât, *el-İntisar*, 93.

50 Nisâ, 4/13, 14, 69, 80; Maide, 5/92; Enfâl, 8/20,24; Nur, 24/52,54; Ahzâb, 33/ 36; Muhammed, 47/33; Teğabûn, 64/12.

konularda] ise ona göre peygamber yanılabilir. Allah da onların bu yanılıklarını [vahiyle] tashih eder. Onların bu küçük sürçmelerini (zelle) ise Allah, tevbeleri halinde bağışlar.⁵¹ Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı esirlerine ilişkin muamelesini Hayyât, bu meyanda ele alarak konuya ilişkin yaklaşımını net bir biçimde ortaya koyar.⁵²

Mu'tezile içerisinde bazı âlim gruplarının, nübüvvet öncesi nebi olacak kişinin günah işlemesini mümkün gördükleri, fakat bunu nübüvvet sonrasında imkân dışı gördükleri de aktarılmıştır. Ebu Ali el-Cubbâ'nin(ö. 303/916)bu görüşte olduğu kaydedilmiştir.⁵³

Câhız'dan (ö. 255/869) konuya ilişkin yapılan aktarımda, onun peygamberlerin "günah işlese bile günahlarının bağışlandığını" söylediği seklindedir.⁵⁴ En azından Hayyât'ın *el-İntisâr*'ına yansımış bir metninde İbn Râvendî, ondan bu yönde bir aktarım yapmıştır. Hayyât, Câhız'a nispet edilen bu görüşün, onun Hz. Adem ile sınırlı bir yorumu olduğunu söyleyerek, onun konuya ilişkin genel kanaatinin bu olmadığını söyler. Hayyât bunun lokal bir olay analizi olduğunu söyleyerek Mu'tezilî ekolün genel kanısını Câhız'ın da paylaştığını ima eder.

Hayyât'ın kaydına göre Câhız; "Adem, bağışlanmış küçük günahlar işlemiştir" şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Ondan yapılan bu aktarım, Mu'tezilî ekolde ismet sıfatı bağlamında ikame edilmeye çalışılan; "ismet ile dinin sıhhatinin korunması amaçlanmıştır" tezi, Câhız'ın bu yaklaşımında "peygamberin ikabdan beri olduğu" algısına feda edilmiş görünüyor. Oysa peygamberin masumiyetine Mu'tezile ekolünde yüklenen anlam, peygamberin tebliği konusunda hata etme ihtimalinin olmadığı genel kabulüne dayanır. Bu söylemin temel dayanağı ise dini korumayı Allah'ın kendi uhdesine aldığıdır. Dolayısıyla ismet sıfatıyla asıl amaçlanan peygamberin korunması değil, dinin korunmasıdır.⁵⁵ Fakat dini korumak dolaylı olarak peygamberin korunmasını da garanti etmiş, bunu da ihmal etmemiştir. Zira ismet sıfatıyla temin edilmeye çalışılan, bir bütün olarak insanın dine ilişkin tereddütlerini gidermek ve bu konuda bir şüpheye mahal vermemek-

51 Hayyât, *el-İntisar*, 94.

52 Her ne kadar Hayyât Bedir esirlerine ilişkin yorumu bağlamında peygamberin itaba muhatap olduğundan hareketle, fiilin cezaı gerektirdiğini varsayarak "günahları bağışlanmıştır." Bk. Hayyât, *el-İntisar*, 94.; diyerek konuyu ifadelendirmiş olsa bile, günümüz anlayışında net bir şekilde ayrımı yapılacağı üzere; hakkında emir ve yasağın olmadığı bir konuda; yapılan fiillerin suç kapsamında değerlendirilip cezaı gerektirmesi düşünülme-yeceği için; peygamberin, hakkında vahiy olmayan bir konudaki fiilinin, günah kapsamında ele alınması düşünülemez. Dolayısıyla peygamberin söz konusu fiilden kaynaklanan hukuki bir kabahati olmadığı için bağışlanmasını gerektiren bir durumun varlığından da söz edilemez. Fakat yapılan fiile ilişkin bir kıstas ve sınırlandırma geldiğinde, söz edilen eylemin doğru olmadığı ifade edilerek, yeni davranış normu yanlış olduğu varsayılan davranışa atıf yapılarak ikame edilir. Bu bağlamda ulemanın kendi kültürel ortamlarında bir çerçeve çizmek amacıyla yaptıkları teolojik yorumlar, dönemlerinin kavramsal imkânları ile sınırlı olduğu için, günümüzde bu yorumların güncellenmesi sadedinde yapılan çalışmalarda, günümüzde ulaşılan kavramsal zenginlikten yararlanılarak âlimler tarafından geçmişte yapılan bu yorumlar güncel anlayışlara daha fazla yaklaştırılabilir. Böylece geleneksel, klasik metinler günümüz insanına daha fazla şey söyleme imkânına kavuşur.

53 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 573.

54 Hayyât, *el-İntisar*, 95.

55 Ünverdi, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", 71-111.

tir. Bu genel amacın temini sadedinde peygamber gûnahtan masum kılınarak, bu genel amaç gerçekleştirilmek istenmiştir. Dolayısıyla peygamberin ismet ile korunması bu genel ilkeye nispetle tali bir konu ve bu genel ilkeye bağlı olarak ancak anlamlı bir değerlendirme zeminine kavuşur.

Fakat ismete ilişkin değerlendirmesinde Câhız, “peygamberlerin işlediği günahların bağışlandığı” vurgusuyla; sanki bu ilkede amaçlananın, peygamberlerin azaptan korunması olduğu, varsayımını öne çıkarır. Bu durumda Câhız, ismet ilkesi ile amaçlananın, dinin korunmasından ziyade peygamberin korunması olduğu tezini önermiş olmaktadır.⁵⁶ Zira onun bu konudaki algısını analiz ettiğimizde, peygamber bağışlanmış olsa bile, bağışlanmasını gerektiren yanlış fiillerin, kendilerine tebliğ ulaşan kişilere ve mesajın sıhhatine bir zarar verip vermediği ise ona nispet edilen görüşe yansımamıştır. Oysa bu ekol açısından ismet sıfatı bağlamında asıl, önemli olan mesajın sıhhatinin zarar görmemesi ve muhatapların günaha konu fiillerden tiksinti duyarak mesaja ve peygambere mesafe almamasıdır. Fakat ismet sıfatı ile bu iki amacın birden hedeflenmesine bir engel olmadığı da bu bağlamda dile getirilmelidir. Tali bir mesele olsa bile peygamberin bu sıfat ekseninde koruma zırhına büründürülmesinin de Mu'tezile'nin ismet teorisinde öngörüldüğü söylenebilir.

Câhız'ın söz konusu değerlendirmesi bağlamında daha ilginç olan ise; Hayyât'ın, Adem'in işlediği fiile dönük yorumudur. Buna göre “[Hz. Adem'in yasak ağaca yaklaşması kast edilerek], Allah'ın yasakladığı bir şeyi Adem yapmasaydı, Câhız'da bunu söylemezdi”⁵⁷ şeklindeki savunmasıdır.⁵⁸ Bizce bu konuda yapılabilecek daha makul yorumun, Hz. Adem'in itaatsizliğinin peygamberin tebliğine ilişkin olmadığı, dolayısıyla peygamberin üstelendiği daveti etkilemeyen bir alanda olduğudur. Bu yorum, peygamberin tebliğ görevini, peygamberlik (tebliğ) öncesi evre ile ayıran bir değerlendirmedir. Temelde katılmadığımız bu anlayış, ‘ismet sıfatının temel amacının dinin korunması olduğu’ varsayımına dayandırarak, palyatif bir çözüm olarak kabul edilebilir. Zira peygamberin nübüvvet öncesinde de günah işlemesini reddeden anlayışların dikkate sunduğu şey, peygamberin günahlarının tebliğ edilen davete, insanların icabetini engelleyeceği gerekçesine dayanır. Hz. Adem örneğinde ise bir davetten söz etmeye henüz imkan yoktur. Davete ilişkin olmayan konularda ise Allah gafûr-rahimdir. Dilediğini bağışlar, dilediğini ise bağışlamaz. Bu örnekte (Hz. Adem örneğinde) görülen ise Allah'ın, kulunu bağışladığıdır. Zira Hz. Adem örneğinde vakıa tebliğ öncesi bir dönemde

56 Hayyât, *el-İntisar*, 94.

57 Metni lafzi olarak “Allah, Cahız'ın Hz. Adem'e izafe ettiği fiili [vahiyle] ihbar etmiş, Câhız da Adem'e bu fiili isnat etmiştir” şeklinde tercüme etmek daha doğrudur. Fakat daha doğru olan bu tercüme vurgu yapmak istediğimiz amaca daha mesafeli olduğu için daha serbest bir tercümeden yana tavır alınmıştır.

58 Bu noktada söylenmesi icap eden bir diğer şey ise iyi de Allah'ın; yanlış, hata etti, ayağı sürçtü ve sonuçta ise tevbe etti, diyerek hakkında yargında bulunduğu Hz. Adem'e ilişkin olarak; Allah da onun tevbesini kabul etti ve onu bağışladı buyurmasına karşın, size ne oluyor da masum ilan etmeye çalışıyorsunuz? şeklindedir.

meydana gelir. O, Allah'ın kendisine yasakladığı bir fiili irtikâp etmiştir.⁵⁹ Rabbi de kendisine karşı yapılan bu itaatsizliği kulunun tevbesi üzerine kabul etmiş ve onu bağışlamıştır.⁶⁰ Bu durum; rabbi ile Hz. Adem'i ilgilendiren bir konudur, üçüncü kişileri ise ilgilendirmez. Fakat tebliğe ilişkin bir konuda durum bundan farklıdır. Çünkü bu durumda üçüncü kişilerin tebliğin sıhhatine ilişkin kaygılarını günde-me gelir. Bu yüzden söz konusu ayırım, Mu'tezilî ekolün kurgusunda farklı bir de-ğerlendirmeye muhtaçtır. Onlara göre bu konu hukukullah ve hukuku'l- i'bad ile de bağlantılı bir ayırımdır ve tebliğ, hukuku'l- i'bad ile ilişkilidir. Mu'tezilî teoride bu yönde ayırım yapılarak ismetü'n-Nübüvve'den maksadın peygamberi korumak değil; dini korumak olduğu varsayıldığından olmalı ki; Kâdî nefret doğurmayacak bir durumu işaret eden "peygamberlerin gizli günah işlemesini ise câiz" görür. İl-ginç bir şekilde buna gerekçe olarak da; "çünkü gizli işlenen günah bilinemez, günah işleyene karşı bu nedenle de nefret uyandırmaz" cevabını verir.⁶¹ Bu algı Kâdî özelinde ekolün ismete ilişkin yaklaşımını en net ortaya koyan cümlelerden-dir. Fakat peygamberin davranışları itibarıyla takipçilerinin odağında olduğunu varsayan bu yaklaşım bir yönüyle sorunsuz görülse bile; peygamberin Allah ile olan ilişkisini ihmal eden bir okuma biçimidir. Kâdî'nin yaklaşımında peygambe-rin Allah hakkında daha fazla marifet sahibi olduğunun ihmal edildiğini söylemek icap eder.

İbn Râvendî'nin Hayyât tarafından ismet sıfatı ile bağlantılı tartışılmaya değer bulunan bir diğer iddiası ise Mu'tezile'nin ismet sıfatına ilişkin bir başka de-ğerlendirmesini ortaya koyar. Buna göre; İbn Râvendî, Bağdat Mu'tezile'sinin "Allah'ın günahkâr (fâcir)⁶² ve inkârcı (kâfir) birini peygamber olarak göndermesini müm-kün (câiz)" gördükleri yönündedir. Hayyât, Bağdat Mu'tezile'sinin konuya ilişkin görüşlerine yer vermez, fakat onların böyle bir görüşünün olmadığını ifade eden şiddetli bir tepki gösterir.⁶³ Onun gösterdiği şiddetli reaksiyondan anlaşılan Bağ-dat Mu'tezile'sinin sözü edilen görüşleri savunmadıkları şeklindedir.

Şerh döneminin önemli eserlerinden kabul edilen *Şerhu'l-Mevâkîf*'inde Cürcânî (ö. 816/1413) teorik bir çerçeve ve genel bir algı olarak 'Mu'tezile'nin pey-gamberin büyük günahları işleyemeyeceğini kabul ettiği' şeklinde ifade edilmiş-tir. Onların bu algılarının ise hüsün ve kubuhu akıl ile temellendirmelerine ve on-ların salah-aslah'ın Allah'a vacip olduğu varsayımları sebebine bağlar.⁶⁴ Konuya ilişkin Mu'tezilî kaygı ise Cürcânî şöyle dile getirir: "Çünkü peygamberin büyük günahı kasten işlemesi, onların heybetini kalplerden siler, derecelerini insanla-rın gözünde düşürür. Bu durum ise halkın onlardan uzaklaşmasını ve onlara itaat

59 Tâhâ, 20/121.

60 el-Bakara, 2/37.

61 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 575.

62 Çokça ve açıkça günah işleyen kişiyi ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.

63 Hayyât, *el-Intisar*, 94, 95.

64 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf* çev. Ömer Türker. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/490.

etmemesini beraberinde getirir. Dolayısıyla peygamberin kasıtlı günah işlediği varsayımı, insanı ıslah etme çabası olan din ile çelişki gösterir. Peygamberin günah işlemeyeceği varsayımı bu yüzden onlara göre aklın ve hikmetin gereğidir.⁶⁵ Cürcânî'nin işaret ettiği bu kaygı, Mu'tezilî teolojik yorumlarında da öne çıkan değerlendirilmelerdendir. Söz konusu kaygı, Mu'tezilî teoride ismet sıfatıyla peygamberin donatılmasının temel nedeni olarak gösterilir. Peygamberin günah işlemesi ihtimali, Mu'tezile'ye göre önemli oranda davete muhatap bireyler üzerindeki negatif etkileri düşünülerek varsayılmamıştır denilebilir. Buna göre peygamberin günah işlemesi kendisine davet götürülen bireye tebliğin nüfuz etmesinin önünde engel olacaktır. Bu varsayım, Mu'tezile'nin konuya ilişkin en temel cümlesi olarak görülebilir.⁶⁶ Onların peygamberin masumiyetine ilişkin diğer tüm değerlendirmeleri bu yüzden söz konusu temel cümleyle bağlantılı yan cümleler olarak değerlendirilebilir.

Mu'tezile içinde birçok kişinin, 'kasıt olmaksızın peygamberin büyük günah işleyeceğini ya da te'villerinde yanılabilmesini olası gördükleri' de söylenmiştir. Bu görüşün ekol içerisinde takipçileri olsa, hatta ekol içinde yaygın bir kanaat olarak savunulsa bile ekolün konuya ilişkin kabul gören görüşü bu değildir.⁶⁷ Bu teolojik ekol 'hata ile olsa bile peygamberin büyük günah işleyebileceğini ya da te'villerinde hata edebileceğini temel bir algı olarak onaylamaz.⁶⁸ Cürcânî, peygamberin kasıtlı olarak küçük günah işleyip işlemeyeceğine ilişkin ise; Mu'tezile'nin genelinin (cumhur) bu görüşü onayladığını, fakat Ebu Ali el-Cubbâî'nin ekolün bu konudaki görüşünü paylaşmadığını not eder.⁶⁹ O, sehven ve yorumlarındaki hataları dışında peygamberin kasten günah işleyebileceğini kesinlikle reddeder. Râzî'nin (ö. 606/1210) de ona ilişkin aktarımı bu yöndedir. Dolayısıyla Râzî de Ebu Ali el-Cubbâî'ye bu görüşü nispet etmiştir.⁷⁰

Öte yandan Mu'tezile içerisinde peygamberin kasten küçük günah işleyeceğini varsayanlar bile peygamberin *rezilet* kabul edilen aşağılayıcı ve yüz kızartıcı günah işleyebileceklerini varsaymaz. Hırsızlık bu tür günahlardan görülmüştür.⁷¹ Câhız'ın "peygamberlerin rezilet cinsinden olmamak kaydıyla küçük günahları yanlışlıkla işlemesini olası gördüğü, fakat onun affedilmesinin hatasını anlayıp geri dönmesi, yaptığı hatadan dolayı tövbe etmesi ve bu hatasını sonlandırmasına bağladığı" da Cürcânî tarafından kayıt altına alınmış bir veridir.⁷² Onun kaydettiği şekliyle "Mu'tezile'den, Nazzâm (ö. 231/845), Ebubekir E'sâm (ö. 200/816)

65 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/490.

66 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 575; Hayyât, *el-Intisar*, 93.

67 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

68 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

69 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

70 Ebu Abdullah Fahrreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Kahire: Mektebetu's-sekafeti'd-diniyye, 1986), 39.

71 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

72 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

ve Cafer b. Bişr (ö. 234/848-49) gibi "geç dönem" ekol imamı ise Câhız'ı bu görüşünde takip etmiştir."⁷³

Mu'tezile'den bir grup âlim ise, kişinin peygamber olmadan önce günah işlemesini aklen mümkün görür. Zira Mu'tezilî kurama göre ilerde peygamber olacak şahsın peygamberliği öncesinde günah işlemesi mucizenin nübüvvete delâleti açısından, bir tenakuz oluşturduğu söylenemez.⁷⁴ Bu bağlamda, peygamber olacak şahsın gerek peygamberlik öncesi gerekse sonrasında, kebâir işlemesini ekol içerisinde bir grup, onaylamaz. Çünkü kebâir, onu işleyen kişiden uzaklaşmayı ve bu fiili işleyen kişiye karşı nefreti gerektirdiği için onlar bunu peygamber için mümkün görmemişlerdir.

Diğer bir grup Mu'tezilî âlim ise insan doğasının nefretini gerektiren fiilleri - ne nübüvvete öncesinde ne de sonrasında - peygamberin işlemesini, bu tür fiillerin davetçiden uzaklaşmayı gerektireceği için, kabul etmemişlerdir. Zira bu durumda dinden beklenen maslahat, bizzat din davetçisi tarafından engellenmiş olmaktadır. Dini ve peygamberi göndermekte amaçlanan maslahat, muhatapta oluşan nefret sebebiyle, insanların peygamberin davetine duyarsız kalmasını gerektireceği varsayımına dayanır.⁷⁵ Bu yüzden nefret ettirici olmamak, Mu'tezile nezdinde peygamberin ismeti ile ilişkili ele alınmıştır.⁷⁶

İbn Hazm (ö. 456/1064) ise Mu'tezile'nin de içinde bulunduğu; "peygamberin bilerek ne kebâir, ne de seğâir işlemeyeceğini" savunanların görüşlerinin, kendisinin de görüşü olduğunu söyleyerek, bunun aksine bir görüş dile getirip bunu savunanların tuttukları yolun din tarafından onaylanmayan, dolayısıyla caiz olmayan düşünceler olduğunu söyler.⁷⁷

Râzî ise 'Mu'tezile'nin büyük çoğunluğuna göre peygamberler, büyük günahlara kasten kesinlikle yönelmezler. Bu söz konusu ekol açısından mümkün değildir' görüşünü onlara nispetle aktarır. İbn Hazm'ın değinmediği bir ayrıntıyı Râzî, söz konusu ekolün "büyük çoğunluğu" demek suretiyle, tashih ederek ekol içinde

73 Cürçânî'nin, Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869)'nin, bu görüşteki takipçileri olarak sunduğu Ebu İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî' en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebu Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamî (ö. 200/816), Cafer b. Bişr' üç büyük Mu'tezilî imam da Câhiz'dan öncedir. Öte yandan Cafer b. Bişr olarak zikrettiği isim ise Ebu Muhammed Ca'fer b. Mübeşşir b. Ahmed es-Sekafî el-Kasabî (ö. 234/848-49) olmalıdır. Sanıyorum Cürçânî kronolojik bir yanlış içerisindedir. Fakat eseri tercüme eden Ömer Türker'de bu yanlışlığı farkına varmamış ya da söz konusu zevatın, Câhiz'dan önce ölmüş olsalar bile, Câhiz'dan bu görüşü tevarüs etmiş olabileceklerini muhtemel görmüştür. Fakat durum ne olursa olsun, her durumda konuya ilişkin yorumlarını not etmesi beklenebilirdi. bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 3/492.

74 Zira Mu'tezilî varsayımına göre mucize kişinin Allah tarafından gönderildiğine delâlet eder. Allah tarafından tasdik edildiğinin kanıtı ise mucizedir. Bir kişi Allah tarafından tasdik edildikten sonra, Allah'ın nehy ettiği fiilleri irtikâp etmesi, bu fiillerin de Allah tarafından onaylandığı anlamı taşır. Bu durum ise mucizenin doğası ile çelişki oluşturur. Dolayısıyla mucize ile tasdik edildikten sonra kişinin Allah'ın nehy ettiği fiilleri yapması mümkün değildir. bk. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/286.

75 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 3/492.

76 Hâkim el-Cüşemî, *er-Risale fi nasihati'l amme* thk. Cemal Eş-Şâmî, b.y: y.y.1438, 118.

77 Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi* çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/942.

farklı düşünenlerin bulunduğunu ima eder.⁷⁸ Ayrıca Râzî, Mu'tezile'den bazıların, reziletler grubundan olmamak kaydı ile peygamberlerin küçük günahları kasıtlı olarak irtikâp edebileceklerini de İbn Hazm'a muhalefetle dile getirir. Onun bu iddiası, Cürcânî ve İcî (ö. 756/1355) tarafından da Mu'tezile'den bazı âlimlere nispetle dile getirilmiştir.⁷⁹

İbn Hazm, Mu'tezile mezhebinin ismet konusunda; 'yanılgı ve hata imkânını tartıştıklarını, fakat bilinçli bir biçimde peygamberin -velev ki küçük olsa bile- günah işlemesini mümkün görmediklerini' söyler.⁸⁰ Kendisinin konuya ilişkin yorumu ise peygamberin sözü edilen günahı, yanılgı ve hata ile işleyebileceği şeklindedir.⁸¹ Ona göre, gelenekte konuya ilişkin bu yanlış anlaşılmanın sebebi, ister kasıtlı olsun isterse kasıt gözetilmeksizin (sehven) olsun, fiile nispeti açısından kast edenle, kast etmeyen arasında bir farkın öngörülmemesidir. Zira onun tespitine göre gelenekte bilerek ve kast ederek birini öldürene *katil* denildiği gibi, hata ile birini öldürene de aynı isim verilmektedir.⁸² İbn Hazm peygamberin tevilde yanılmasını mümkün gören yaklaşımını bu bağlamda okumak icap eder.⁸³ Hz. Adem'in söze konu zellesini ise İbn Hazm; Allah'ın ağaca yaklaşmayın emri, Hz. Adem'in *hatalı tevili* sebebiyle meydana gelmiştir⁸⁴ şeklinde yorumlar. Aynı değerlendirmeler Mu'tezilî âlimlerin konuya ilişkin yorumlarına da yansımıştır.⁸⁵

Râzî, Mu'tezile nezdinde ismet sıfatının nübüvvet ile başladığı varsayımını temel alan değerlendirmeler yapar. Çünkü o, Mu'tezile'nin peygamberlik dönemi öncesine ilişkin görüşlerine eserinde rağbet etmez.⁸⁶ Oysa bu ekolün peygamberin masumiyet algısı, peygamberin nübüvvet öncesi dönemini de kapsar ve bu onların konuya ilişkin literatürlerine de yansımıştır.⁸⁷

78 Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ*, 39.

79 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

80 İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/946.

81 İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/946.

82 İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/948.

83 Çalışmanın başında başka ekollerin görüşlerine yer verilmeyeceği vaad edilmiş olduğu halde İbn Hazm'ın görüşlerine yer vermemiz bir çelişki olarak görülebilir. Fakat onun, kendisinin de Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşünü paylaştığını söylemesi, bizi bu konuda daha esnek davranmaya itmiştir. Kaldı ki aynı yaklaşım Mu'tezilî metinlere de yansımış ve bu ekol içerisinde dile getirilmiştir. bk. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/292

84 İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/946, 948.

85 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/292; Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, 168.

86 Zira unutulmamalı ki Râzî bir Eş'arî âlimdir ve bu ekolün anlayışında teklif, ancak şer'î bir delile dayanır. Emir ve yasaktan ise ancak yasaklayan ve emreden bir şer'î delil ile mümkündür. Ortada yasağın ya da emrin olmadığı bir durumda emirden ve yasaktan söz edilemeyeceği için, peygamberlik öncesinde peygamberlerin edimlerinin değerlendirilmesi olası değildir zira ortada emir ve yasak yoktur. Bu durumda değerlendirme hakkında hüküm olmayan bir fiilin durumu gibidir. Emir ya da yasak yoksa bu fiilden doğan sonuç hakkında hüküm verilemez. Bu değerlendirmenin bir yansımaları olarak bu ekol nezdinde fetret devri insanların dini statüsü teolojik tartışmalara konu edilmiştir.

87 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/286; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

Ebu Ali el-Cubbâî'nin ise "peygamberlerin kasıtsız olarak te'vilde hata edebileceklerini, fakat bunun dışında onlardan küçük günahın bile sadır olamayacağını" söylediği aktarılır.⁸⁸ Bu görüş Cürçânî tarafından da ona nispet edilmiştir.⁸⁹

Nazzâm'a göre ise, peygamber ne kasıtlı olarak günah işleyebilir ne de onun te'vilinde hata etmesi olasıdır. Fakat ona göre sehven veya unutarak, peygamberin hata etmesi mümkündür. Böyle bir durum vuku bulduğunda ise peygamber şiddetli bir biçimde uyarılır.⁹⁰ Bu görüşe göre peygamberlerin sadece tüm kebâir-sağâirden değil, zellelerden de masum olduğu, anlamı ortaya çıkmaktadır. Ona göre bunun tek istisnası ise kasti olmayan yanılma ve unutmadır. İnsanın unutmaya ve yanılmalarından dinî olarak mesul tutulmadıkları varsayıldığında⁹¹ ise söz konusu yanılma ve unutmalarından ötürü onlara bir azap gerekmez. Bu anlayışın izdüşümü olarak Nazzâm'a göre peygamberlerin zellelerinin anlamı, helal dairelerinde efdal olan bir şeyi terk edip, daha az faziletli olan başka bir helali işlemeleridir.

Bağdadî, peygamberin ibadetlerdeki hatalarının - ki o bunu cezayı gerektiren bir günah olarak görmez - da muhatapları açısından tebliğin bir parçası olduğuna vurgu yapar. Ayrıca Hz. Peygamber'in namazda yanıldığını, sonra selam verdikten sonra sehiv secdesi yaptığını aktarır.⁹² Onun bu anlatısının bizde yaptığı çağrışım, peygamber böyle bir hata yaparak, yanılan mükellefe yanılma durumunda ne yapması gerektiği yönünde rehberlik etmiştir şeklindedir. Peygamber bu yanılışıyla da aslında muhataplarına tebliğde bulunmuş, yanıldıklarından yanılıklarını nasıl düzelteceklerini öğretmiştir. Bu yönüyle peygamberin yanılışı dahi, yanılığında olan insanlara; karşı karşıya buldukları sorunu çözmeleri konusunda teolojik olarak rehberlik etmiştir.

İbn Râvendî'nin "Hz. Peygamber bir farzı eda etmeye yöneldiği sırada hata ve yanlışlık yapabilir" iddiasını Hayyât: Hz. Peygamber'in Allah'tan bir şeyi eda etmeye yöneldiğinde, "Allah'ın yapılmasını istediği bir konuda peygamberin hata etmesi ve yanılması mümkün değildir. Zira Allah, hata etmesi mümkün olanın tasdik edilmesini emretmez. Buna karşın hatasından emin olunmayana da itaat gerekmez" diyerek ihtimal vermez.⁹³ Abdulkahîr Bağdadî'nin (ö. 429/1037-38) konuya getirdiği açılım belki de bu konuyu yeniden düşünmeyi gerektiren bir ayrıntı gibi görünüyor. Buna göre peygamber bu "yanılışı" ile mükellef olan in-

88 Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ*, 39.

89 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/492.

90 Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ*, 39; Ahmet Öz, "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar," *Marife* 11/3 (2011), 55-76.

91 "Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): "Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi başla, bize acı! Sen bizim Mevlâmızın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et." Bk. el-Bakara, 2/286.

92 el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 168.

93 Hayyât, *el-Intisar*, 93.

sana, hata etmesi durumunda nasıl bir yol izlemesi gerektiğini uygulamada da göstermiş olmaktadır. Bu da zaten tebliğ ve beyanın bir parçasıdır.

Kâdî Abdulcebbar ise ibadet içindeki sehiv ve yanılmayı bir özür ya da kusur olarak görmez. Ona göre bu durum, peygamberin sözlü olarak aktardığı öğretiyi uygulamada göstermesidir.⁹⁴

Bağdadî, kaderiye nispetiyle Mu'tezile'den söz açarak; "onların bazısının peygamberin günahlarının kasıttan yoksun olarak; ancak ictihad ve te'villerinde mümkün görmüş, fakat kasıtlı olarak peygamberin günah işleyemeyeceğini varsaymıştır" şeklinde aktarır.⁹⁵ Bağdadî, Mu'tezile'nin Hz. Adem'in ilk günahına ilişkin yorumunun ise; "Allah Hz. Adem'e bu ağaçtan yeme dediğinde Hz. Adem, Allah'ın bundaki kastının sadece sözü edilen ağaç olduğunu varsaydı. Oysa Allah o ağacı değil, söz konusu ağacın cinsini kast etmişti. Hz. Adem ise böyle anlamadığı için tevilde hata yaptı ve söz konusu ağacın cinsinden bir başka ağaçtan yedi."⁹⁶ Bağdadî bu yorumu Ebu Ali el-Cubbâ'î'ye nispet eder. Bağdadî'nin bu yorumda sözünü ettiği şey, İbn Hazm'ın da işaret ettiği tevilde yapılan hata olmalıdır.⁹⁷

Öte yandan, Ebu Haşim'in (ö. 321/933) nefreti gerektirmeyen küçük günahları peygamberlerin işleyebileceğini varsaydığını da yine Bağdadî aktarır.⁹⁸ Nazzâm ve Cafer b. Mubeşşir'in peygambere nispet edilen günahlarının sadece hata ve sehve dayalı olabileceği de onun tarafından aktarılmıştır. Bu görüşün onların takipçileri tarafından tevarüs edildiği de Bağdadî tarafından kaydedilmiştir.⁹⁹ Cürcânî'nin, Cahız'a nispet ederek, 'kendisinden sonra takip edildiğini' söylediği görüşün, kaynağı da muhtemelen Bağdadî'nin bu aktarımı olmalıdır.¹⁰⁰

Bağdadî, Mu'tezilî usule dayalı olarak yaptığı bir analizde, "Allah'ın peygamberlerini, kulların yapageldikleri günahlardan kulların maslahatları gereği koruduğunu söylemeye imkân yoktur. Zira Mu'tezile; Allah'ın peygamberlerini koruduğunu kabul etmez. Onlar (Mu'tezilî ekol) peygamberlerin kendilerini Allah'ın dahli ve tesiri olmaksızın günahahtan koruduklarını iddia ederler" tespitinde bulunur.¹⁰¹ Bu, Bağdadî'nin, Mu'tezile'nin insan fiilleri konusundaki görüşlerini temel alarak geliştirdiği bir analizdir. Mu'tezile'nin bu algısı, peygamberin mükellef olduğunu ihmal etmeyen ve kulluk teorisine riayet eden bir yaklaşımdır. Bağdadî, peygamberin ismeti konusundaki Eş'arî usûlü "Allah onlara ma'siyeti içinde barındırmayan bir itaat takdir etmiştir, onlar da isyandan vareste bir biçimde Allah'a itaat ederler böylece de masumlardan oldular" şeklinde ortaya koyar.¹⁰² Onun

94 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/282.

95 Bağdadî, *Usûlî'd-Din*, 168.

96 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/292.

97 İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/946, 948.

98 Bağdadî, *Usûlî'd-Din*, 168.

99 Bağdadî, *Usûlî'd-Din*, 168.

100 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/492.

101 Bağdadî, *Usûlî'd-Din*, 169.

102 Bağdadî, *Usûlî'd-Din*, 169.

Eş'arî anlayışı tasvir ettiği bu aktarımında peygamberin bir mükellef olduğu ihmal edilmiştir.

Mu'tezilî ekolün masumiyet anlayışında ismet, bir yönüyle 'Allah'ın peygamber kuluna bahşetmiş olduğu ve onu günahahtan alıkoymayı amaçlayan lütfudur.¹⁰³ Öte yandan 'peygamber masum kılınarak dinin sıhhati şüpheden arındırılmış ve insanın muhatap olduğu teklif bu kuram üzerinden teminat altına alınmış olmaktadır. Bu yaklaşımda hem vahyin korunması ismet ile sağlanırken, peygamberi de içine alan halkın maslahatı da yine ismet sıfatı üzerinden korunur.¹⁰⁴

Hâkim Cüşemî (ö. 494/1101) ise peygamberin nübüvete memur edilmeden önceki dönemi de kapsayan bir korunmuşlukla ismet sahibi olduğunu ifade eder.¹⁰⁵ Bu yönüyle o, peygamberin vahiy öncesi yaşamını da günahahtan arındıran bir yaklaşım sergiler. Peygamberin büyük günah işlemesi ise ona göre mümkün olmadığı gibi, peygamberin müneferât (kendisinden nefret uyandıran fiil) denilen ve kişinin peygamberin kendisinden ve tebliğ ettiği davasından kaçınmayı gerektiren bir fiil içinde bulunmasına da cevaz vermez. Öte yandan Cüşemî'ye göre peygamberin tebliğine memur olduğu daveti yanlış aktarması veya tebliğe konu olan mesajı bütünüyle ya da kısmen unutması da mümkün değildir.¹⁰⁶ O, bu konuda farklı bir kanaat beyan edenlere; "Allah, peygamberi sözüne ve ameline itaat edilmesi üzere insana göndermiş değil midir?" diye sorar. Bu ifadesi ile o, yanlış yapan birine itaat edilmesini istemenin Allah açısından düşünülmemesi gerektiği vurgusu yapar.¹⁰⁷ Zira ona göre "kendisine yalan nispet edilebilen bir peygamberin güvenilirliğinden söz edilemeyeceği" varsayılır. Çünkü bu durumda olan bir peygamberin ne söz ne de fiil açısından bağlayıcı olmayacağı açıktır.¹⁰⁸ Peygamber göndermedeki amacın, 'davetin kabul edilmesi' olduğunu belirten Cüşemî, söz ve davranışlarında emin olmayan, muhataplarına güven vermeyen, masumiyetine inanılmayan, davranışları ile nefret uyandıran birinin, bu temel amaca hizmet edeceğine de şüphe ile yaklaşır.

Bu durumda kaçınılmaz olarak peygamberin masumiyetinin onaylanmasının gerektiği sonucuna ise Cüşemî, Haşir suresi 7. Ayet ile bağlantılı bir zeminde ulaşır.¹⁰⁹ Peygamberin masumiyetini mutlak olarak onaylamayanların, sorunu çözmek için peygamberin masum olmadığını düşündükleri konularda, Allah'ın başka peygamberler göndererek bu eksikliği gidermesi gerektiğini söyler. Bu durumun ise teselsülü gerektirdiğini varsayan Cüşemî, bunu vakiya aykırı bularak

103 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 780.

104 Brunschvig, "Mutezile ve Aslah", 235-249

105 Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, *Tahkiku'l-Ükûl Tashihu'l-Usul* thk. Abdus'elam Abbas el-Vecih. (Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vataniye, 2002), 193.

106 Cüşemî, *Tahkiku'l-Ükûl tashihu'l-usul*, 193.

107 Cüşemî, *Tahkiku'l-Ükûl tashihu'l-usul*, 194.

108 Cüşemî, *Tahkiku'l-Ükûl tashihu'l-usul*, 194.

109 Cüşemî, *Tahkiku'l-Ükûl tashihu'l-usul*, 194.

reddeder. Tüm bunlardan sonra onun konuya ilişkin ulaştığı net sonuç: O halde “peygamber dini ilgilendiren yönüyle mutlak anlamda masumdur” şeklindedir.¹¹⁰

İsmet sıfatı ile mucizeyi de ilişkilendiren Cüşemî, Allah'ın kendisini mucize ile teyid ettiği şahsın davasının doğru olduğunu, bu davayı insanlara ulaştıran peygamberin ise sadık olduğunun onaylanması gerektiğini söyler. Aksi durumda, peygamberin her söz ve davranışında onun doğru sözlü olduğunu gösteren bir mucizenin ortaya çıkması gerekirdi çıkarsamasında bulunur. Bu ise onun açısından, vakiya uygunluk göstermez.¹¹¹ Bu durumda, bir kez olsa bile elinden mucize ortaya çıkan şahsın Allah tarafından te'yid edilmesi, söz konusu şahsın sonraki bütün fiillerinin müeyyed olduğu anlamına geleceğini ima eder.¹¹² Zira Cüşemî'ye göre, Allah'ın geçici statüde memuru yoktur. Var olanların tümü asli kadrodadır ve bu görevleri ömürlerinin tümünü kapsar şeklindedir.¹¹³ Peygamber için de durum farklılık göstermez.

Hız. Adem'in yasak ağaçtan yemesine ilişkin yorumlarını paylaşan Cüşemî, Allah'ın bu ağaca ilişkin yasağının tenzihi anlam taşıdığını, tahrimi anlam taşımadığını söyler.¹¹⁴ Hız. Adem'in yaptığı hatanın ise yorumlama hatasından kaynaklandığına vurgu yaparak ekolün konuya ilişkin görüşünü paylaşırken, bunun küçük bir günah olduğunu söyler. Âraf suresi 189 ve 190. ayetlerini Hız. Hız. Adem'in şirk koştuğu şeklinde yorumlayanların ise; uydurulmuş rivayetlerden üretilmiş batıl yorumlar olduğunu söyler. Ona göre söz konusu ayetlerde kendisine nispet yapılanın Hız. Adem değil, Adem evladı olduğudur.¹¹⁵

Hız. İbrahim'e ve diğer bazı peygamberlere nispet edilen günahlara ilişkin de yorum yapan Hâkim Cüşemî, peygamberlerin masum olduğu varsayımını merkeze alarak konuya ilişkin yorumlarını sunar.¹¹⁶ Bu bağlamda Hız. Peygambere de nispet edilen, günah olarak değerlendirilen bazı durumları da yorumlar. Hız. Peygamberin Zeyd'in boşadığı eşi ile evlenmesini, peygamberin kendi arzu ve hevâsı ile değil, dini olarak evlatlığın, evlat gibi olmadığını gösterilmesi ekseninde yorumlar. O bu yorumu ile Bağdadî'nin Mu'tezile'ye nispetle değiştiği, Kâdî Abdulcebbâr'ın da bu ekolün bir mensubu olarak analizini sunduğu bir duruma benzeterek çözüme ulaşır. Buna göre peygamberin tebliğini yaptığı bir öğretiyi eylemleri ile örneklemesi sadedinde ibadetlerinde sehiv yapması ile paralel bir algı sunar.

Onun yaptığı yoruma göre “evlatlığın boşadığı eşi, evlatlık sahibi nikâhlayabilir” hükmü, Hız. Peygamberin bu eyleminden yapılan bir çıkarımdır. Onun bu yorumu-

110 Cüşemî, *Tahkiku'l-ûkûl tashihu'l-usul*, 195.

111 Cüşemî, *Tahkiku'l-ûkûl tashihu'l-usul*, 195.

112 Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-usûl*, 159-161.

113 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 15/283, 284.

114 Cüşemî, *Risaletu İblis ile'l-İhvânihî Menâhîs*, 103.

115 Cüşemî, *Tahkiku'l-ûkûl tashihu'l-usul*, 195.

116 Cüşemî, *Tahkiku'l-ûkûl tashihu'l-usul*, 195, 196.

na göre, peygamberin günahı olarak görülen durumların, hikmet çerçevesinde te'vil edildiğinde dinin bir parçasına dönüşür.¹¹⁷ Peygamberin ibadet içerisinde yaptığı sehiv, nasıl ki tebliğin bir parçası ve ibadetlerde hata yapan mükellefe bu durumda ne yapacağı konusunda rehberlik görevi üstleniyorsa, Hz. Peygamber, Zeyd'in boşadığı hanımı ile evlenerek, kendi inananlarına dolayısıyla takipçilerine, 'evlatlığın evlat gibi olmadığı, onun boşadığı eş ile evlenilebileceğine ilişkin bir rehberlikte bulunmuştur' şekline dönüşür. Cûşemî'nin konuya ilişkin bu yaklaşımı ekolün ismet kuramına ilişkin temel iddiaları ve büyük cümlesi ile örtüşür görünüyor.

Cûşemî, peygambere nispet edilen bütün "mezzum" fiillerinin ancak küçük günah olabileceğini, onlara büyük günahın nispetinin ise mümkün olmadığını konusunda Mu'tezile ekolü içinde bir uzlaşma olduğunu kaydeder.¹¹⁸ Ekolün varsayılan bu algısı, onların naslarda kendisine yer verilen sözü edilen günahları yorumlamalarını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Ebu Ali'nin, peygamberin bilinçli olarak ve kasten günah işleyemeyeceği kanaatinde olduğunu, dolayısıyla peygamberlere günah olarak nispet edilen şeylerin ancak te'vil ve yanılmaya tekabül ettiğini söylediğini Cûşemî de kaydeder.¹¹⁹ Cafer b. Mübeşşir'in ise peygambere nispet edilen günahların ancak yanılmaya dayalı olarak mümkün olabileceğini söylediği de yine Cûşemî tarafından da tekrar edilir.¹²⁰

Ebu Haşim el- Cubbâî'nin ise peygamberin kabih olduğunu bilerek ve kasti olarak günah işleyebilmesinin mümkün olabileceğini varsaydığını da yine Cûşemî not eder.¹²¹ Buna karşılık olarak Ebu Abdullah el- Basrî'nin (ö. 369/979-80) ise peygamberin kabih olduğunu bilerek bir fiili bilinçli işleminin olası olmadığını da Cûşemî aktarır.¹²² Bu anlayışı ile bağlantılı olarak el-Basrî, yasak ağacın, zaruri bir bilgi ile bilinmesine imkan olmadığını varsayarak, Hz. Adem'in günahını yanılığ ile yorumlamıştır.¹²³ Bu bağlamda Cûşemî, Hz. Adem'in günahına ilişkin olarak; "bizim ekolümüz içerisinde, bu fiilin yasak olduğunu ve terkedilmesi gerektiği bilerek, onun bunu irtikâb ettiğini söyleyenler vardır" diyerek konuya ilişkin bir başka tartışmaya kapı aralar. Diğer bazılarının ise "Hz. Adem'in, bu fiili mubah olduğunu düşünerek irtikâp ettiğine inanır" şeklinde ifade eder.¹²⁴

Mu'tezile içerisinde peygamberin günah işleyeceğini varsayanların bile, peygamberin yalan irtikâp edemeyeceğini onayladıkları gibi, kendisine davet ettiği öğretiyi (tebliğe konu olan şeyi) gizlemesinin ise peygamber açısından mümkün

117 Cûşemî, *Tahkiku'l-ûkûl tashihu'l-usûl*, 196.

118 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

119 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

120 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

121 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

122 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

123 Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğni*, 15/310, 311.

124 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

olmadığı konusunda diğerleri ile hemfikirdirler.¹²⁵ Çünkü Mu'tezile dinin bir öğreti olduğunu ve bunun kullara iletilmesinin amaçlandığını bir ön kabul olarak onaylamıştır. Mesajın gizlenmesi ise onlara göre iletmek görevinin eksik ifası anlamı taşır.¹²⁶ Peygamber ise mesajı kitleye ulaştırmak görevini yerine getirmek için vardır. Varlık amacı mesajı iletmek olanın, bu mesajı gizlemesi ya da mesajın yayılmasının önünde engel olması bu yüzden söz konusu ekol tarafından mümkün görülmemiştir. Zira öğretici ve taşıyıcı niteliğindeki peygamberin, yalancı olması ya da mesajı gizlemesinin onun üstlendiği bu temel amaç ile çeliştiği düşünülmüştür.¹²⁷

Peygamberde aranan nitelikleri, kendi kültürel şartları açısından yönetici ve liderlerde aranan şartlar ile bağlantılı bir zeminde tartışan İbnu'l- Melâhimî (ö. 536/1141), Mu'tezilî ekolün nisbeten geç bir temsilcisidir. O lider ve yöneticide aranan şartların peygamberde de bulunması gerektiğini evlâ kıyasa dayalı olarak yapar.¹²⁸ Bu niteliklerin, Peygamberin eda etmesi gereken sorumlulukları yerine getirebilmesi için zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu iddia eder. Ona göre, ismet sıfatı da peygamberin tebliğ görevini eda etmek ve insanlar üzerinde etki yaratmak için gerekli niteliklerdendir.¹²⁹ Çünkü peygamber, Allah'ın tebliğ etmesini istediği şeyleri gizlemesi (ketm) varsayılmayacağına göre, bunları bozup tahrif etmeden ve kendi hevasını dine karıştırmadan Allah'ın mesajını muhataplarına ulaştırmak zorundadır. Bunun için onun davete engel oluşturacak vasıfları kendinde bulundurması beklenemeyeceği gibi, mesajı yaymaktan imtina da edemez. Davete konu olan mesajı peygamberin unutmaması da mümkün olmadığı gibi, kısmen ya da bir bütün olarak muhataplarına ulaştırılmaması da düşünülmemiştir.¹³⁰

Davetin etkili olması, zarar görmemesi için peygamberin gerek nübüvvet öncesi gerekse sonrasında kebâir işlemesi de İbnu'l-Melâhimî tarafından muhtemel görülmez. Yüz kızartıcı günahlar işlemek ve yalan söylemek nefret uyandıran fiiller olduğu için, peygamberin bunlardan masum olduğunun varsayılması gerektiğini dile getirir. Öte yandan o, kendisiyle yüz yüze gelmesine mani olan tiksinti uyandıran hastalıklardan da peygamberin korunduğunu ifade eder. İbnu'l-Melâhimî, bu söylemi ve analizi ile masumiyetin sınırlarını daha geniş bir perspektifte ele almış görünür.¹³¹ Fakat tiksinti uyandırmayacak olsa bile davete engel olacak hastalıklardan da peygamberin korunduğunu varsayar. İbnu'l-Melâhimî'nin bu yaklaşımında net bir biçimde masumiyet ilkesini peygamberin davetini merkeze alan bir yoruma kavuşturur. Zira onun varsayımına göre peygamberin varlık gerekçesi mesajı sahiplerine ulaştırması ve Allah'tan gelen bu

125 Cüşemî, 'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl, 162.

126 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/281.

127 Cüşemî, 'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl, 162.

128 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 301.

129 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 301.

130 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 302.

131 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 302.

mesajın kabul edilmesini temindir. Bu yüzden peygamberden mesajın kabulünü engelleyecek bütün haslet ve niteliklerden peygamberin masum olması gerekmektedir. Aksi durum mesajın kabulünün önünde engel olacaktır. Bu yüzden peygamberin mesajı gizlemesi, değiştirmesi ihtimalini Mu'tezile ekolü ismet teorisi gereği mümkün görmez.¹³²

İbnu'l-Melâhimî'nin masumiyeti nübüvvetten önceye teşmil etmesi ise muhatapların geçmişe dönük deneyimleri ve kişiye ilişkin geçmişten beslenen kanaatlerinin onların sonraki eğilimlerini belirlediği varsayıma dayanır. Bu yüzden peygamber olacak şahsın peygamberlik öncesi yaşamını da masumiyete dâhil eder.¹³³

Peygamberin bilerek ve kast ederek günah işlemesi konusunda ise ekol içinde bir ihtilaf olduğunu dile getiren İbnu'l-Melâhimî, Ebu Haşim'in bunu mümkün görmesine karşın, Ebu Ali'nin bunu onaylamadığını söyleyerek gelenekte onlara ilişkin bilinen görüşü tekrar ederek onlara ilişkin kanaatleri pekiştirir.¹³⁴

Kâdî Abdulcebbar ise masumiyet ilkesini mucizenin delâletine dayalı olarak tartışan Mu'tezilî âlimlerden biridir.¹³⁵ O, peygamberin günah işlemesinin düşünlenebileceğini, peygamberin üstlendiği risâlet bağlamında tartışır.¹³⁶ Ona göre peygambere dönük bu koruma, onun üstlendiği risâlet görevi sebebiyledir. Onun bu yorumu da genel akım Mu'tezile'nin ismet sıfatından amaçlanan asıl maslahatın dinin korunması mesajın sıhhatinin temini olduğudur.¹³⁷ Buna göre ismet üzerinden muhataplarına güvence verilmek istenmiş görünür. Aynı anlayışın bir gereği olarak Hayyât peygamberin tebliğe ilişkin bir konuda hata yapabilmesini muhtemel görmezken¹³⁸ şer'i ilgilendirmeyen konularda ise peygamberin yanılabilirliğini, kabul eder. Şer'i olmayan konularda peygamberin hata edebileceği bu yüzden yaygın bir kanaat olarak Mu'tezilî ekol içerisinde varsayılmıştır denilebilir.¹³⁹

Sonuç

Hem dinî mesajın kaynağı olan Allah ile hem de söz konusu mesajın hedef kitlesi olan insan ile ilişkisi sebebiyle peygamber, dinde anahtar bir rol üstlenir. Öte yandan dini olarak kendisine itaat edilmesi emredilen peygamber, dindeki bu kilit rolüne ek olarak mesajın kendisinin de bir parçasıdır. Bu durum onu dinin merkezi kavramlarından biri yapar.

132 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 302, 303.

133 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 303.

134 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 304.

135 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/300-301.

136 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/280.

137 Metin Özdemir, "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007), 47-64.

138 Hayyât, *el-Intisar*, 93-95.

139 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/288.

Peygamberin gerekliliğine ilişkin olarak Mu'tezile, Allah'ın kulları ile yaptığı kelif ahdine atıfta bulunur. Buna göre Allah kullarını bu sorumlulukları üstlenecek donanımlarla teçhiz edecek, onlara rehberlik ederek sorumluluklarını bildirecek, onların bu görevlerini nasıl yapabileceklerini bildirecektir. Kendilerine öğretilen bu sorumlulukları yapmadıkları durumlarda karşılaşacakları sonuçları bildirmek de Allah'ın uhdesindedir. Peygamber ise bu sorumlulukları insana iletme görevini üstlenir. İlahi rehberlik ve yol göstericilik olarak ifade edebileceğimiz bu ilahi misyonda peygamber, kendilerine rehberlik yapılan insanlığın bir parçası ve üyesidir. Dolayısıyla da mesajı almaya bizatihi muhtaçtır. Öte yandan kendisine sağlanan imkân ve donanımlarla bu kitle içerisinde öğretici rolü üstlenmiş bir bireydir.

Mu'tezilî teolojide insana yapılan bu ilahi rehberliğin önemi, dinin kendisi kadar önemli görülmüş ve "peygamber göndermek Allah'a vaciptir" denilerek peygamberlik kurumuna dikkat çekilmiştir. Onlar açısından bu teolojik ifadenin anlamı peygamber olmasaydı, din olmazdı ya da mademki din var kaçınılmaz olarak peygamber de olmalıdır anlamı taşır. Mu'tezile'nin bu temel teolojik kabulleri, insanın maslahatı ekseninde yorumlanmıştır.

Peygamberlik kurumunun sınır ve misyonunu adalet ilkesi bağlamında ele alan Mu'tezile, Allah'ın zulüm yapmayacağını ve kulu için en uygun (salah-aslah) olanı yaratacağını varsayar. Bu kabul, Allah'ın kulunu bir fiille yükümlü kıldığı zaman ona imkân sağlaması ve onun önündeki engelleri kaldırmasının gerekliliğini gündeme getirir. Bu yönüyle adalet ilkesi insan sorumluluklarının altyapısını inşa eden bir ilke olmakla birlikte onun bu donanımlardan kaynaklanan sorumluluklarını ihmal etmeyen bir teolojik kabuldür. Bu bağlamda Allah'ın âdil olması; kullarının maslahatına ait olan hükümleri onlara bildirmesini, onlara fayda sağlamasını veya onlardan zararı defetmeye yönelik olmasını gerektirir.

Mu'tezilî teolojik anlayışında sözü edilen maslahat ve zararı, hüsün-kubuh bağlamında ele alarak tartışmıştır. Allah'ın evrende kötülük yaratmayacağı sonucu bir yönüyle adalet ilkesi ile ilişkili bir sonuç cümlesi olarak bu ekolün teolojik anlayışına yansımıştır. Sözü edilen bu maslahatlardan kulların haberdar edilmesi ve söz konusu maslahatlardan insanın faydalandırılması din kurumu ile sağlanır. Dinin insana bildirim sorumluluğunun ise peygambere yüklendiği Mu'tezilî teolojide kabul edilir.

Tüm bunlarla bağlantılı bir biçimde Mu'tezile, teolojik bir ilke olarak peygamberin masum olması gerektiğini savunur, peygamberin ismet sahibi olduğunu bir ilke olarak onaylar. Zira onlara göre masum olmayan bir peygamberin üstlendiği sorumluluğu yerine getirmesi şüphelidir. Bu durumda peygamberin mesaja ekleme ve çıkarmalarda bulunup bulunmadığı hep şüpheli kalacak, peygamber bu yönüyle mesajın iletilmesinde engelleyici bir rol oynayacaktır ki bu da onun üstlendiği sorumlulukla çelişki arz edecektir. Bu, söz konusu ekolün konuya ilişkin

temel yargısı ve büyük cümlesidir. Ekol içerisinde konu bağlamında daha farklı alt cümleler söylenmiş, farklı âlim grupları, değerlendirme farklılıklarını alanda göstermiş olsalar bile, onların bu farklı ifade kalıpları içerisinde, temel teze muhalefet ettiği söylenemez. Onlar peygamberin masum oluşu konusunu ittifak halinde olmalarına karşın, bu masumiyetin sınırları konusunda farklı düşünceler dile getirmiştir. Bu yüzden masumiyet/ismet kavramının sınırları konusunda Mu'tezile içinde tam bir uzlaşının olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bu ekolde genel olarak peygamberler masum görülmeyle beraber, ismetin sadece büyük günahları mı kapsadığı yoksa büyük-küçük tüm günahları mı kapsar algısı âlimler arasında tartışmalıdır. Öte yandan ismetin, peygamberin tebliğ etmekle yükümlü olduğu alanla sınırlı olduğunu varsayan yaklaşımlarla, bunun sınırlarını tüm yaşam alanına yayan yaklaşımların da Mu'tezile içinde olduğu görülmüştür.

Mu'tezile'de genel bir yaklaşım olarak İsmet; beşer olması hasebiyle hataya düşmesi mümkün olan peygamberin, Allah'ın açık yasaklarını ihlal etmekten muhafaza edilerek korunmasını, hata yapması durumunda ise Allah tarafından uyarılması ve bu hatasından peygamberin men edilmesi şeklinde tarif edilebilir. Peygamberlerin yürüttükleri risâlet görevi gereği masum olmaları gerektiği Mu'tezilî ekolde varsayılmış ve teorik olarak bu teolojik tavır bir dini yaklaşım olarak savunulmuştur. Üstelik bu ekolde ismet sıfatı sadece Hz. Muhammed ile sınırlı bir biçimde değil genel bir elçilik (nübüvvet) problemi olarak tartışılmıştır. Bir peygamber olması hasebiyle Hz. Muhammed'in rivayetlerde aktarılan ve günah izlenimi uyandıran tutum ve davranışları da bu temel teori ekseninde ve temel masumiyet kuramı bağlamında yorumlanmıştır.

Teorik olarak peygamberin, günah işlemeyi kast ederek ve bilerek Allah'ın yasaklarına karşı ihtiras göstererek isyan etmesini genel bir bakış açısı olarak onaylamayan Mu'tezilî ekol, hakkında nas olmayan konulara ilişkin ictihadlarında ve yorumlarında peygamberin yanılabilmesi varsayar. Peygamberin daha evla olanı terk ettiği için ilahi uyarıya muhatap oldukları da bir olgu olarak bu ekol içerisinde kabul edilirken; Hz. Peygamber'in hakkında nass olmayan bir konuda içtihat yaptığı ve yanıldığı bu yüzden de vahiyle uyarıldığı ismet kuramı ile bağlantılı olarak bu ekol içerisinde savunulmuştur. Bu bağlamda peygamberin günah izlenimi uyandıran edimlerinin önemli bir bölümünün ise *daha evla olanı terk etmek* olduğu düşünülmüştür.

Kaynakça

- Akçay, Mustafa. "Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 1-33.
- Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 343-360.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci "Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf"*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Ayhan, Bayram. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Peygamberlerin İsmeti*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûl'd-Dîn*. İstanbul: Matb'atu'd- Devliye, 1928.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkîf* çev. Ömer Türker 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüşemî, Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed. *Tahkiku'l-Ükûl Tashihu'l-Usul* thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih. Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vataniye, 2002.
- Cüşemî, Hâkim. *Er Risale Fi Nasihati'l Amme* thk. Cemal Eş-Şâmî. b.y: y.y., 1438.
- Cüşemî, Hâkim. *Risaletu İblis ile'l-İhvânihi Menâhis* thk. Hüseyin Muderrisî. Beyrut: Dâru'l-Muntahabî'l Arabî, 1995.
- Cüşemî, Hâkim. *'Uyûni'l-Mesâ'il Fi'l-'usûl* thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-Ihsân, 2018.
- Çınar, Mahmut. "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet". *Din Eğitimi Araştırma Dergisi* 21 (2011), 95-127.
- Demireşik, Ömer Faruk. *İtab ayetleri ışığında Hz. Peygamber'in dindeki yeri ve ismeti*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Günel, Mehmet Emin. "İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 637-659.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisar* thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evrakuş- Şarkiya, 1993.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi* çev. Halil İbrahim Bulut 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbnu'l-Melâhimî, Rûknüddin Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi. *Kitâbu'l-Fâik Fi Usûl'd-Dîn* nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – İnstitüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386.
- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *el-Muğni*, thk. Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- Kâdî Abdulcebbâr, el- Hâmedânî. *Şerhu'l-usuli'l-hamse* thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996.
- Krasinqi, Valmire Batatina. "Zemahşeri". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2020), 419-457.
- Maraşlı, Bayram. *Beğavî tefsirinde İsmetü'l-Enbiyâ*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öz, Ahmet. "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar". *Marife* 11/3 (2011), 55-76.

- Özdemir, Ahmet. "Fahreddin Râzî'de Peygamberlerin İsmeti Meselesi." *Electronic Turkish Studies* 13/9 (2018), 195-222.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *İsmetu'l-enbiyâ*. Kahire: Mektebetu's-sekafeti'd-diniyye, 1986.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000), 163-188.
- Şahin, Barış. *Tefsir literatürü çerçevesinde peygamberlerin İsmeti-Dâll, Vizr Kelimeleri ve Na'ce meselesi bağlamında*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şahin, Necati. *Peygamberlik ve İsmet sıfatı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şen, Mustaf. "İsmet Sifatının Kur'ân Yorumuna Etkisi (Hz. Dâvûd Örneği)". *Ekev Akademi Dergisi* 77 (2019), 297-322.
- Ünverdi, Mustafa. "Hz. Peygamberin Ayrıcalıklı Yönlerinin Tevarüs Etmesinin İmkânı (İsmet Sıfatı Örneği)". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 373-409.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti". *Dinbilimleri Dergisi* 15/1 (2015), 71-111.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım. *El-Keşşaf*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Kınalızâde Ali Çelebi'nin Risâle fi'l-gasb Adlı Eserinin Tahlili ve Neşri

Analysis and Publication of the Work "Risala fi al-Gasb" By Kinalizadah Ali Chelebi

Orazsahet ORAZOV

Dr. Öğretim Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Asst. Prof., Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Zonguldak, Türkiye
dostluk1991@gmail.com
orcid.org/0000-0003-1942-0120

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 28.03.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 30.05.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume : 9 - Sayı / Issue: 1 - Sayfa / Pages: 169-188

Atıf / Cite as

Orazov, Orazsahet. Kınalızâde Ali Çelebi'nin Risâle fi'l-gasb Adlı Eserinin Tahlili ve Neşri. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 169-188.

Doi: 10.33460/beuifd.1094254

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572), birçok medresede müderrislik yapmış ve merkezî beldelerde kadılık görevlerini ifa etmiş Osmanlı döneminin önde gelen âlimlerindedir. İslâmî ilimlerin farklı alanlarında telif etmiş olduğu eserlerinin neredeyse tamamı günümüze ulaşmış ve önemli kısmı neşredilmiştir. Ayrıca hayatı, eserleri ve ilmi görüşleri hakkında birçok ilmi çalışma yapılmıştır. Bir fıkıh âlimi olarak Kınalızâde'nin eser verdiği alanlardan birisi de fıkıhtır. Fıkıhın tabakât ve furû konularının ele alındığı eserlerinden bir kısmı incelenerek yayımlanmış iken bir kısmı da günümüze ulaşmış olup yazma nüshalar hâlinde kütüphanelerde bulunmaktadır. Kınalızâde'nin eserlerinden birisi ise fıkıhın önemli bahislerinden olan gasp konusunun bazı meselelerini gündeme getirdiği *Risâle fi'l-gasb* adlı risâlesidir. Yaklaşık bir buçuk varaklık Arapça olarak yazılmış küçük hacimli bu risâlenin şimdiye kadar tespit edilebilen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu 708 numarada kayıtlıdır. Risâlede

esasen Bürhâneddîn el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) Hidâye adlı eserinde ele aldığı gasp konusunun tarifi değerlendirmeye tabi tutulurken, gasp konusunun fûrû fikhin diğer konuları arasındaki sıralaması da gündeme getirilmektedir. Buna göre eldeki mevcut nüshaya (nüsha-i yetime) istinaden Kinalizâde'nin yazma hâlindeki risâlesinin neşredilmesinin ilim camiasına katkı sağlayacağı düşünülürken, risâlede dile getirilen konuların incelenerek tahlil edilmesi, Risâle fi'l-gasb çerçevesinde de olsa Kinalizâde'nin fikhî müktesebatı ve konumunun anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Kinalizâde, Kitâbü'l-gasb, Kitâbü'l-me'zûn, Hidâye.

Abstract: Kinalizadah Ali Chelebi (d. 979/1572) is one of the leading scholars of the Ottoman period, who worked as a mudarris in many madrasahs and served as a judge in the central provinces. Almost all of his Works, written by him in various fields of Islamic sciences have survived to this day and a significant part of them have been published. In addition, many scientific studies have been made about his life, works and scientific views. As a fiqh scholar, one of the topics that Kinalizadah wrote about was his research on fiqh. Although some of the works on tabakat and furu in fiqh have been studied and published, some of them have been preserved until today and the manuscript copies are registered in libraries. One of the Works Kinalizadah's, in which he raise some of the issues of "gasb/extortion", which is one of the important topics of fiqh, is his pamphlet called Risala fi al-gasb. The only identifiable copy of this risala, which was written in Arabic, for about one and a half pages (waraq), is registered in the Suleymaniye Library, Suleymaniye Collection number 708. In the risala, the extortion issue that Burhaneddin al-Merginani (d. 593/1197) deals with in his book Hidaya is explained. In addition, the ranking of the subject of extortion among the other subjects of fiqh is also discussed. Accordingly, although to the current copy (copy of sole) at hand, it is believed that Kinalizade's treatise will contribute to bringing it to the scientific community by publishing it. In addition, the consideration of the subjects mentioned in the treatise is important in terms of understanding the fiqh position of Kinalizadah, within the framework of the Risale fi al-gasb.

Keywords: Fiqh, Kinalizadah, Kitab al-gasb, Kitab al-mazun, Hidaya.

Giriş

Kinalizâde Ali Çelebi'nin tam adı Alâüddin Ali b. Kâdî Emrullah b. Kınalı Abdülkâdir el-Hamîdî olup hicri 916 (milâdî 1510) senesinde Isparta'da dünyaya gelmiştir. Hicrî 979 (milâdî 1572) senesinde vefat etmiş olan Kinalizâde, İstanbul yolu üzerinde bulunan Seyyid Celâlî Türbesi civarında Nâzır mezarlığına defnedilmiştir. Kaynaklarda kendisi için 'el-İspartâvî' nisbesi yanında, "Kinalizâde, Hinnâvizâde, Hinnâlîzâde, Hinnâîzâde" lakaplarının kullanıldığı görülmektedir.¹

1 Kinalizâde Ali Çelebi b. Emrullah, *Risâle fi'l-gasb* (Süleymaniye Koleksiyonu nr. 708), vr. 86*; Nev'izâde Atâyi, *Hadâ'iku'l-hadâik fi tekmileti's-Şakâ'ik/Nev'izâde Atâyi'nin Şakâ'ik Zeyli* (haz. Suat Donuk, 2 cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2017), 1/598 vd.; Kinalizâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye* (thk. Muhy Hilâl es-Serhân, Bağdat: Dîvânü'l-vakfi's-sünnî, 1426/2005), 1/10-11; Ayşe Sıdika Oktay, "Kinalizâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî isimli Eseri", *Divan* (İlmi Araştırmalar, 7/12, 2001/1), 186-187; Orazsahet Orazov, "Hanefî Fıkıh Edebiyatının Tasnifi:

Birçok medresede müderrislik yapmış ve dönemin önemli beldelerinde kadılık vazifesinde bulunmuş olan Kınalızâde, farklı ilim dallarında onlarca eser kaleme almış velut âlimlerdendir. Kınalızâde'nin ayrıcalıklı ilmi vasıflarından birisi de fikhçiliği ve fikh alanında telif etmiş olduğu eserleridir. Fikhî eserlerinden *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, *Tabakâtü'l-fukahâ*, *Risâle fi beyâni'l-istilâhâtü'l-mütedâvilât fi kütübü'l-fikh* adlı tabakât alanındaki üç eseri günümüz çalışmalarına konu edilerek yayımlanmıştır.² Kendisinin vakıfla ilgili iki önemli konuyu ele alan *Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl* adlı eserinin "İstibdâl" bahsi bir yüksek lisans tezinde ele alınarak tahkikli neşri yayımlanmış,³ aynı eserin "İsti'câr" bahsinin neşri hakkında ise çalışma yapıldığı tespit edilememiştir.

Kınalızâde'nin fikhî konularla ilgili yazma halinde olup da günümüze ulaşan birkaç eseri daha vardır. Bu eserleri daha yayımlanmamış olup bazısının neşri ve tahlili ile ilgili çalışmalar devam etmektedir. Söz konusu eserler şunlardır: *et-Ta'likât ale'l-İnâye fi şerhi'l-Hidâye*, *Risâle fi mes'ele min mesâilü'l-vakf*,⁴ *Risâle fi'l-vakf*, *Risâle fi'l-gasb*, *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer*.⁵ Bunlardan başka kendisine *Ta'lika ala'l-eşbâh ve'n-nezâir li'bni Nüceym* adıyla bir eser daha nispet edilmekte olup, bu eserin kaynaklarda zikri geçse de⁶ günümüze ulaşip ulaşmadığı tespit edilememiştir.

Kınalızâde'nin yukarıda ismi geçen ve bu çalışmanın konusunu oluşturan *Risâle fi'l-gasb* adlı eseri, füru fikhin önemli konularından olan "gasp" mevzuu hakkında kaleme alınmıştır. Risâlede Burhânüddîn el-Mergînânî'nin *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedâ* adlı eserindeki "Kitâbü'l-gasb" bahsinin başında yer alan gasp konusunun tarifi hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yazma halindeki küçük hacimli eserde gasp konusunun yanında kısmen de olsa "Kitâbü'l-me'zûn" konusu hakkında bilgi verilmektedir. Öneme binaen Kınalızâde'nin *Risâle fi'l-gasb*'i bu çalışmada özellikleri belirtilerek tahlili yapılmaya çalışılırken, eserin neşri de yayımlanacaktır. Böylece Kınalızâde'nin bu

Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Risâle fi beyâni'l-istilâhâtü'l-mütedâvilât fi kütübü'l-fikh* Adlı Risâlesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (Konya, sy. 37, 2021), 368-370. Ayrıca Kınalızâde'nin yazma eserlerinden birisinde iki yerde kendisi için "Hayâlîzâde" (خيالي زاده) tabiri geçmektedir. Bk. Kınalızâde, *Risâle fi beyâni'l-istilâhâtü'l-mütedâvilât fi kütübü'l-fikh* (Erişim: 11.07.2018 <http://pucl.princeton.edu/objects/0v8380633>), vr. 64^a-65^a.

2 Kınalızâde'nin tabakât alanındaki eserlerinin değerlendirmesi için bk. Orazov, "Kınalızâde'nin *Risâle fi beyâni'l-istilâhâtü'l-mütedâvilât* Adlı Risâlesi", 373-379; Orhan Ençakar, "Kınalızâde Ali Efendî'nin (ö. 979/1572) *Tabakâtü'l-mesâil* Adlı Risâlesinin Tahkik ve Tahlili", *İslam Araştırmaları Dergisi* (47 (2022), 94-98, 143; Nazım Büyükbâş, "Hanefî Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâde'nin *Tabakâtu'l-Hanefiyye*'sinin Yeri", *Bilimname Düşünce Platformu* (2015/1), 247 vd.

3 Bk. Yasin Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 22-26, 63-112.

4 Bu eserin Kınalızâde'ye aidiyeti tartışmalıdır.

5 Bu eser "Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Hâşiye alâ Dürer ve'l-Gürer* Adlı Eserinin Tahlili ve Tahkiki" adı ile Zonguldak İlahiyat Fakültesinde bir Yüksek Lisans tezi olarak çalışılmaktadır.

6 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (thk. Muhammed Şerefeddin Yaltkaya, 2 cilt, İstanbul: Dâru İhyâi't-Türâi'l-Arabi, t.s.), 1/99; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/50; Necmeddin Azak, "Kavâ'id-i Fikhiyyede Bir Literatür İncelemesi: İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir'i ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşri Dergisi*, (3/2 (Aralık/December 2020), 579.

risâlesinde gaspla ilgili *Hidâye*'de geçen tarif hakkında ortaya koymaya çalıştığı değerlendirilmeleri gündeme getirilirken, söz konusu risâlesi bağlamında kısmen de olsa kendisinin fikhî yönünün anlaşılması, fikhî konulara olan yaklaşımı görülecektir.

1. *Risâle fi'l-gasb*'ın Tahlili

1.1. *Risâle*'nin Özellikleri ve Kaynakları

Kınalızâde'nin *Risâle fi'l-gasb* adlı eseri yazma halinde olup, bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 708 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Hatimesine ferağ kaydı düşülmemiş ve müstensihnin ismi de kaydedilmemiş olan söz konusu nüsha, şu ana kadar tespit edilebilen tek nüsha (nüsha-i yetime/ünik nüsha) olma özelliğini korurken,⁷ bu risâlenin başka nüshalarının bulunma ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Ancak araştırmalarımıza göre her ne kadar Türkiye'deki bazı Kütüphanelerde *Risâle fi'l-gasp*,⁸ *Mesâilü'l-gasb*⁹ şeklinde benzer isimle kayıtlı bazı yazma eserler bulunuyorsa da Kınalızâde'nin *gasp* konusundaki risâlesinden farklıdır.¹⁰

Risâle'nin Kınalızâde'ye aidiyeti hakkında bir tartışma yoktur. Nitekim mezkûr risâle kimi çalışmalarda "*Risâle fi'l-gasb*" adı ile kendisine nispet edilmişken,¹¹ Kınalızâde'nin adı risâlenin metninde zikredilmemekle beraber, müstensih tarafından eserin başlığı olarak "Bu *Risâle* Hınalızâde Ali Çelebi'ye -Rahimehullâhi Teâlâ- aittir" kaydı düşülmüştür.¹² Ayrıca eserin aidiyeti hususunu destekleme cihetinden risâlenin metnindeki dilsel incelik ve kimi meselelerdeki eleştirel

7 Menderes Velioğlu, "Süleymaniye Kütüphanesi'nde 'Kınalızâde' Yazmaları; Bir Kaynak Tarama Denemesi", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta, 2012), 110. Velioğlu Kınalızâde'nin risâlesi ile ilgili şöyle değerlendirmede bulunmaktadır: "Bugüne kadar Türkiye kütüphanelerinde var olmadığı düşünülen *Risâle fi'l-gasb*", yapmış olduğumuz taramada Süleymaniye Koleksiyonu 708 numaralı eser içerisinde bulunmuştur. 144 risâleden müteşekkil eserin 33. risâlesi olan tek varaklık (?) eser, tarih ihtiva etmemekle beraber yazı ve kâğıt özellikleri bakımından oldukça eski olduğu söylenebilir". Kınalızâde'nin *Risâle fi'l-gasb*'inin diğer nüshalarının tespiti bağlamında Süleymaniye Kütüphanesi katalog taraması ve genel internet taramalarından başka, Merkezi (ISAM) Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı, Milli Kütüphane Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (www.yazmalar.gov.tr), el-Mektebetü's-Şâmile <https://al-maktaba.org> gibi kaynaklardan yapılan taramalarda da eserin kayıtlı bulunduğu nüsha/lar hakkında bir bilgiye rastlanamamıştır.

8 Bk. Milli Kütüphane-Ankara, Ankara Ađnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, nr: 06 Hk 1783/11. Bu risâlenin başlangıç cümleleri (vr. 183^b) şöyledir: "كتاب الغصب قال الشيخ الاكمل إيراد الغصب بعد الإذن في التجارة إلى قوله إلا أنه قدم... الإذن في التجارة...".

9 Bk. Milli Kütüphane-Ankara, Tokat İl Halk Kütüphanesi, nr: 60 Hk 42/2. *Mesâil fi'l-gasb*'in dili Türkçe olup başlangıç cümleleri (vr. 26^b) şöyledir: "غضب لغتده بر شيء على سبيل التغلب المنعه دیرلر، أما شرع شريفده يد مبطله ايله يد... محقه ي ازاله در".

10 Kınalızâde'nin *Risâle fi'l-gasb*'i "كتاب الهداية: «كتاب الغصب»". إيراد هذا الكتاب عقيب كتاب المأذون" (vr. 86^b) ile başlanmaktadır.

11 Carl Brockelmann, *GAL*, (Leiden, 2 cilt, 1943-1949) 2/ 552; Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı", 208; Çetintürk, "İspartalı Bir Eğitimci: Kınalızâde Ali Efendi ve Hayatı", 4.

12 Kınalızâde, *Risâle fi'l-gasb*, vr. 86^a. İbarenin Arapçası şöyledir: "هذه رسالة لحنالي زاده علي چلبی رحمة الله تعالى".

yaklaşım dikkate alındığında bunların, reddiyeci¹³ ve dilci âlim¹⁴ olma özelliğine sahip Kınalızâde'nin ilmi karakterine uygun düştüğünü söylemek mümkündür.

Kırk altı satırlık ve yaklaşık bir buçuk varaklık küçük hacimli risâlede, gasp konusu ile ilgili Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmâm Muhammed ve İmâm Şâfiî'nin görüşlerine yer verilmektedir. *Risâle*'nin müracaat ettiği kaynaklar olarak şunları belirtmek mümkündür: Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî'nin (ö. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ'sı*, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâiu's-sanâi'i*, Merginânî'nin *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî'si*, Burhânüşşerîa Mahmud b. Ahmed'in (VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl) *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilil-Hidâye'si*, Ebû Muhammed Osmân b. Ali ez-Zeylaî'nin (ö. 743/1343) *Tebyinü'l-ħaġâik şerh Kenzi'd-dekâik'i*.

Kınalızâde'nin risâlede "Şârih Ekmeleddîn" (vr. 86^b) şeklinde ifade ettiği kişi ise *el-İnâye fi şerhi'l-Hidâye* adlı eserin müellifi Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî olmalıdır (ö. 786/1384). Kendisi Bâbertî'nin mezkûr eseri üzerine reddiye nitelikli bir ta'lik çalışması da yapmıştır.¹⁵ Kınalızâde bunlardan başka ismini zikretmeden "el-Fâzîlü'l-Mütesaddî li *Şerhi'l-Vikâye*", "el-Fâzîlü'l-mezkûr", "el-Mevle'l-Fâzîlü'l-Ferîd fi'r-rivâye ve'd-dirâye Mevlâna'ş-Şârihü'l-Cedîd li'l-Vikâye" ve "el-Fâzîlü'ş-Şârihü'l-Mezkûr fi şerhihi" tabirleriyle görüşünü sıkça aktardığı bir âlimden daha söz etmektedir. Araştırmalarımıza göre bu zat Osmanlı Şeyhulislâm'ı Kemalpaşazâde'dir (ö. 940/1534). Nitekim Kınalızâde *Tabakâtü'l-Hanefiyye* adlı eserinde Ebu Hanife'den başlayıp 276 kadar Hanefi fakihin biyografisine yer verirken, yukarıdaki nitelemelere benzer şekilde en son Kemalpaşazâde'den "المولى الفاضل مفتي الثقلين أحمد بن سليمان الشهير بابن ... وكان وحيد دهره وفريد عصره كمال باشا" ibaresiyle bahsetmektedir.¹⁶ Buna göre Kınalızâde'nin *Risâle fi'l-gasb* ile *Tabakâtü'l-Hanefiyye* adlı eserlerinde yer verdiği "el-Mevle'l-Fâzîlü'l-Ferîd" tabirleri uyuşmaktadır. Kemalpaşazâde'nin vefat tarihi dikkate alındığında (hicrî 940), metinde geçen "Şârihü'l-cedîd li'l-Vikâye/Vikâye'nin yeni şârihi" sözünden hareketle, *Vikâye* üzerine şerh yazanların, hicri 779'da vefat eden Kınalızâde bakımından en yakın dönem şârihlerinden olduğu da ortadadır. Ayrıca Kınalızâde'nin *Risâle fi'l-gasb*'ta yer verdiği "لا بد من هذا في غير باب التجارة" ve "من له الإذن" ibareleri, Kemalpaşazâde'nin *Vikâye* üzerine yazmış olduğu reddiye nitelikli bir şerhinden alıntılıdığı görülmektedir.¹⁷

13 Eserleri incelendiğinde Kınalızâde'nin eleştirel bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kendisinin *et-Ta'likât ale'l-İnâye fi şerhi'l-Hidâye* adlı eseri, Bâbertî'nin *Hidâye* üzerine yazmış olduğu *el-İnâye* adlı şerhi üzerine telif etmiş olduğu reddiye nitelikli eseridir. Ayrıca Kınalızâde'nin *Risâle fi'l-vakf* adlı eseri, kendisine yanlışlıkla nispet edildiğini düşündüğümüz *Risâle fi mes'ele min mesâilil-vakf'a* cevap niteliğinde kaleme alınan bir risaledir.

14 Türk, Arap ve Fars dillerinde eserler kaleme alan Kınalızâde, Arap dili konusunda *Hâşiye şerhu'l-Kâfiye li'l-mevlâ Abdurrahman el-Câmî* gibi müstakil bir eser telif etmişken, *Hâşiye alâ Dürer ve Güre'r*'in başındaki "Kitap/الكتاب" kelimesinin lûgat ve istilâh manasını o kadar uzun açıklamıştır ki, üzerine makale çalışması yapılacak kadar ayrıntıya girmiştir. (bk. Kınalızâde, *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Güre'r*, (İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, nr. 34 Fe 705), vr. 1^b-7^a).

15 Kınalızâde, *et-Ta'likât ale'l-İnâye fi şerhi'l-Hidâye* (Süleymaniye, Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, nr. 556), 1^b-156^a.

16 Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 3/83.

17 Bk. Kemalpaşazâde, *el-İslâh ve'l-İzâh*, (Erişim: 31.01.2022, <https://ia801308.us.archive.org/9/items/m015108/>)

1.2. Risâlenin İçeriği ve Tahlili

Kınalızâde'nin risâlesi içerik olarak, Merginânî'nin *Hidâye* adlı eserinde ele aldığı gasp konusunun tarifi ve bu bağlamda oluşan görüşler çerçevesinde oluşmaktadır. Buna göre risâlenin ismini içeriğini yansıtmaması bakımından *Risâle fi ta'rîfî'l-gasb* şeklinde adlandırmak da mümkündür. Gaspla ilgili ele aldığı meseleler hakkında yer yer kendi tercihini de yansıtan Kınalızâde, risâlesinin hatimesinde bu konuyu ele alması bağlamında şu ifadelerle yer vermektedir: "Bunlar bu fakir, günahı çok, kusurlu kulun, günlerin en kısalarından olan bir günün az bir vaktinde konu bağlamında zihnine gelen şeylerdir. Şayet yetkin feraset sahibi kimselerin sözleri arasında kabul görürse, bu benim için en izzetli ve yüksek bir meramım olmuş olur".¹⁸ Aşağıda Kınalızâde'nin risâledeki ele aldığı konuların değerlendirmesi yapılırken görüleceği üzere, kendisinin bu cümlelerinden gaspla ilgili ortaya koymaya çalıştığı hususların ilimde yetkin kişilere katkı sağlamak amacını taşıdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, bir gün bile etmeyen, günün sadece birkaç saatinde risâlesini yazıp tamamlandığını ifade ettiği cümlesinden, kendisinin yetkin ve vüsat sahibi bir âlim olduğu anlaşılmış olmaktadır.

1.2.1. "Kitâbü'l-gasb"ın "Kitâbü'l-me'zûn"dan Sonra Zikredilmesi Meselesi

Kınalızâde risâlesine, Merginânî'nin *Hidâye*'de ele aldığı "Kitâbü'l-gasb" bahsini "Kitâbü'l-me'zûn" bahsinden sonra getirmesinin daha uygun olduğunu belirterek başlamıştır.¹⁹ Bazı âlimlerin²⁰ ise bu konuyu "Kitâbü'r-rehin"den sonra ele aldıklarını, fakat bunun yerine *Hidâye*'deki tertibin iyi olduğunu söylemiştir. "Kitâbü'l-gasb"ı "Kitâbü'r-rehin"den sonra getirmelerinin sebebi olarak onların: "Rehin ve gasp konusunun her ikisi de bir malı alıkoyma (hapsetme) demektir. Ancak "rehin" bir malı meşru ölçüler içerisinde, "gasb" ise meşru olmayan bir şekilde alıkoymaktır" diye gerekçelendirdiklerini belirtmiştir.²¹ Buna göre bu görüşte olan âlimlerin gasp konusunun rehin konusundan sonra getirilmesinin iki gerekçesi olduğunu, yani her ikisinin de bir malı hapsetmek hususunda ortak olmaları ve iki konunun kendi içerisindeki sıralamasında, rehinin meşru bir tasarruf, gaspın ise gayri meşru bir tasarruf olması ile izah ettiklerini söylemiştir. Bundan sonra Kınalızâde, *Hidâye*'deki tarif çerçevesinde belirttiği görüşlere

m015108.pdf), vr. 210°. Kınalızâde'nin risâlesinde tabir ettiği "el-Efâzîlül-Mütesaddî/karşı koyan fazilet sahibi" nitelemesinden, Kemalpaşazâde'nin *Vikâye*'ye yazdığı reddiyesine gönderme yaptığını, methedici vasıflardan ise, ilmi yetkinliğine dikkat çektiğini anlamak mümkündür.

18 Kınalızâde, *Risâle fi'l-gasb*, vr. 87°.

19 Gasp hakkında risâle yazan Bayramzâde Efendi de benzer şekilde fakat farklı bir ifade ile "Kitâbü'l-gasb"ın, meşru olan ticari işlerde başkasında var olan engeli ortadan kaldırmak (fekkü'l-hacr) veya izin vermek anlamındaki "Kitâbü'l-me'zûn"dan sonra ele alınmasının daha uygun olduğunu belirtmiştir. Bayramzâde, *Risâle fi'l-gasb*, vr. 183°. Bayramzâde Efendi bu ifadeleri Sa'dî Çelebi'den aktarmıştır. Bk. Kınalızâde, *et-Ta'likât ale'l-Inâye fi serhi'l-Hidâye*, vr. 46°.

20 Kınalızâde bu âlimlerin kim olduğunu belirtmemiştir.

21 Kınalızâde, *Risâle fi'l-gasb*, vr. 86°

geçmeden önce, sözünü ettiği gasp konusunun me'zûn konusundan sonra getirilmesinin evla olması hususunu "el-evvel, es-sâni, es-sâlis" diyerek üç maddede özetlemeye çalışmaktadır.

Birincisi: Kınalızâde "Me'zûn" ve "Gasb" konularının ikisinin de ticaret muamelesi olduklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda o, sadece iki konunun içerik olarak sıralanması değil, me'zûn konusunun tarifi ile ilgili bazı değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Kınalızâde "me'zûn" konusunda Kemalpaşazâde'nin tercih ettiği "Ticari konularda engelin ortadan kalkması/التجارة في الحجر في الفك" şeklindeki tarifi hem *Hidâye* hem de *Vikâye*'de geçen mutlak mânada, yani her konuda "Engelin ortadan kalkması" şeklindeki tariften²² daha evla olduğunu söylemiştir. Kemalpaşazâde'nin bu tarif ile ilgili değerlendirmesinde zımnen *Vikâye* müellifini eleştirmiş olduğunu, fakat *Hidâye* müellifi hakkında bir ifade kullanmadığını belirtmiştir. Böylece kendisi, *Hidâye*'deki "me'zûn" bahsinin "fekkü'l-hacr ve iskâtü'l-hakk" şeklinde mutlak olarak tarif edilmesinin pek yerinde olmadığını dikkat çekmektedir.

Bunlardan başka Kınalızâde, me'zûn konusu bağlamında, nasıl ki kendisine izin verilen kişinin bir emtiayı satması geçerli ise borçlanmasının da geçerli olduğunu, gaspta da gasp edilen maldan dolayı borçlanmanın geçerli olduğunu, bu nedenle de gasp konusunun ticaret bahislerinin (من أنواع التجارة) bir nevi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca "Gasp konusunun me'zûn konusundan sonra zikredilmesi, cins (bir isimden) sonra nev' olan (ismin) zikredilmesi mesabesinde" olduğu belirtilmiş, peşinden de iki konunun arasındaki sıralamaya dikkat çekerek: "Kitâbü'l-me'zûnu'un, Kitâbü'l-gasb'tan önce zikredilmesi evladır. Çünkü birisinde şeriatın izni söz konusudur. Gaspta ise yasak ve engel söz konusudur" demiş ve böylece me'zûn konusunun gasp konusundan önce gelmesine açıklık getirmiştir.

İkincisi: Me'zûn konusu ile gasp konusunun benzeşmesi, mütecânis olması hususudur. Kınalızâde gerek me'zûn kimsenin gerekse gâsıp kişinin, malda mal sahibinin tasarrufta bulunmasına benzer şekilde tasarrufta bulunma imkânı elde etmiş olmalarına rağmen, bunlardan hiçbirisinin ellerinde bulunduğu sürece malın aynına (rakabe) sahip olmayacaklarını söylemiş ve bu açıdan ikisinin benzeştiğini (mütecânis) belirtmiştir. Buna göre kendi ifadesiyle belirtmek gerekirse: "Me'zûn ve gasp konularının birbirlerinin ardından getirilmeleri uygun olmaktadır. Bununla birlikte gözetilen sıralamayı ise "Kitâbü'l-me'zûn"un "Kitâbü'l-gasb"tan önce zikredilmesi ... gasp hakkında yasağın varit olmasıdır" diyerek izah etmiştir.²³

22 "Me'zûn"un *Hidâye* ve *Vikâye*'deki tarifi: "فك الحجر واسقاط الحق" şeklinde geçmektedir. Bk. Burhânüddin Ali b. Ebî Bekir el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1990), 4/325; Sadruşşeria Ubeydullah b. Mesud, *Şerhu'l-Vikâye ve meahu Müntehe'n-nükâye alâ Şerhi'l-Vikâye*, (thk. ve Müntehe'n-nükâye müellifi Salah Muhammed Ebu'l-Hâc, Ürdün: el-Verâk Yayınları, 2006), 5/35.

23 Kınalızâde, *Risâle fi'l-gasb*, vr. 86^b.

Üçüncüsü: Kınalızâde me'zûn konusunun gasp konusundan önce gelmesi ile ilgili son değerlendirmeyi yaparken: "Her ne kadar bu konuyu araştıranlar için zahir olmasa da noksan bir kimsenin zihnine doğmuştur" diyerek kendisini kastetmiştir.²⁴ Kınalızâde şöyle demektedir: "Me'zûn sonucu meydana gelen iş, izinli bir iştir; gasp sonucu meydana gelen iş, izinsiz bir iştir. Dolayısıyla bu ikisi anlamca birbirine zıt (mütekabil) olma özelliğine sahiptir. Mütekabil olan iki şeyin ise birbirlerine ardışık getirilmeleri uygun düşmektedir. Ancak birincisinin (me'zûn'un) öncelikli olması evladır. Çünkü 'Varlığı (meşru) olan, olmayandan evladır".²⁵

Netice itibarıyla Kınalızâde'ye göre "Kitâbü'l-gasb" konusunun "Kitâbü'l-me'zûn" konusundan sonra getirilmesinin üç nedeni olup şunlardır: Her iki tasarrufun da ticaret konularından olup, cins-nev' konumunda olmaları; malın aynına/rakabesine sahip olunamaması nedeniyle birbirlerine benzemeleri; birisinin meşru, diğerinin gayri meşru olması nedeniyle aralarında mütekabiliyetin söz konusu olmasıdır.²⁶

1.2.2. "Gasp" Konusunun Tarifi Çerçevesinde Oluşan Görüşlerin Tahlili

Merginâni *Hidâye* adlı eserinde gasp konusu ile ilgili "Kitâbü'l-gasb" başlığını attıktan sonra ilk olarak gaspın lügat ve istilâh anlamlarını vererek konuya giriş yapmıştır. Kınalızâde de risâlesinde, gaspın *Hidâye*'deki lügat ve istilâh manaları çerçevesinde mülâhazalar yaparak bazı hususları izah etmeye çalışmış, bazı noksan olarak gördüğü hususları dile getirmiş ve bu bağlamda kimi fakihlerin görüşlerine yer vermiştir. *Hidâye*'de gaspla ilgili şöyle denilmektedir: "Dilciler arasındaki kullanıma göre gaspın lügat anlamı, 'Zorla başkasından bir şeyi almaktan ibarettir./ الغصب في اللغة: عبارة عن أخذ الشيء من الغير على سبيل التغلب. 'Şer'î istilâhta ise şöyledir: "Kıymet ifade eden bir malı sahibinin zilyetliğini giderecek şekilde izni olmaksızın almaktır/أخذ وفي الشريعة: أخذ مال متقوم محترم، بغير إذن المالك على وجه يزيل يده".²⁷

Kınalızâde ilk olarak Merginâni'nin "Gasp, lügatte/الغصب في اللغة" dedikten sonra, "gasb" kelimesinin kullanımı ve vezni ile ilgili cümle içerisindeki örneğini

²⁴ Kınalızâde, *Risâle fî'l-gasb*, vr. 86^a.

²⁵ Kınalızâde, *Risâle fî'l-gasb*, vr. 86^a. Bu bir kural olup metindeki Arapçası şöyledir: "الوجود أشرف من العدم".

²⁶ Kınalızâde'nin Kitâbü'l-me'zûn veya Kitâbü'r-rehin'den sonra Kitâbü'l-gasb konusunun yer alması ile ilgili tartışması, fûrû fıkıh eserlerinde sıralanan konu başlıklarının ulema tarafından titizlikle ele alınmış olduklarının anlaşılması bakımından önemlidir. Benzer tartışma fûrû fıkıh başlıklarından başkaları için de söz konusudur. Örneğin İbn Âbidin (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr*ında temizlik, namaz, zekât, oruç ve hac bahislerinden sonra nikâh bahsinin getirirken, 'nikâhın bir yönden muamelât, diğer yönden ise ibadet' niteliğine sahip olması ile gerekçelendiği görülmektedir. (Bk. İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr alâ Dürrî'l-muhtâr şerh Tenvîri'l-envâr* (thk. Âdil Ahmed Abulmevcud, Ali Muhammed Muavvad, Riyâd: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003), 4/57). Hâsılı Kınalızâde'nin mezkûr yaklaşımından yola çıkarak Kitâbü'n-nikâh–Kitâbü't-talâk; Kitâbü'l-me'zûn–Kitâbü'l-gasb; Kitâbü'l-müzarâa–Kitâbü'l-müsâkât, (teminat ve tevsikât akideleri olmaları bakımından) Kitâbü'l-kefâle–Kitâbü'l-havâle–Kitâbü'r-rehin gibi kapsadığı mesâil ve hüküm bakımından benzerlik veya biri diğerinin devamı niteliğini taşıyan konuların sıralanının tedris ve telif bakımından gözetilmesinin önemli olduğu anlaşılmaktadır.

²⁷ Merginâni, *Hidâye* 4/335.

zikretmediğini belirtmiş, daha doğrusu dilcilerin cümle içerisindeki kullandıkları kalıplar içerisinde getirerek izah etmesinin daha güzel olacağını söylemiştir.²⁸ Âdet olarak *Bidâyetü'l-mübtedî* üzerine yapılan *Hidâye* gibi şerh mahiyetli eserlerde bu hususun dile getirildiğini ifade etmiştir. Burada Mergînânî'nin yer vermediği ve Kınalızâde'nin dikkat çekmeye çalıştığı hususu "gasb" kelimesinin şu şekilde kullanımı ile ilgili örnek üzerinden anlatmak mümkündür: "غصبتة منه: يقال: غصبتة عليه بمعنى، قال تعالى: (يأخذ كل سفينة غصبا) أي ظلما، ويستعمل في كل للاستعمال فيه بين أهل اللغة"²⁹ Ayrıca Kınalızâde "شئى، يقال: غصبت ولده وزوجته" tabiri hakkında zımnen de olsa Merginânî'ye bir göndermede bulunarak "Bu onun adına hoşgörü ile karşılanacak bir durumdur/هذا نوع سماحة منه" demiştir.³⁰ Aynı ibareyi *Hidâye* üzerine şerh yazan Ekmeleddîn Babertî'nin de kaydettiğini ifade etmiş olup,³¹ burada ise Bâbertî'ye bir gönderme yapmıştır.

Bundan sonra Kınalızâde *Hidâye*'deki tarifte geçen "أخذ مال"، "بغير إذن المالك"، "على وجه يزيل يده" ve "غصبتة عليه" sözlerini sırasıyla getirerek bazı açıklamalar yapmaktadır. Nitekim Kınalızâde gâsıbın aldığı şeyle ilgili olarak tarifte yer alan "malı almaktır/أخذ مال" tabiri ile sarhoş edici içki/hamr, meyte/leş ve kan gibi şeylerin İslam'a göre kıymet ifade eden mütekavvim bir mal olmaması nedeniyle Müslüman bir kimseden gasp edilmesinden dolayı geri verilmesi veya tazmin edilmesinin söz konusu olmadığını belirtmiştir. Ancak Hanefilere göre zimmet ehli birisinin hamrı gasp edildiği zaman tazmin edilmesinin gerektiğini ifade etmiştir. Buradaki tazmin şekli hamrın verilmesi değil, kıymetinin ödenmesi şeklinde olmaktadır.

Tarifteki "بغير إذن المالك" kısmı hakkında ise şunları söylemektedir: "Merginânî'nin 'Sahibinin izni olmaksızın/بغير إذن المالك' sözü ile (izinsiz olarak) müdî'den alınan mal tarifi dışında kalmaktadır.³² *Vikâye*'nin yeni şârihi (Kemalpaşazâde) 'المالك' kelimesini 'من له الإذن/izin yetkisi olan' ibaresi ile değiştirerek ne güzel yapmıştır. Çünkü gaspla alınan mal (bağlayıcı olmayan)

28 Nitekim Kınalızâde'nin *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-gürer* adlı eserinin başında geçen "Kitap" (الكتاب) kelimesinin lügat ve istilâh manasını dilsel açıdan değerlendirerek uzun uzadıya açıklaması, bu hususa önem verdiğini göstermektedir. Bk. Kınalızâde, *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer*, vr. 1^b-7^a.

29 Bk. Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *Kitabü'l-ihitiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 2007, 5 cilt), 3/73.

30 Kınalızâde, *Risâle fi'l-gasb*, vr. 86^b.

31 Bk. Bâbertî, *Kitâbü'l-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, (Erişim: 7.2.2022 <https://al-maktaba.org/book/9403/4320#p1> Dârü'l-fikir, t.s., 10 cilt), 9/316-317.

32 Metinde geçen "المودع" kelimesi, yazma nüshada harekesiz yazıldığından hem "müdi" (saklatan, malını emanet bırakan mal sahibi yani müstevidi) hem de "müda" (saklayıcı, malın muhafazasını üzerine alan yani vedî veya müstevda) anlamına gelecek şekilde okumak mümkündür. Bu bahis vedîa akdi ile ilgili bir konudur. Yani, 'bir şahsın, kendi malını muhafaza etmesi için başka birisine bırakması' anlamına gelen vedîa akdinin konusu olup, müdi (mal sahibi), malın muhafazasını üzerine alan müda'dan malını koruması için yardım talep etmesi, yardım talep edilen müda'n da fedakârlık edip beççiliği kabul etmesi demektir. (bk. Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2. Baskı, 2019), 213. Buna göre vedîa akdi yapıldıktan sonra müda'n, müdi'den izin olmaksızın aldığı mal gasp olarak değerlendirilmemektedir. Hatta tersinden "vedîanın müda'n ilinden gasp yoluyla alınması veya müsadere edilmesi meşru bir özur sayılmaktadır". Özetle vedîa, iki taraf için de bağlayıcı olmayan (gayri lâzım) akitlerden olup, müdi malı dilediği zaman geri isteyebilmekte, müda da geri vermekle yükümlü olmakta olup, akit yapıldıktan sonra aldığı mal gasp olarak görülmemektedir. Bk. Mustafa Yıldırım, "Vedîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/598.

gayr-i lâzım bir mülkiyet olup,³³ tazmin edilmesi icap etmektedir”.³⁴ Aslında Kemalpaşazâde “من له الإذن” demekle *Hidâye*’de geçen “بغير إذن المالك” ibaresindeki kelimeye değil de üzerine şerh yazdığı *Vikâye*’de yer alan benzer anlamlı bir tabir olan “بلا إذن مالكة” ibaresine değişiklik getirmiştir.³⁵ İbareyi böyle kullanmakla da hem mal sahibi hem de mal üzerinde izin/yetki sahibi olan kişi manasına gelecek şekilde anlamın daha şümulü olmasını sağlamış olmakta, böylece tarif daha kuşatıcı hâle gelmektedir.

Kınalızâde risâlesinde gaspla ilgili *Hidâye*’de geçen tariften başka iki tarife daha yer vermektedir ki bunlardan birisi Semerkandî’nin *Tühfe*’sinde geçen “عن المال هو إزالة يد المالك أو صاحب اليد/” ibaresidir.³⁶ Kınalızâde bu tarifte geçen “sâhibü’l-yed/zilyed” sözünü getirmekle, özellikle lüzum ifade eden vakıf mallarının telef edilmekle tazmininin kaçınılmaz olduğunu söylemiş, hatta vakıf mallarındaki böyle bir telefin Semerkandî’nin tarifi bağlamında gerçek bir gasp olduğunu belirtmiştir. Kınalızâde’nin *Hidâye*’de geçen tariften daha îcâz ve daha güzel olarak nitelediği diğer ibare ise “من يد المالك بلا إذنه” şeklinde naklettiği kısmi tariftir. Bu tarife göre *Hidâye*’de geçen “يزيل يده” ibaresine gerek kalmadığını belirtmektedir. Ancak Kınalızâde sözünü ettiği tarifi kim tarafından yapıldığını belirtmemektedir. Araştırdığımız kadarıyla bu tarif Molla Hüsrev (ö. 885/1480) tarafından yapılmıştır. Molla Hüsrev’in eserinde geçtiğine göre tarif tam olarak şöyledir: “Gasp, kıymet ifade eden bir malı izni olmaksızın sahibinin elinden almaktır/إذنه/من يد مالكة بلا إذنه/”³⁷ Ancak Kınalızâde, Molla Hüsrev’in bu tarifinin “ممن له اليد بلا إذنه” şeklinde yapılmasının daha iyi olacağını söylemiştir.

Kınalızâde *Hidâye*’deki tarifi son kısmı olan “Sahibinin zilyedliğini gidermek üzere/على وجه يزيل يده/” ibaresi hakkında ise mezhep imamlarının konu hakkındaki görüşlerini belirttikten sonra bazı mülahazalara yer vermektedir. Bu bağlamda Ebû Hanife ve Ebû Yusuf gaspın ancak malda hak sahibi olan kimsenin zilyedliğini gidermek (izâletü yedi’l-mühıkka) ve gâsıbın zilyedliğini tesis etmek (isbâtü’l-yedi’l-mübtille) ile oluşacağını, yani bu iki durumun bir arada oluşması ile gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Bunun da ancak gasp edilen malı bilfiil almakla, bir yerden başka bir yere nakille gerçekleşeceğini belirtmişlerdir. İmam Muhammed ise gâsıbın mala yönelik -bir yerden başka bir yere nakletmesi gibi- fiili bir dahli olmasına gerek kalmadan sadece mal sahibinin zilyedliğini ortadan kaldırmakla (bi mücerredü izâletü’l-yed), yani mal sahibini malından el

33 “Gayr-i lâzım mülk”ten, akde konu olması bakımından tarafları bağlamayan mülk anlamı kastedilmektedir. Nitekim akitler, her iki tarafı bağlayan/lâzım, tek tarafı bağlayan ve iki tarafı da bağlamayan/gayr-i lâzım akit şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. bk. Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 113-114.

34 Kınalızâde, *Risâle fi’l-gasb*, vr. 86°.

35 Kemalpaşazâde, *el-İzâh ve’l-İslâh*, vr. 210°.

36 Kınalızâde, *Risâle fi’l-gasb*, vr. 86°. Kınalızâde’nin naklettiği tarifi devamı olarak asıl metin olan *Tühfe*’de “فبفعل العين...” ibaresi de yer almaktadır. Bk. Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 3 cilt, 1984), 3/89.

37 Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm Şerh Gürrü’l-ahkâm*, (Kahire: Dâru İhyâi Kütübü’l-Arabiyye, 2 cilt, t.s.), 2/262.

çektirmekle gaspın gerçekleşeceğini ifade etmiştir. İmam Şafii'ye göre ise gaspın gerçekleşebilmesi için önemli olan gâsıbın zilyedliğinin gerçekleşmesi (isbâtü'l-yedi'l-mübtile), yani gasp eden kişinin zilyedliğinin tesis edilmesi gerekmektedir. Zira Şafii, bir mal üzerinde aynı zamanda iki zilyedliğin bulunamayacağını belirtmiştir. Kınalızâde bu görüşleri *Tebyînü'l-hakâik* adlı eserinde Zeylaî'nin de belirttiğini nakletmiştir.³⁸

Gaspla ilgili bu görüşlerin semeresi esasen menkul ve gayrimenkul mallar üzerinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre gayrimenkullerde nakil söz konusu olmadığından gasp gerçekleşmezken, İmam Muhammed ve İmam Şafii'ye göre taşınmaz malların da gaspa konu olduğunu, gasp sorumluluğunu doğuracağını ifade etmişlerdir. Bu bağlamdaki diğer bir husus ise bir mal gasp edildikten sonra malda oluşacak olan tabii semereler ve artışların gaspa, dolayısıyla da tazmine konu olup olmaması meselesi olup, Hanefilere göre gaspa konu olmaz iken, Şafii'ye göre gasp konusu olarak değerlendirilmektedir.³⁹

Kınalızâde risâlesinde son olarak *Hidâye*'nin "Kitâbü'l-gasb" bahsinden alıntıladığı "(İzinsiz olarak başkasına ait) bir kölenin çalıştırılması ve bir hayvanın taşımacılıkta kullanılması gasp olup, bir halının üzerinde oturmak gasp konusu olmamaktadır" cümlesi hakkında bazı görüşlere yer vermektedir. Buna göre Hanefiler ile İmâm Şafii'nin izinsiz olarak başkasına ait bir kölenin ve hayvanın çalıştırılarak hizmetinden yararlanılmasının ittifakla gasp konusu olarak değerlendirdiklerini belirtmiştir. Ayrıca Şafii'ye göre izinsiz olarak başkasına ait halı üzerine oturmakla oturan kişi bakımından zilyedlik olduğu için gasp olarak değerlendirilirken, Hanefiler bunu gasp olarak görmemişlerdir. Nitekim burada her ne kadar izinsiz oturmakla mal sahibi olmayan kişinin istifadesi söz konusu olsa da halıyı ilk başta kendi eylemi ile yere sermiş olan halı sahibinin zilyedliği zail olmamıştır. Gasp olması için menkul mallardan olan o halıyı alıp başka bir yere nakletmesi gerekmektedir.⁴⁰

Görüldüğü üzere Kınalızâde *Hidâye*'de geçen gaspla ilgili tarifin son kısmı olan "Sahibinin zilyedliğini gidermek üzere *على وجه يزيل يده*" kısmı hakkında ictihâdî bir değerlendirmede bulunmazken, bu ibare ile ilgili Hanefi imamların ve İmâm Şafii'nin görüşlerine yer vermekle yetinmiştir. Tarifin diğer kısımları içinse gasp kelimesinin lügat manası hakkında örnek cümlenin getirilmesi, Kitâbü'l-

38 Bu hususta Zeylaî şunları söylemektedir: "وعند محمد رحمه الله: القصب هو تفويت يد المالك لا غير وعند الشافعي: "رحمه الله هو إنبات اليد العادية لا غير". Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik Şerh Kenzi'd-dekâik*, (Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314), 5/222.

39 Kınalızâde, *Risâle fi'l-gasb*, vr. 86^b. Ayrıca konu ile ilgili bilgiler için bk. Mevslî, *İhtiyâr* 3/75 vd. Mehmet Akif Aydın, "Gasp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996), 13/387; Ayhan Ak, *İslam Borçlar Hukuku*, (Samsun: Üniversite Yayınlar, 3. Baskı, 2020), 65-66.

40 Kınalızâde, *Risâle fi'l-gasb*, vr. 87^a. Ayrıca bk. Abdurrahman b. Muhammed Şeyhzâde Dâmâd, *Mecmau'l-enhür (Dâmâd) fi Şerhi Mülteka'l-ebhür*, (thk. Muhammed Hasan Tâlû vdğ, İstanbul: Tereke Yayınevi, 2015), 4/101; Emine Çelik Ürkmez, *Ali Haydar Efendi'nin Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm Adlı Eserinin Kitâbü'l-Gasp ve'l-İtlâf'ın İncelenmesi*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19.

gasb'ın Kitâbü'l-me'zûn'dan sonra zikredilmesi hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Ayrıca *Hidâye*'deki "gasb"ın tanımı hakkında özellikle Molla Hüsrev ve Kemalpaşazâde'nin belirttiklerinden yola çıkarak, sanki "gasb" bahsinin "efradını cami ağıyarını mâni" diyebileceğimiz bir tanımını ortaya koymaya çalışmıştır. Burada Kınalızâde'nin *Risâle fi'l-gasb*'da zikrettiklerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştığı tarife yer vermeden önce kıyaslamak bakımından Merginânî'nin *Hidâye*'de getirdiği tanım belirtmek iyi olacaktır: Merginânî'nin tanımı şöyledir: "الغصب في اللغة: عبارة عن أخذ الشيء من الغير على سبيل التغلب. ولا يستعمل فيه بين أهل اللغة. وفي الشريعة: أخذ مال متقوم محترم بغير إذن المالك على وجه يزيل يده."⁴¹

Risâle fi'l-gasb'taki izahları, "gasb"ın lügat ve istılah anlamı hakkındaki ifadeleri dikkate alınarak Kınalızâde'nin ortaya koymaya çalıştığı tanım belirtmek gerekirse şöyledir: "الغصب في اللغة: أخذ الشيء من الغير على سبيل التغلب، ونحوه: غصبته منه وغصبته عليه بمعنى، قال تعالى: (ياخذ كل سفينة غصبا)⁴² أي ظلما، ويستعمل في كل شيء، يقال: غصبت ولده وزوجته،⁴³ وقد يسمى المغصوب غصبا تسمية للمفعول بالمصدرية.⁴⁴ وفي الشريعة: هو أخذ مال متقوم محترم ممن له اليد بلا إذنه.

Bunlardan başka Kınalızâde *Hidâye*'de geçen "Kitâbü'l-me'zûn" bahsinin "فكّ الحجر في التجارة" şeklindeki tanımının ilk kısmı hakkında da "فكّ الحجر في التجارة" şeklinde olmasının fikhî teâmül açısından daha uygun olduğunu belirtmiştir. Netice itibarıyla *Risâle fi'l-gasb* bağlamında söylemek gerekirse Kınalızâde'nin Arap dilinin inceliklerine olan hâkimiyeti bakımından iyi bir dil âlimi olduğu, *Hidâye*'deki bazı ibareleri zımnem de olsa eleştirmesi, ayrıca görüşlerine katıldığı ve/veya katılmadığı dönemin önde gelen fakihleri hakkında değerlendirmelerde bulunması kendisinin fıkıh ilmi konusundaki vüsatı bakımından önem arz etmektedir.

1.3. "Gasp" Konusunda Kaleme Alınan Müstakil Çalışmalar

Gasp konusu, önemine binaen fıkıhın fer'î meselelerinin sıralarına göre bir arada ele alındığı klasik kaynakların neredeyse tamamında "Kitâbu'l-gasb" veya "Bâbü'l-gasb" başlığı altında incelenmiştir. Ayrıca konu hakkında müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Müstakil çalışmalardan halen yazma halinde olanları yanında, bazıları da güncel çalışmalardan oluşmaktadır. Gaspla ilgili yazma risâlelerin tahkik edilerek ilim camiasına kazandırılması ise ayrı bir öneme sahiptir. Bu nedenle kütüphane kayıtlarından gasp konusu hakkında tespit edebildiğimiz risâlelerin kayıtlı oldukları yerleri ile beraber ismen de olsa zikredilmesinin ilgililenenler açısından yararlı olacağını düşünmekteyiz. Konuyla ilgili yazma

41 Merginânî, *Hidâye*, 4/335. Tanımın çevirisi yukarıda geçtiği için burada ayrıca zikredilmemiştir.

42 Kehf, 18/79.

43 İbarenin bu kısmı el-Mevsilî'nin, *Kitâbü'l-ihyâr li ta'îli'l-Muhtâr* (3/73) adlı eserinden alıntılanmıştır.

44 İbarenin bu kısmı Dâmâd Efendî'nin, *Mecmau'l-ehûr fi Şerhi Mülteka'l-ebhûr* (4/101) adlı eserinden alıntılanmıştır.

nüshaları kütüphanelerde kayıtlı olan müstakil risâlelere şunları örnek vermek mümkündür:

- 1) Hacı Emin Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydini, *Risâletü'l-gasb*, Atif Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atif Efendi Koleksiyonu, 34 Atf 2840/32.⁴⁵
- 2) Kassamzâde Feyzullah Efendi,⁴⁶ *Risâle fi'l-fark beyne'l-gasb ve's-serika*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 0916.
- 3) Hasan Paşazâde Muahmmmed Said b. Hasan el-Karahisâri, *Risâle fi tadhiye bi şartı'l-gasb*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. Reşid Efendi 0989.
- 4) Hacı Reşid Paşa, *Ruhu'l-Mecelle medhal ilâ mukaddeme, Mecellenin Şerhi Kitabü'l-hibe, gasb, hacr ve ikrâh ve şufa şerhi*, Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 22 Sel 5611/1.
- 5) Bayramzâde Zekeriyâ Efendi, *Risâle fi'l-gasb*, Milli Kütüphane - Ankara, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphaneleri, nr. 06 Hk 1783/11.⁴⁷
- 6) Müellifi meçhul, *Mesâilü'l-gasb*, Milli Kütüphane-Ankara, Tokat İl Halk Kütüphanesi, nr: 60 Hk 42/2.
- 7) Müellifi meçhul, *Risâletü'l-gasb ve'-sırka ve'l-idman ve'n-noksan*, Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 207/1.⁴⁸

Benzer şekilde gasp konusu kitap, tez, ansiklopedi maddesi ve makale şeklinde güncel çalışmalara da konu edilmiştir. Yeri gelmişken gaspla ilgili güncel çalışmaların ismen de olsa bir arada zikredilmesi ve böylece ilgilenenler açısından bibliyografik veri oluşturması önemli olup, çalışmalar dipnot kısmında belirtilmiştir.⁴⁹

45 Kayseri, Raşid Efendi nr. 1178/9'da el-Aydini'ye nispetle *Risâle fi mirâsi mâli'l-gasb* adlı bir eser kayıtlıdır.

46 Divan şairi olduğu da söylenen bu zat, "Üsküdarî Sadreddinzâde Feyzi" adıyla da bilinmektedir. bk. Beyhan Kesik, "Feyzi, Üsküdarî Sadreddin-zâde/Kassam-zâde Feyzullah Feyzi Efendi", (Erişim: 22.03.2022 <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/feyzi-uskudari-sadreddinzade-kassamzade>).

47 Söz konusu Kütüphane kataloğunda her ne kadar *Risâle fi'l-gasb*'in müellifinin ismi kaydedilmemişse de risâlenin başlangıç varacağından önceki varakta (183^ü) "عملها حين كان" (ö. 980/1573) nispet edilmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, (thk. Mahmud Abdülkâdir el-Arnâvût, İstanbul: Merkezü'l-Ebhâsli't-Târîh ve'l-Fünûn ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye (IRCICA), 6 cilt, 2010), 2/371.

48 Konya Bölge Müdürlüğü nr. 0207'de *Risâletü'l-gasb ve's-sırka* adıyla bir risâle daha bulunmaktadır. Bunlardan başka *Risâle fi'l-gasb* adıyla bir eser Ümmü Veledzâde diye meşhur olan Ali b. Abdülaziz'e (ö. 980/1573) nispet edilmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, (thk. Mahmud Abdülkâdir el-Arnâvût, İstanbul: Merkezü'l-Ebhâsli't-Târîh ve'l-Fünûn ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye (IRCICA), 6 cilt, 2010), 2/371.

49 Gasp konusunda yayımlanmış olan kitaplar ve tezler: Ali Haydar Hoca Emin Efendizâde, *Dürerü'l-hükkâm Şerhi Mecellet-i ahkâm, Şerhi-i kitabü'l-gasb*, İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4 cilt, 2020; Mehmet Şener, *Gasp ve İtaftan Doğan Mâli Sorumluluk*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1983; Mansûr Ebu'l-Meâtî Muhammed, *Cerîmetü'l-Gasb fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Mısır-Demenhur, 1983; Mehmet Canbulat, *İslâm Hukukunda Gasb ve İtaf*, Konya, Selçuk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 1994; Nûha el-Kâtirci, *Cerîmetü'l-İgtisâb fi davi's-şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-kânûni'l-vad'i*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 2003; Cuma Abdullah Rabam Verş Aga, *Ahkâmü'l-gasb ve suveruhü'l-muâsıra fi'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye – Gazze, 2010; Fehmiye Abdülkâdir Ali Hecâne, *Ahkâmü'l-gasb fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Hartûm: Câmiatü'l-Hartûm Külliyyetü'd-dirâsâti'l-Ulya Külliyyetü'l-Kânûn Kısmü's-Şeria, (Yüksek Lisans Tezi, 2015); Murad Ridvan Hisân eş-Şerif, *el-Mesâilü'l-İletî Hâlefet fihâ Mecelletü'l-Ahkâmi'l-Adliyyeti el-Kavle'l-Mu'temed fi'l-Mezhebi'l-Hanefi*:

قوله: «**على وجه يزيل يده**»، الغصب لا يتحقق عند أبي حنيفة وأبي يوسف إلا بإزالة اليد المحققة وإثبات اليد المبطلّة كما سيجيء. وأما عند محمد فيتحقق بمجرد إزالة اليد، ذكره الزيلعي في التبيين. وعند الشافعي رحمه الله يتحقق بإثبات اليد المبطلّة لكن من ضروراته إزالة اليد المحققة لاستحالة اجتماع اليدين من جنس واحد في محل واحد في حالة واحدة، بخلاف إزالة اليد المحققة لأنه ليس من ضروراته إثبات اليد المبطلّة، إذ لا امتناع في رفع اليدين معًا، ففي هذا الكلام إشارة إلى ما هو المعتبر في الغصب عند أئمتنا جميعًا، فلا وجه لقول بعضهم «**إن المعتبر في الغصب عندنا⁵⁷ إزالة اليد المحققة وإثبات اليد المبطلّة**». ثم إن ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي تظهر في زوائد المغصوب كولد المغصوبة فإنها ليست بمضمونة عندنا لعدم تحقق إزالة اليد المحققة، ومضمونة عند الشافعي لتحقيق إثبات اليد المبطلّة كما عرفت.

وأما بينهما وبين محمد والشافعي فيظهر في العقار، فإنه يضمن بالهلاك عند محمد والشافعي لتحقيق إثبات اليد، فيتحقق إزالة اليد لكونها من ضروراته كما مرّ، وعندهما لا يكون مضموناً لعدم تحقق إزالة اليد، لأن إزالة اليد لا تتصور إلا بفعل فيه، ويد المالك لا تزول إلا بإخراجه عنه وذلك فعل في المالك نفسه لا في العقار، هكذا قالوا.

ولنا فيه بحثٌ، لأن الإخراج فعل لا محالة له متعلقات فكما يتعلّق بالمالك بعد وقوعه من الغاصب عليه يتعلّق بالعقار أيضًا بوقوعه فيه على ما بين في موضعه، وظهور أثر ذلك التعلّق إمّا بالمالك فقط⁵⁸ وإمّا بالعقار، فكونه خاليًا عنه وسكنى غيره وأمتعته وغير ذلك أثر فيه، وبما ذكرنا يظهر ما في قول الفاضل الشارح المذكور في شرحه الجديد خلافاً لمحمد والشافعي ليتحقق مطلق الإزالة والإثبات فيه من نوع قصور، ويسقط أيضًا اعتباره لهذا القيد أي قيد «**يفعل فيه**» في التعريف بناءً على أنه به ينطبق على أصلهما وبدونه ينطبق على أصل محمد.

قوله: «**حتى كان استخدام العبد وحمل الدابة غصبًا دون الجلوس على البساط**»، الظاهر أنها يراد هذا الكلام ههنا ليكون مظهر ثمرة الخلاف، ولا يخفى ما فيه لأن كون الأولين غصبًا متفق عليه بيننا وبين الشافعي لتحقيق اليد المتصرفّة فيهما ومن ضروراته إزالة اليد المحققة للمالك فهما⁵⁹ لا يصلحان لمظهرية ثمرة الخلاف أصلاً بخلاف الجلوس على البساط، فإنه ليس بغصب عندنا لعدم تحقق إزالة اليد، لأن البسط فعل المالك فلا تزول يده مع بقاء أثر فعله فيه وهو البسط، وعند الشافعي غصب.

هذا ما سنح لذهن هذا العبد الفقير والمذنب الكثير التّقصير في مطالبة هذا المقام، في أيسر ساعة من أقصر الأيّام، فإن وقع في حيز القبول لذي فرسان البراعة في الكلام، فهذا أعز المقاصد وأجل المرام، والله تعالى وليّ التوفيق والإيناع، والحمد لله على نعمه الجسام، وعلى رسوله محمد وآله الصّلاة والسّلام، تمّت بعون الله العزيز الملك العلام.

57 Yazmasında "عندنا" şeklinde kaydedilen kelime anlamca daha uygun gördüğümüz "عند" kelimesi ile değiştirilerek kaydedilmiştir.

58 Yazmasında "فقط" şeklinde kaydedilen kelime anlamca daha uygun gördüğümüz "فقط" kelimesi ile değiştirilerek kaydedilmiştir.

59 Yazmasında okunaklı olmayan bu kelime yazılış şekli ve anlamı bakımından uygun olduğunu düşündüğümüz "فهما" lafzi ile kaydedilmiştir.

Sonuç

Birçok ilim dalında onlarca eser miras bırakan Kınalızâde Ali Çelebi fıkıh alanında da önemli eserler telif etmiştir. Fıkıh konusundaki eserlerinden bazıları neşredilmişken bazıları halen yazma halinde olup kütüphanelerde kayıtlı bulunmaktadır. Kendisinin fıkıh konusunda kaleme aldığı eserlerinden birisi de *Risâle fi'l-gasb* adlı risâlesidir. Risâlenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye Koleksiyonu 708 numarada kayıtlı olup, başka bir nüshasının bulunduğu tespit edilememiş, yani *Risâle fi'l-gasb*'in tek nüshasına ulaşılabilmektedir. Bu nedenle yazma halinde ve tek olduğu düşünülen nüshanın ilim camiasına neşredilerek kazandırılması önem arz etmektedir. Risâlenin neşrinin yapıldığı bu çalışmada metinde geçen bazı ibarelerle ilgili kimi yerde dipnotlarda tashih edici ve açıklayıcı bilgiler verilirken, Kınalızâde'nin Merginânî'ye ait *Hidâye* adlı eserinden alıntılandığı kısımlar tırnak içerisinde verilmiş, cümlelerin anlaşılır hale gelmesi için virgül ve noktalama işaretleri konulmuştur. Ayrıca risâlenin içerdiği mana bütünlüğüne göre konular paragraflara bölünerek düzenlenmeye çalışılmıştır.

Kınalızâde *Risâle fi'l-gasb*'a ilk olarak, fûru kitaplarındaki konu sıralaması bağlamında "Kitâbü'l-gasb" konusunun -bazı âlimlerin yaptığı gibi "Kitâbü'r-rehin" yerine- "Kitâbü'l-me'zûn"dan sonra getirilmesinin daha uygun olduğunu belirtmekle başlamıştır. Bu sıralamanın uygunluğu konusunu ise üç maddede özetlemiştir. Nitekim o bu konuda, "Kitâbü'l-me'zûn" ve "Kitâbü'l-gasb" konularının her ikisinin de ticaret konularından olup, birbirleri açısından cins-nev' konumunda olduklarını söylemiştir. Yine Kınalızâde, iki konunun kitaplarda ardışık olarak ele alınmalarının sebebinin temellendirirken, malın aynına/rakabesine sahip olunamaması nedeniyle ikisinin birbirlerine benzediklerini (mütecânis), "Me'zûn" bahsinin meşru, "Gasb"ın ise meşru olmayan bir tasarruf olmaları bakımından ise birbirlerine ters düşüklerini (mütekâbil) belirtmiştir. Tüm bunların neticesinde ise gasp konusunun me'zûn konusundan sonra getirilmesinin daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Burada özellikle "Gasb"ın "Me'zûn" konusundan sonra getirilmesi hususunda iki meselenin anlamca 'mütekâbil olma' özelliğinin sadece Kınalızâde tarafından gündeme getirilmiş olması önemlidir.

Kınalızâde risâlesinde *Hidâye*'de geçen gasp konusunun lügat anlamı ve odak konu olarak da tarifi ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim o Merginânî'nin "Gasp, lügatte ..." dedikten sonra, "gasb" kelimesinin kullanımı ve vezni ile ilgili cümle içerisindeki örneğini zikretmediğini, daha doğrusu "gasb" kelimesini dilcilerin kullandıkları kalıplar içerisinde getirerek izah etmesinin daha güzel olacağını söylemiştir. Ayrıca Kınalızâde, Merginânî'nin "لاستعمال" "فه بين أهل اللغة" cümlesi hakkında bir değerlendirmede bulunarak "Bu onun adına hoşgörü ile karşılanacak bir durumdur" demekle "لإستعمال" tabirinin getirilmesini uygun bulmayarak zımnî bir gönderme yaparken, *Hidâye* üzerine şerh yazan Ekmeleddin Babertî'nin de aynı ifadeyi kaydetmesini onaylamadığını yansıtmıştır.

Kınalızâde, Merginânî'nin "gasb"ın ıstılah manası ile ilgili getirdiği "بغير إذن المالك" kısmı hakkında ise *Vikâye* şârihlerinden olan Kemalpaşazâde'nin önerdiği "بغير إذن من له الإذن" ibaresi ile değiştirilmesinin daha iyi olacağını söylemiştir. Ayrıca Kınalızâde yine Merginânî'nin "gasb"ın tarifinde zikrettiği "يزيل يده" kısmının, konunun ayrıntısı yukarıda belirtildiği üzere Molla Hüsrev'in yapmış olduğu tarife göre kaldırılabilceğini ifade etmiştir. Ancak tüm bu değerlendirmelerine rağmen Kınalızâde risâlesinde, gasp konusunun derli toplu bir tarifini vermemiştir. Fakat burada Kınalızâde'nin ortaya koymaya çalıştığı bilgilerden, derç ettiği ibarelerinden yola çıkarak bir tarif formüle etmek mümkün olmaktadır. Buna göre *Hidâye*'de geçen "gasb" konusunun "أخذ مال متقوم محترم، والغصب في الشريعة: أخذ مال متقوم محترم ممن له وجه يزيل يده" tarifinin yerine, Kınalızâde'nin ortaya koymaya çalıştığı izahlardan hareketle "أخذ مال متقوم محترم ممن له اليد بلا إذنه" şeklinde belirtmek mümkündür. Böylece ona göre söz konusu tarif *Hidâye*'deki tariftten hem daha öz olması hem de anlamca daha kuşatıcı olması bakımından uygun olmaktadır. Bunlardan başka Kınalızâde *Hidâye*'de geçen "Kitabü'l-me'zûn" bahsinin "فكّ الحجر وإسقاط الحقّ" şeklindeki tarifinin ilk kısmı hakkında da "فكّ الحجر في التجارة" şeklinde olmasının fikhî teâmül açısından daha uygun olduğunu belirtmiştir.

Görüldüğü üzere bu çalışmada Kınalızâde'nin *Risâle fi'l-gasb*'ı neşredilirken, risâlenin içerdiği konular tahlil edilmeye çalışılmış, ilaveten gasp konusu bağlamında çalışma yapmak isteyenlere katkı sağlayacağı düşünülerek gaspla ilgili yazma ve yayımlanmış olan eserlerin bir listesi verilmiştir. Son olarak burada *Risâle fi'l-gasb*'tan çıkan neticeye göre söylemek gerekirse Türkçe, Farsça ve Arapça olarak eserler kaleme alan Kınalızâde'nin Arap dilinin inceliklerine olan hâkimiyeti bakımından iyi bir dil âlimi olduğu anlaşılmaktadır. *Hidâye*'deki bazı ibareleri zımnın de olsa eleştirmesi, ayrıca görüşlerine katıldığı ve katılmadığı dönemin önde gelen fakihleri hakkında değerlendirmelerde bulunması kendisinin fıkıh ilmi konusundaki vüsâtı bakımından önem arz ettiğini ifade etmek mümkündür.

Kaynakça

- Ak, Ayhan. *İslam Borçlar Hukuku*, Samsun: Üniversite Yayınları. 3. Baskı, 2020.
- Atâyî, Nev'izâde. *Hadâ'iku'l-hadâik fi tekmileti'ş-Şakâ'ik/Nev'izâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*, haz. Suat Donuk. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2017.
- Aydın, Mehmet Akif. "Gasp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/387-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Azak, Necmeddin. "Kavâ'id-i Fikhiyyede Bir Literatür İncelemesi: İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir'i ve Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşri Dergisi*, 3/2 (Aralık/December 2020), 547-596.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-fikr, t.s., 10 cilt. (Erişim: 7.2.2022) <https://al-maktaba.org/book/9403/4320#p1>
- Bayramzâde, Zekeriyya Efendi. *Risâle fi'l-gasb*, Milli Kütüphane – Ankara. Adnan Ötügen İl Halk Kütüphaneleri, nr. 06 Hk 1783/11.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur/GAL*. 2 cilt. Leiden, 1943-1949.
- Büyükbaş, Nazım, "Hanefi Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâde'nin Tabakâtu'l-Hanefiyye'sinin Yeri", *Bilimname Düşünce Platformu*, 2015/1, 247-262.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi. 2. Baskı, 2019.
- Çelebi Kâtip, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-funûn*. thk. Muhammed Şerefeddîn Yaltkaya. 2 cilt, İstanbul: Dâru İhyâi't-Türâi'l-Arabi, t.s.
- Çelebi, Kâtip. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkâdir el-Arnâvût, 6 cilt, İstanbul: Merkezü'l-Ebhâslî't-Târîh ve'l-Fünûn ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye (IRCICA), 2010.
- Çetintürk, Fatih. "İspartalı Bir Eğitimci: Kınalızâde Ali Efendi ve Hayatı". *Sosyal Bilgiler Eğitimi Açısından Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Âlâ-i Üzerine Okumalar*. Ankara: Pegem Akademi (2015), 2-5.
- Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecmau'l-ehür (Dâmâd) fi Şerhi Mülteka'l-ebhür*, thk. Muhammed Hasan Tâlû vdğ. 4 cilt. İstanbul: Tereke Yayınevi, 2015.
- Ençakar, Orhan. "Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakâtu'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 47 (2022), 94-143.
- Erden, Yasin. *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-muhtâr şerh Tenvîri'l-envâr* thk. Âdil Ahmed Abulmevcud, Ali Muhammed Muavvad. 13 cilt. Riyâd: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethu'l-kadîr*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003.
- İpşirli, Mehmet, "Zekeriyya Efendi, Bayramzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed, *el-İslâh ve'l-İzâh*, (Erişim: 31.01.2022). <https://ia801308.us.archive.org/9/items/m015108/m015108.pdf>
- Kesik, Beyhan. "Fezî, Üsküdarî Sadreddin-zâde/Kassam-zâde Feyzullah Fezî Efendi". (Erişim: 22.03.2022). <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fezi-uskudari-sadreddinzade-kassamzade>

- Kınalızâde, Ali Çelebi b. Emrullah. *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Muhy Hilâl es-Serhân. 3 cilt. Bağdat: Divânü'l-vakfî's-sünnî, 2005.
- Kınalızâde. *et-Ta'likât ale'l-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*, Süleymaniye, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr 556, vr. 1^b-64^b.
- Kınalızâde. *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer*. İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, nr. 34 Fe 705, vr. 1^b-156^a.
- Kınalızâde. *Risâle fî beyâni'l-İstîlâhâtî'l-mütedâvilât fî kütübi'l-fıkh*. (Erişim: 11.07.2018). <http://publ.princeton.edu/objects/0v8380633> vr. 64^b-65^a.
- Kınalızâde. *Risâle fî'l-gasb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, nr. 708, vr. 86^a-87^a.
- Mergînânî, Burhânüddin Ali b. Ebi Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1990.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *Kitabü'l-ihdiyâr li ta'lili'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 5 cilt, 2007.
- Molla Hüsrev. *Düreru'l-hükkâm Şerh Güreru'l-ahkâm*. 2 cilt. Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, t.s.
- Müellifi Meçhul. *Mesâil fî'l-gasb*. Milli Kütüphane-Ankara, Tokat İl Halk Kütüphanesi, nr: 60 Hk 42/2.
- Müellifi meçhul. *Mesâilü'l-gasb*. Milli Kütüphane-Ankara, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, nr: 06 Hk 1783/11.
- Oktay, Ayşe Sıdika. "Kınalızâde Ali Efendî'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri". *Divan*. İlmî Araştırmalar 7/12 (2001/1), 185-233.
- Orazov, Orazsahet. "Hanefi Fıkıh Edebiyatının Tasnifi: Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Risâle fî beyâni'l-İstîlâhâtî'l-mütedâvilât fî kütübi'l-fıkh* Adlı Risâlesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi", Konya: *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* sy. 37. 2021, 365-396.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesud. *Şerhu'l-Vikâye ve meahu Münthe'n-nükâye alâ Şerhi'l-Vikâye*. thk. ve *Münthe'n-nükâye* müellifi Salah Muhammed Ebu'l-Hâc. 5 cilt. Ürdün: el-Verâk Yayınları, 2006.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Ürkmez, Emine Çelik. *Ali Haydar Efendî'nin Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm Adlı Eserinin Kitâbu'l-Gasp ve'l-İtlâf'ın İncelenmesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Velioğlu, Menderes. "Süleymaniye Kütüphanesi'nde 'Kınalızade' Yazmaları; Bir Kaynak Tarama Denemesi". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Isparta 2012, 103-133.
- Yıldırım, Mustafa, "Vedîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42/596-598. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zeylâi, Ebû Muhammed Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-hakâik Şerh Kenzi'd-dekâik*. 6 cilt, Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.

Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadî Eğilimleri Üzerine

An Analysis on the Theological Tendencies of Non-Maturidi Sunni Hanifis

İhsan TİMÜR

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects
Trabzon, Türkiye
ihsantimur@trabzon.edu.tr
orcid.org/0000-0001-6568-9054

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 12.04.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 22.05.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 9 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 189-216

Atıf / Cite as

Timür, İhsan. Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadî Eğilimleri Üzerine. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 189-216.

Doi: 10.33460/beuifd.1102499

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Irak bölgesindeki Hanefîlik, farklı itikadî fırkalarla ilişkilendirilmektedir. Bu fırkalar arasında önceleri Mürcie, sonraki aşamada da genelde Mu'tezile ismi ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte bu fırkalarla ilişkili olmayan Sünnî eğilimli Hanefîlerin de olduğu bilinmektedir. Irak bölgesinde bu niteliğe sahip pek çok Hanefî bulunmaktadır. Maverâ-ünnehir bölgesindeki Sünnî oluşumun (Mâtürîdîlik) parçası olmayan bu Hanefîler, Irak'ın yanı sıra Şam ve Mısır'da dağınık küçük gruplar halinde Hanefîliği temsil etmişlerdir. Ancak bölgedeki güçlü Mu'tezile etkisi nedeniyle çok fazla görünür olmayan bu Hanefîler, Sünnî eğilimlerinin çerçevesini belirleyen itikadî bir yapı da ortaya koyamamışlardır. Mesailerini daha çok fıkhi faaliyetlere yoğunlaştıran batı bölgelerindeki bu Hanefîlerin itikadî/kelami meselelere ilgisi ise sınırlı kalmıştır. Öyle ki kelama bu ilgisizlikleri sebebiyle uzun süre itikadî görüşlerini derleyen bir metin dahi yazmamışlardır. Bu türden bir

metin, ancak 4/10. yy başlarında Ebû Cafer et-Tahâvî tarafından kaleme alınabilmiştir. Ebû Hanîfe'ye dayanan itikadî görüşlerin derlendiği bu kısa metnin yanı sıra bölgedeki Hanefilerce sonraki dönemlerde yazılan farklı nitelikteki eserlerde de bazı itikadî görüşler bulunmaktadır. Bu çalışma Irak, Şam ve Mısır'daki Sünnî eğilimli Hanefilerin itikadî görüşlerini, kaleme aldıkları metinler üzerinden ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylece hem Mâtürîdilik dışı Sünnî eğilimli Hanefilerin, Hanefilik içindeki pozisyonu tespit edilecek hem de itikadî görüşlerinin genel bir çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Hanefilik, Mâtürîdilik, Mâtürîdî olmayan Hanefiler, İtikad.

Abstract: Hanafism in the Iraq region is associated with different theological sects. Among these sects, Murjia comes to the fore in the first period, and generally Mu'tazila in the next stage. There, however, were Sunni tendency Hanafis who were not affiliated with the mentioned sects. There were many Hanafis with these characteristics in the Iraq region. These Hanafis, who were not part of the Sunni formation in the Transoxiana (Maturidism), represented Hanafism in scattered small groups in Iraq as well as in Sham and Egypt. These Hanafis, who were invisible due to the strong Mu'tazila influence in the region, could not establish a theological structure determining the framework of their Sunni tendencies. The Hanafis in the western regions, however, focused on fiqh, did not paid enough attention to theological issues. For a long time, not even a text compiling their theological views is written. Such a text could only be written by Abu Jafar al-Tahawi at the beginning of the 4/10th century. In addition to this short text in which the theological views based on Abu Hanifa are compiled, there theological views also appeared in different types of works written by Hanafis in the region in the later periods. This study aims to reveal the theological views of Sunni tendency Hanafis in western regions such as Iraq, Sham, and Egypt through the written materials. Thus, the position of non-Maturidi Sunni Hanafis within Hanafism will be determined, and a general framework of their theological views will be drawn.

Keywords: History of Islamic Sects, Hanafism, Maturidism, non-Maturidi Hanifis, Theology.

Giriş

Hanefilik günümüzde daha çok fikhî bir mezhebin adı olarak kullanılsa da aslında hemen her dönemde bundan daha geniş bir anlamı ifade etmiştir. Kavramın içinde fikhla neredeyse eş değer olduğu bir diğer içerik hiç şüphesiz kelam/itikaddır. Mezhebin itikadî muhtevası büyük ölçüde artık Mâtürîdiliğe devredilmişse de Hanefiliğin tarihsel süreçteki itikadî çerçevesinin Mâtürîdilikle eşdeğer olmadığı belirtilmelidir. Bu durum Hanefilik içerisinde farklı itikadî eğilimlerin olabileceği gerçeğini göstermektedir.

Hanefilik içindeki itikadî eğilimler sıklıkla Ebû Hanîfe'nin de ilişkili olduğu belirtilen Mürcie ile başlatılmaktadır. Yanı sıra özellikle iman görüşü temelli olarak Mürcie ile fikri paralellikler arz eden Neccârîlik ve Kerrâmîlik de Hanefilerin ilişkili

oldukları itikadî gruplar olarak zikredilmektedir. Bu mezheplerin gerek etkinlik alanlarının sınırlılığı gerekse de erken sayılabilecek bir dönemde güçlerini yitirmiş olmaları Hanefîlerin ilişkili oldukları bir diğer mezhep olan Mu'tezile'nin öne çıkmasına yol açmıştır. Bunda Mu'tezile'nin hem Hanefîliğin oluşum merkezi olan Irak'taki hem de siyasi himaye ve destek gördüğü mihne sürecindeki etkinliğinin tesiri yadsınamaz. Öyle ki Irak bölgesindeki Hanefîlerin sıklıkla Mu'tezile ile ilişkili olduğuna dair genel bir kabul ilim çevrelerinde hakim olmuştur.

Hanefîlerin Sünnî eğilimli mezheplerle de ilişkisi söz konusudur ki bunların başında hiç şüphesiz, belli bir aşamadan sonra mezhebin yegane itikadî/kelami temsilcisi pozisyonunu elde edecek olan Mâtürîdîlik gelmektedir. Hanefîlikle ilişkili diğer mezheplerin güçten düştükleri ve tarih sahnesinden çekildikleri bir zaman diliminde öne çıkan Mâtürîdîliğin, Hanefîliğin Sünnî çizgisinin en yaygın ve hatta bir aşamadan sonra yegane temsilcisi olduğu söylenebilir.

Ancak Hanefîlerin Sünnî aidiyetlerinin Mâtürîdîlikle sınırlı olmadığı, Sünnî olan ancak Mâtürîdî olmayan Hanefîlerin de bulunduğu bir gerçektir. Burada Mâtürîdîliğin ortaya çıkmasından önceki evredeki Hanefîlik kastedilmemektedir. Aksine Mâtürîdîliğin teşekkül ettiği dönemde de varlığını sürdüren ve kimi dönemlerde Mâtürîdîliğe alternatif olan Sünnî bir Hanefî eğilimden bahsedilmektedir.

Sünnî eğilimli Hanefîlik söz konusu olduğunda sıklıkla Buhara merkezli Hanefîlik anlaşılrsa da burada kastedilen Buhara Hanefîleri de değildir. Zira Hanefîlik içerisindeki Sünnî eğilim ne Mâtürîdîlerle sınırlıdır ne de Buhara'dakilerden ibarettir. Buradaki kasıt, mezhebin doğduğu Irak muhiti başta olmak üzere bu bölgede ve batısında varlığını sürdüren Hanefîlerdir ki söz konusu Hanefîlerin, Mâtürîdîlik dışı Hanefî kitlelerin uzun süre en önemli temsilcileri oldukları söylenebilir.

Hanefîlik içerisindeki farklı itikadî eğilimlere ilişkin bütüncül ve kapsamlı bir araştırma bulunmama ile birlikte az önce dikkat çekilen ve klasik Mezhepler Tarihi literatüründe bidat ehli fırkalar olarak zikredilen mezheplerin, Ebû Hanîfe ve Hanefîlikle ilişkisine dair farklı nitelikte çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar arasında Neccârîlik ve Keramîliğe dair yeteri kadar malzeme bulunmasa da Mürcie ve Mu'tezile'nin Hanefîlikle ilişkisine dair kayda değer bir birikim oluşmuştur.¹

1 Hanefîlik Mürcie ilişkisine dair bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 202-287; Ahmet Ateşyürek, "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri", *OAD: Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 105-113. Hanefîlik Mutezile ilişkisine dair ise bkz. Şükrü Özen, *Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası* (İstanbul, Doçentlik Tezi, 2011), 161-192; Osman Aydın, "Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklular Döneminde Mutezile-Hanefîlik İlişkisi", *IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Veli Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları 2017), 1/315-329; Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mutezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 112-161, 179, 230.

Hanefilik içerisindeki Mâtürîdîlik dışı Sünnî eğilimlere ilişkin ise yeteri kadar çalışmanın bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Bundan Buhara-Semerkant ayrımına ilişkin çalışmalar bir ölçüde istisna edilebilir. Zira Horasan-Maveraünnehir bölgelerindeki Hanefiliğin iç bünyesinde bu türden bir ayrıma erken dönem Hanefî-Mâtürîdî çevreye ait kimi metinler² de işarette bulunmuş olduğundan araştırmacıların da dikkatini çekmiş ve çeşitli çalışmalarda buna değinilmiştir.³

Ancak Hanefilik içi Sünnî çevreler Buhara ve Semerkant çevresinden ibaret değildir. Irak ve batısındaki bölgelerde de Sünnî eğilimli Hanefilerin varlığı bilinmektedir. Son dönemde yapılan sınırlı sayıdaki çalışmalara kadar mezkur Hanefilere ilişkin kayda değer bir bilgi bulunmamaktaydı. Sıklıkla Irak ve daha batısındaki Hanefilerin hemen hepsinin Mu'tezile ile ilişkili oldukları varsayılmaktadır. Sonraki bir kısım çalışmalarda bölgedeki Hanefilerin tamamının böyle olmadığı gerçeğine ilişkin bazı kayıtlar konulmuşsa da bu kez de söz konusu Hanefiler, Eş'arîlik ya da Ehl-i hadisle ilişkilendirilmiştir.⁴ Oysa bölgedeki Sünnî eğilimli Hanefiler arasında her iki mezhebe mensup bazı isimlerin olduğu bilirse de bunun münferit birkaç vaka olarak kaldığı ve asla kitlesel bir tabana dönüşmediği ortadadır.⁵

O halde bölgedeki Sünnî Hanefilerin başka bir itikadî eğiliminden söz etmek gerekmektedir ki buna ilişkin tespitler ancak yakın dönemde yapılan bazı çalışmalarda dile getirilmiştir. Buna dair kapsayıcı ve kayda değer ilk tespit ve değerlendirmeler Mehmet Kalaycı'ya ait olup gerek *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi* çalışmasında gerekse de muhtelif makalelerinde bunlar yer almaktadır. Kalaycı, bu çalışmalarında Irak ve batısında yer alan Hanefilerin Ebû Hanîfe'ye dayanan kendine özgü itikadî çizgisinden bahsetmektedir. Bu itikadî çizginin hiç şüphesiz bölgede yaygın ve hakim olan kelama mesafeli hadisçi diğer mezheplerle bir etkileşimi bulunmaktadır. Buna uygun olarak da bu Sünnî eğilimli Hanefilerin fıkıh ve hadis tedrisi üzerinden örülü bir Ebû Hanîfe takipçiliği ve Hanefilik aidiyetlerinin olduğu, itikadî olarak da tam anlamıyla bununla uyumlu bir çizgide olan Ebû Cafer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Akîdetü't-Tahâviyye* eserini esas al-

2 Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru l-hayâ'l-Kütübî'l-Arabiyye), 1963, 154-156, 207-209; Halil Öztürk, "İbnü'l-Hümmam'a Göre Semerkant ve Buhârâ Hanefî Kelam Alimleri Arasındaki İhtilaflar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/17 (2020), 175-203.

3 Mehmet Kalaycı, "Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı-Buhârâ ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme-", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, ed. Sıddık Korkmaz (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 278-292; Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakelîm Hanefiler Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları 2017), 1/645-655.

4 Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, ed. İ.Safa Üstün (İstanbul: MÜF Vakfı Yayınları, 2011), 1/631-632. Söz konusu bölge Hanefilerinin Ehl-i hadis çevrelerle ilişkilendirilmesine dair ise bkz. İhsan Timür, "Ehlî Sünnet'e İhîsarçı Yaklaşım: Çağdaş Selefi Çevrelerde Mâtürîdîlik Karşıtlığı", *Ehlî Sünnet*, ed. Mustafa Aykaç (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 385-430.

5 Söz konusu mezheplere mensup münferit örnekler için bkz. İhsan Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Batıya İntikali el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 189.

dıkları dile getirilmiştir.⁶ Kalaycı'nın, daha önce farklı araştırmacıların da dikkatini çekmiş⁷ ancak bu denli önemli bir pozisyon yüklenmemiş olan Tahâvî ve *el-Akîde* eserini merkeze yerleşirmesi oldukça önemli olup bölgedeki Hanefîlerin itikadî eğilimlerinin genel ve başarılı bir resmini sunmaktadır. Ancak Kalaycı'nın çalışmalarında yaptığı tespit ve değerlendirmeler, tarihsel olarak bölge Hanefîlerinin Mâtürîdî zümrelerle karşılaşma sürecine ait olup söz konusu Hanefîlerin tarihsel serüvenini içermemektedir. Nitekim onun çalışmalarının tarihsel aralığı da genelde Mâtürîdî Hanefîlerle temas ve sonraki süreci ele aldığından doğrudan bölge Hanefîlerinin tarihini sunma hedefi taşımamaktadır.

Tahâvî ve Mısır merkezli olmakla birlikte batı bölgesindeki Sünnî Hanefîlerin tarihini başlangıçtan itibaren ele alan ilk çalışma, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme*⁸ adıyla tarafımızdan yapılmıştı. Mâtürîdilîğin batı bölgesindeki yayılım tarihi kadar Hanefîliğin bu bölgedeki temsili, bölge Hanefîlerinin nitelikleri, itikadî eğilimleri ve esas aldıkları *el-Akîde* metni ile bu metnin Mâtürîdî gelenekle temasını da ele alan bu çalışma, Mâtürîdilîk dışı Sünnî eğilimli bölge Hanefîlerinin tarihsel serüveninin genel bir panoramasını sunmaktadır. Söz konusu bölge Hanefîliğinin tarih ve düşüncesine ilişkin ilk kapsamlı araştırma niteliğindeki bu çalışmada, Kalaycı'nın işaret ettiği bölgedeki Sünnî Hanefîliğin, Ebû Hanîfe ve Hanefîliğe ait bir itikad metni olarak *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'yi esas aldıkları tezi desteklenmiştir. Mihne sürecinden sonra Ebû Hanîfe ve Hanefîlik karşıtı çevrelerin iddialarının gölgesinde yazıldığı değerlendirilen *el-Akîde*'nin, bölgedeki Hanefîler arasında erken dönemden itibaren esas alındığını gösteren güçlü kanıtlar olmasa da özellikle Mâtürîdîlerin doğudan batıya geldikleri aşamadan itibaren bölgedeki Sünnî eğilimli Hanefîlerin bu metne yaslanarak Mâtürîdilîğe alternatif bir itikadî duruş sergiledikleri dile getirilen çalışmada, hem zayıf bir yayılıma hem de itikadî olarak muhtasar bir metne sahip olan bölgedeki Sünnî Hanefîlerin Mâtürîdî Hanefîlere alternatif olma imkanını uzun süre sürdüremedikleri ve oldukça güçlü isimler ve eserlerle bölgeye intikal eden Mâtürîdilîğin tesiri altına girdikleri belirtilmiştir. Ancak neticede büyük ölçüde Mâtürîdilîğin tesiri altına girmiş olsa da iki-üç asır süren bir etkileşim sürecine dikkat çeken çalışma, bölgedeki Mâtürîdilîk dışı Hanefîlerin bu zaman zarfından önceki dönemlere göre bir hayli aktif olduklarını, dikkat çekilen itikadî çizgilerini de açık yüreklilikle sahiplenip savunduklarını ortaya koymuştur.⁹ Bu durum ise

6 Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Mâtürîdilîk İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 192-206; a.m.f, "Osmanlı Sünnîliğinin Beslenme Kaynakları: Hadîsçi Hanefîlik ve Osmanlı'ya İntikali", *XVII. Türk Tarih Kongresi* (Ankara: TTK Yayınları, 2018), 4/1116-1119.

7 K.M. Eyub Ali, "Tahaviyye", çev. Ahmet Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 1/279-293; Sönmez Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-Makalât* 3/1 (Bahar 2010), 26, 27, 28-29.

8 İhsan Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme*, İstanbul: Hacveviszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021. Bu çalışma 2016 yılında yapılan doktora tezinin basılmış halidir (*Tahavî'nin Akîde Şerhlerinde İtikadî Farklılaşmalar*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

9 Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali*, 49-119, 136-143, 186-201.

bölgedeki Mâtürîdîlik dışı Sünnî Hanefiliğin, müstakil çalışmalarda da farklı açılardan ele alınmasını gerekli kılmıştır.

Ancak bu minvalde sonraki aşamalarda yapılan farklı çalışmalarda, batı bölgelerindeki Sünnî Hanefiler, genellikle Mâtürîdîlik tarihi ve düşüncesi merkeze alınarak ele alınmıştır. Bu yönüyle batıdaki Mâtürîdî olmayan Sünnî Hanefilerin merkeze alındığı bir içerikten ziyade Mâtürîdîler karşısındaki konumu ya da Mâtürîdîlik tarihi açısından önem ve misyonu itibarıyla incelenmişlerdir. Bu çerçevede *el-Akîde*'nin Mâtürîdîliği, Mâtürîdî olmayan Hanefiler arasında yayılım sürecinde önemli bir rol üstlendiğine dikkat çekilmiş,¹⁰ Mâtürîdî kimi alimlerin de *el-Akîde* üzerinden bölgedeki Mâtürîdî olmayan Hanefilere Mâtürîdî görüşleri ulaştırmaya çalıştıkları belirtilerek metinlerin şahitliğiyle bu husus ortaya konulmaya çalışılmıştır.¹¹ Bu çalışmalarda Mâtürîdîlik dışı Sünnî Hanefiler'in temel nitelikleri öne çıkarılıp genel itikadî eğilimlerine de dikkat çekilmiş olmakla birlikte bunun çözümlenmesine gidilmemiş ve sadece *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ile özdeşleştiği vurgusu yapılmakla yetinilmiştir.

Bölgedeki Mâtürîdîlik dışı Sünnî Hanefiler arasında itikadî içerikli başka bir metnin bulunmaması, tabii olarak bu Hanefilerin itikadını *el-Akîde* ile eşleştirmeyi gerektirmektedir. Bu konuda bu kabulün hala geçerliliğini koruduğu belirtilmelidir. Bu durumda söz konusu itikadî görüşlerin *el-Akîde*'nin içeriğinin sunumundan öteye geçemeyeceği ileri sürülebilir. Ancak bölgedeki Mâtürîdîlik dışı Hanefiler arasında *el-Akîde* dışında itikada ilişkin müstakil metinler bulunmasa da fıkıh ve hadis gibi alanlarda kaleme alınmış metinlerde bölge Hanefilerinin itikadî görüşlerine dair veriler bulmak mümkündür. Hatta bu verilerin bir kısmının *el-Akîde*'de yer almadığı dahi söylenebilir. Bu açıdan bölgedeki Hanefilerin *el-Akîde*'ye yaslandıkları gerçeğini müsellem bir hakikat kabul edip bunu esas almanın yanı sıra bizzat bölgedeki Hanefilere ait başka metinleri de dikkate alarak tümü üzerinden itikadî görüşleri ortaya koymanın, bölge Hanefilerinin itikadî görüşlerine dair daha sağlam ve kuşatıcı sonuçlara ulaşmayı mümkün kılacağı muhakkaktır. Böylece hem bölgedeki Hanefilere ilişkin daha önce yapılmış çalışmalarda ulaşılan neticelere katkı sağlanacak hem de itikadî eğilimleri birinci elden kaynaklara dayanılarak ortaya konulacaktır.

Bu çalışma, tarihsel süreç ve teorik olarak daha önceki çalışmalarda çerçevesini çizdiğimiz genel resme uygun olarak bir yandan bölgedeki Sünnî eğilimli Hanefilerin ana metni olarak *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'yi esas alırken öte yandan buna ek olarak bölgeye mensup isimlerin eserlerini de dikkate alarak söz konusu Hanefilerin itikadî görüşlerinin genel çerçevesini ortaya koymaya çalışacaktır. Bu açıdan çalışma, önceki çalışmalarla belli bir kıvama ve düzeye ulaşmış batı

10 İhsan Timür, "Mâtürîdîliğin Batı'da Taban Bulmasında *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin Rolü", *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (2016), 325-336.

11 İhsan Timür, "Mâtürîdî Bir Alim Olarak Gaznevi ve Faaliyeti", *Kader* 10/19 (2016), 325-336.

bölgesindeki Sünnî Hanefilerin itikadî eğilimlerine ilişkin yeni bir adım atmayı ve bu itikadî eğilimi, farklı metinlerin de desteğiyle ortaya koymayı hedeflemektedir. Mâtürîdilik dışı Sünnî Hanefilerin temel itikadî görüşleri ortaya konulurken bu görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerle ne derece uyumlu olduğuna dair notlar düşülerek ilgili görüşlerin kökeninin de izi sürülmeye çalışılacaktır. Böylece batı bölgesindeki Hanefilerle Mâtürîdî Hanefilerin gerçekte birbirinden farklı olup olmadıkları, farklılık var ise bunun hangi hususlarda ne ölçüde tezahür ettiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın bu yönüyle Hanefilik tarihinin gözden bir ölçüde uzak kalmış bir kesimi ve genel Mâtürîdilik araştırmalarına bazı hususlarda katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

Batı bölgesindeki Mâtürîdilik dışı Sünnî Hanefilerin itikadî görüşlerine geçmeden, öncelikle Hanefilik içerisindeki itikadî farklılaşmanın zemini ele alınarak batıdaki Hanefilerin bu farklılıktaki yeri ortaya konulmaya çalışılacak; ardından da bu Hanefilerin özetle temel bazı nitelikleri ve itikadî olarak yaslandıkları ana metin olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ile nasıl bir ilişki kurdukları tespitte çalışılacaktır. Son olarak da batıdaki Mâtürîdilik dışı Sünnî Hanefiler'in itikadî görüşlerinin genel bir çerçevesi sunulacaktır.

1. Hanefilik İçi İtikadî Farklılaşmanın Zemini

Hanefilik içerisinde muhtemel farklı itikadî eğilimlerin hiç şüphesiz kurucu imam olarak Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin tespiti ile doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Onun günümüzde artık şöhrat bulmuş itikadî içerikli beş eseri, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin çerçevesini tespitinde büyük ölçüde netlik sağlamış olsa da bu metinlerin etrafındaki kimi tartışmaların¹² yanı sıra Ebû Hanîfe'ye bu metinlerle uyumlu olmayan bazı görüşlerin nispet edilmesi ve daha da önemlisi farklı itikadî/kelami grupların Ebû Hanîfe'yi kendileriyle ilişkilendirme gayretleri¹³ onun itikadî görüşlerinin Hanefiler arasında bütüncül ve ihtilafsız kabul edilmiş olduğunu göstermektedir.

Gerek Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerdeki görüşler gerekse de erken dönemden itibaren ona yönelik irca ithamları Ebû Hanîfe'nin ilk aşamada Mürcilikle ilişkisini gündeme getirmektedir. Bu durumda başta iman tanımı olmak üzere irca ile ilişkili olan görüşlerin onun takipçileri tarafından aynen benimsenmiş ol-

12 Söz konusu eserlerin aidiyeti, rivayet zincirleri ve etrafındaki tartışmalar için bkz. Kemalüddin Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak (Pakistan: Zamzam Publishers, 1425/2004), 21-23; Murtaza ez-Zebîdî, *İthâfû's-sadetil-müttakin* (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabi, 1994), 2/13-14; Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Mukaddime", *el-Alim ve'l-müteallim el-Fikhü'l-ebzat el-Fikhü'l-ekber Risâletü Ebi Hanife el-Vasiyye*, mlf. Ebû Hanîfe (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2001), 4-8; Ulrich Rudolph, *Maturidi Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelami*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 53-63; İlyas Çelebi, "Giriş: Beyazizade ve Usulü'l-Münife İsimli Eseri", *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, mlf. Beyazizade Ahmed Efendi, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2000), 26-34; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 7-18.

13 Şükrü Özen, "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri", *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 2/114.

ması, erken dönem Ebû Hanîfe takipçilerinin bir kısmının Mürcilikle ilişkili olduklarını ortaya koymaktadır.¹⁴

Ancak Mürcie ile özdeşleşen iman tanımının hiç şüphesiz başka takipçileri de bulunmaktadır ki Hanefî çevrelerin ilişkili olduğu zümreler arasında bunlar da bulunmaktadır. Neccârîlik ve Kerrâmîlik bu mezheplerdendir. Zira her iki mezhebin ekseriyetle Hanefî muhitte taban edindiği ve mezhep mensupları arasında önemli bir Hanefî kitlenin bulunduğu bilinmektedir.¹⁵

Doğrudan Ebû Hanîfe'nin ilişkisine dair herhangi bir veri olmasa da Hanefî çevrelerin ilişkili oldukları bir diğer itikadî mezhep Mu'tezile'dir. Mu'tezilî tabakat eserleri Ebû Hanîfe'yi Mu'tezilî tabakalar arasında zikretmemişlerse de onunla Mu'tezile arasında müspet bir alaka kurmaya çalıştıkları ve hatta bazı itikadî görüşlerini Mu'tezile ile irtibatlı gösterdikleri bilinmektedir.¹⁶ Bu nedenle Mu'tezile mensupları, mezhebin görüşlerine açıkça muhalif bir içeriğe sahip olan eserlerin Ebû Hanîfe'ye nispetini reddetmiş ve onun hiçbir kitap yazmadığını savunmuşlardır.¹⁷

Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile ile ilişkisine dair bir veri olmamasına karşın Hanefî çevrelerin, özellikle de Irak merkezli Hanefîliğin Mürcie dışında en fazla ilişkili olduğu mezhep Mu'tezile olmuştur. Hatta Mürcie'nin belli bir aşamadan sonra gücünü yitirmeye başlaması, Hanefî çevrelerde Mu'tezile'nin daha fazla ön plana çıkmasını sağlamıştır. Hanefîliğin Mu'tezile ile uzun soluklu bu ilişkisi Ebû Hanîfe'nin ilk kuşak takipçileri ile başlamış, mihne sürecinde devam etmiş, mihne sonrasında da yer yer güçlü isimlerle sürdürülmüş olsa da Sünnî eğilimli Semerkant Hanefîlerinin çabalarıyla zamanla gevşeyip ortadan kalkmıştır.¹⁸ Bu ilişkinin ortadan kalkmaya yüz tuttuğu dönemde ise Hanefî çevrelerde Sünnî bir oluşum olarak Mâtürîdîlik aidiyeti belirlemiştir.

Hanefîlik içerisinde Mu'tezile ile mücadele zemininde beliren Mâtürîdîlik, her ne kadar İmam Mâtürîdî'den yaklaşık iki asır sonra ona nispetle müstakil bir kelamî ekol olarak tebarüz etmişse de arka plan olarak Hanefîlik içerisinde az önce dikkat

14 Sönmez Kutlu, "Mürcie", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41-45. Bununla birlikte Mürcie'nin mezhep oluşumdaki muğlaklık ve belirsizlik tartışmaları bir yana mezhebe nispet edilen iman görüşünün temellendirilmesinin ilk dönemde neredeyse sadece Ebû Hanîfe tarafından yapılmış olması, Hanefîlerin iman görüşlerinin Mürcie'den ziyade Ebû Hanîfe kökenli olabileceğini de göz önünde bulundurmayı gerektirdiği unutulmamalıdır.

15 Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/294-296; Wilferd Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 327; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 221.

16 Buna dair bazı örnekler için bkz. Özen, *Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 91-109, 144-145; Alibekiroğlu, *Hanefîlik-Mutezile İlişkisi*, 253-254, 261, 272-273, 294-298, 303-310.

17 Hafızüddin Muhammed el-Bezzâzi, *Menâkıbu Ebi Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 1981), 2/122; Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-saâde*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/141; Zebidi, *İthâfû's-sadeti'l-müttakin*, 2/13.

18 Hanefîlik Mutezile ilişkisine dair daha önce referanslar verilmiş idi. Sünnî eğilimli Semerkant Hanefîlerinin Mutezile ile mücadelesi için ise bkz. Şükrü Özen, "IV/X. yy'da Maverâünnehir'de Ehli Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehli Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 49-85.

çekilen ve klasik Mezhepler Tarihi yazınında bidat ehli fırkalar olarak görülen Mürce, Neccâriyye, Kerrâmîyye ve Mu'tezile mezhepleriyle ilişkili olmayan Sünnî bir eğilim olarak şüphesiz ki mevcuttu. Bu açıdan onu, arka plan olarak daha gerilere götürmek mümkündür. Mâtürîdilîk ister Mürce'nin mirası üzerine teşekkül etmiş isterse de Hanefîlerin ilişkili olduğu diğer itikadî mezheplerin görüşlerinin tashihiyle rafineleşmiş bir oluşum olarak kabul edilsin İmam Mâtürîdî'den öncesine de uzanan itikadî bir gelenek kabul edilmesi gerekmektedir.¹⁹ Bu geleneğin hiç şüphesiz bir aşamadan sonra Hanefî çevrelerin yegane itikadî/kelamî temsilcisi olduğu ifade edilebilse de bunun uzun bir tarihsel sürecin sonunda gerçekleştiği belirtilmelidir. 7/13-8/14. yy'da büyük ölçüde tamamlandığı ileri sürülebilecek Mâtürîdîleşme sürecinin henüz gerçekleşmediği zaman aralığında, sözü geçen diğer mezheplerle ilişkili olmayan Hanefîlerle Mâtürîdî Hanefîler dışında başka Sünnî Hanefî kitlelerin bulunup bulunmadığı hususu oldukça önemlidir.

Hanefîliğin itikadî veçhesi söz konusu olduğunda ekseriyetle Mâtürîdilîk akla gelmektedir. Doğruluk payı olmakla birlikte eksik, eksik olduğu kadar da bazı hususları iskalamaya sebebiyet veren bu hüküm, Mâtürîdilîk dışında kalan ve Matürîdilîkle kıyaslandığında azımsanmayacak bir kitle durumunda olan Mâtürîdilîk dışı Sünnî Hanefîleri göz ardı etmeye yol açmaktadır.

Her ne kadar bunun farkında olan kimi Hanefîlik ve Mâtürîdilîk tarihi araştırmacıları daha önce dikkat çekildiği gibi Mâtürîdilîğin yanı sıra Buhara Hanefîliğine referansta bulunma gereği duymuşlarsa da Hanefîlik içerisindeki Mâtürîdî olmayan Sünnî eğilimin Buhara Hanefîliğinden ibaret olmadığı da bir gerçektir. Bu açıdan Hanefîlik içerisinde Sünnî tavırlara sahip olan başka bir zümre de söz konusudur ki bahsi edilen Hanefîler daha ziyade Irak, Şam, Mısır, K. Afrika ve Hicaz gibi İslam dünyasının batı bölgelerinde bulunmaktadır.

Hanefîliğin ortaya çıktığı Irak bölgesi merkeze alındığında burası da dahil olmak üzere Batı Hanefîleri olarak da nitelenebilecek bu Hanefîler, Mâtürîdilîk dışı Sünnî eğilime sahip Hanefîlerin başında gelmektedirler. Bahsi edilen Hanefîler, hem Ebû Hanîfe'den beri bu bölgelerde faaliyet göstermiş hem de uzun süre Hanefîlik içerisinde Mâtürîdilîk dışındaki Sünnî eğilimin önemli temsilcileri olmuşlardır. Her ne kadar Buhara Hanefîleri gibi bir süre sonra Mâtürîdilîğin tesiri altına girmiş olsalar da batıdaki bu Hanefîler, uzun süre müstakil bir Hanefî itikadına sahip olmuş ve bu itikadî kimlikleriyle de Mâtürîdilîğe alternatif oluşturmuşlardır.

Çalışmamızda itikadî eğilimleri ve görüşleri verilecek olan Mâtürîdilîk dışı Sünnî eğilimli Hanefîler, İslam dünyasının batı bölgelerindeki Hanefîlerdir. Ancak

19 Mâtürîdilîğin Hanefîlik arka planı ve oluşum süreci için bkz. Çağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu: Mâtürîdilîk Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 6 (2006), 57-100; Ahmet Ak, "Mâtürîdilîğin Hanefîlik ile ilişkisi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), 223-240; a. mlf, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilîk* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 109-147; Rudolph, *Mâtürîdî*, 43-209, 546-557; a. mlf, "Mâtürîdilîğin Ortaya Çıkışı", çev. Ali Dere, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilîk*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 313-322.

bu Hanefilerin genel nitelikleri ve itikadî eğilimleri ortaya konulmadan önce isimlendirme sorunu üzerinde durmak yararlı olacaktır.

2. Mâtürîdilik Dışı Sünnî Hanefileri İsimlendirme Sorunu

Batı bölgesinde Mâtürîdilik dışı Sünnî eğilimli Hanefilerin hangi isimle anılacakları hem bu makalenin delalet çerçevesi hem de Hanefilik içindeki bir zümrenin sınırlarını tayin açısından çözülmesi gereken bir sorundur.

Hanefiliğin fikhî bir mezhep adı olmanın yanında tarihsel süreçte itikadî bir eğilimi de ifade ettiği muhakkaktır. Hatta mezhebin itikadî yönünü tek başına temsil eden Mâtürîdilik isminin kullanılmaya başlandığı 7/13. asırdan sonra bile Hanefilik bu anlamda kullanılmaya devam etmiştir.²⁰ Bu sebeple ekolleşmiş itikadî yapılarla ilişkili olmayan Hanefî çevreleri, sadece Hanefî olarak nitelemek yeterli görülebilir. Ancak böyle bir kullanımın Sünnî olsa dahi aralarında bir kısım itikadî eğilim farklılıkları bulunan Hanefileri tavsif etmede yetersiz kaldığını, hatta bu yetersizliğin bir ölçüde karmaşaya sebebiyet vereceğini belirtmek gerekmektedir. Sünnî olmakla birlikte kimi farklı itikadî görüşlere sahip olan Buhara ve Semerkant ayrımı buna iyi bir örnektir. Çalışmamızda sıklıkla “batı bölgesindeki Hanefiler” olarak kayıtladığımız Hanefî kesimlerin de gerek köken gerekse de itikadî/kelamî eğilim açısından hem Semerkant hem de Buhara çizgisinden farklılıklar arz etmesi sebebiyle kayıt konulmadan sadece Hanefilik şeklinde genel bir kullanımın yetersiz kalacağını belirtmek gerekmektedir. Bu nedenle batı bölgesindeki Hanefilerin de kendilerini diğer Sünnî eğilimli Hanefî zümrelerden ayıracak bir isimlendirmenin yapılması önemlidir.

Hanefilik içindeki itikadî farklılaşmanın farkında olan kimi araştırmacılar, bu çalışmada Sünnî eğilimli Hanefiler olarak zikredilen kesimler için farklı bir kısım isimler tercih etmektedirler. Bunlardan bir kısmı değer yüklü öneriler olması itibarıyla nesnellikten yoksunken bir kısmı ise çerçeveyi tam olarak çizmemesi nedeniyle kullanışsızdır.

Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini selefi çizgide yorumlayan çalışmalar dikkat çektiğimiz Sünnî eğilimli Hanefilere dair isimlendirmesi nesnellikten yoksun yaklaşıma örnek olup Hanefî itikadını asıl çizgisinden uzaklaştıran bir niteliğe sahiptir. Söz konusu tasniflerde bu Sünnî Hanefiler “tam, kâmil, hakiki” (*el-Hanefiyyetü'l-Kâmile*) şeklinde isimlendirilmektedir.²¹ Değer yüklü ve taraflı bu isimlendirmenin nesnellik içermediği açıktır. Zira bu isimlendirmede, temelde Ebû Hanîfe'nin itikadî çizgisinin mutlak takipçisi olarak batı bölgesinde *el-Akîdetü't-Tahaviyye'yi*

20 Mehmet Kalaycı, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdilik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdiliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 47-95.

21 Şemsuddin es-Selefi el-Efgâni, *Adâ'u'l-Mâtürîdiyye li'l-akîdeti's-selefiyye* (Taif: Mektebetü'l-Hadis, 1419/1998), 1/199, 268; Muhammed el-Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, çev. Ahmet İyibildiren-Mustafa Öztürk (İstanbul: Guraba Yayınları, 1434/2013), 556.

esas alan Hanefiler merkeze alınırken başta Mâtürîdiler olmak üzere Sünnî eğilimli diğer Hanefiler ise Hanefiliğin dışına itilmektedir.²² Bu niteliğiyle bu adlandırmanın, Mâtürîdilik dışı Sünnî eğilimli Hanefilere isim olması kabul edilebilir değildir.

Söz konusu batıdaki Hanefilerin özellikle Hanefî kimliklerini fıkıh üzerinden dile getirmeleri ve hadis ilmine de bir ölçüde ilgi duymaları; buna karşın kelama mesafeli olmaları sebebiyle “Hadisçi Hanefilik” ya da itikadî eğilimlerini tek ve asıl metin olan Tahâvî'nin *el-Akîde*'si üzerinden dile getirmiş olmaları sebebiyle “Tahâvî Hanefiliği” olarak isimlendirildiği de görülmektedir.²³ Selefî çevrelerin tasnifine göre nesnel ve bölgedeki Hanefilerin nitelikleri ve eğilimlerine de daha uygun olan bu isimlendirmelerin bölge Hanefileri için kullanılması mümkündür. Ancak her iki isimlendirmeye dair bir “tarihlendirme” kaydının konulması gerektiğinin altı çizilmelidir.

Tahâvî'nin *el-Akîde* metni, aslında Mâtürîdî Hanefilerin doğudan göç ettiği zaman diliminde öne çıkarak Mâtürîdiliğe alternatif bir akaidin dayanağı olmaya başlamıştır.²⁴ Bu zaman dilimine riayet edilmesi durumunda Bölge Hanefiliğinin “Tahâvî Hanefiliği” olarak isimlendirilmesi yerindedir. Ancak dikkat çekildiği üzere Tahâvî'nin hem kendisi hem de *el-Akîde* eseri, başından beri değil ancak Mâtürîdî Hanefilerin doğudan batıya göç edip kendi kelimî ekollerini, Mâtürîdî olmayan Hanefilere, Hanefiliğin kelimî ekolü olarak sunmaya başladıkları bir zaman diliminde öne çıkmıştır. Bu sebeple bölge Hanefilerinin, ancak 6/12. yy'dan sonra böyle bir isimle adlandırılması mümkün görünmektedir.²⁵ Bu tarihten önce Batı Hanefilerinin böyle bir tutum takındıklarını gösteren herhangi bir kanıt olmadığından önceki dönem Hanefilerinin de bu isimle anılması, anakronizme yol açacağından, “Tahâvî Hanefiliği” isimlendirmesinin kuşatıcı olmadığını belirtmek gerekmektedir.

“Tahâvî Hanefiliği”ne yönelik kayıtlar, “Hadisçi Hanefilik” isimlendirmesi için de geçerlidir. Zira batı bölgesindeki Hanefilerin gerçek manada bir hadisçi formasyonu ile hadis disipliniyle ilgilenmeleri, Memlûkler döneminde gerçekleşmiştir. Bölge Hanefilerinden Tahâvî gibi erken tarihli ya da Memlûkler öncesi dönemde yaşamış ve hadisçilerin yöntemini kullanarak Hanefî fıkını hadis rivayeti ağırlıklı eserlerle destekleyen isimler muhakkak var olmuştur.²⁶ Ancak bu isimlerin klasik manada hadis derleyicileri olduğunu, başka bir ifadeyle “meslekten hadisçi” ol-

22 Efgâni, *Adâu'l-Mâtürîdiyye*, 1/268-269, 307-308, 2/97-101, 587; Humeyyis, *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 15-16, 519-577.

23 Her iki isimlendirme de Mehmet Kalaycı tarafından yapılmıştır. Bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdilik İlişkisi*, 204; a. mlf, “Hadisçi Hanefilik ve Osmanlı'ya İntikali”, 4/1111, 1119, 1125, 1126.

24 Bu hususta bkz. Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleniğin Batıya İntikali*, 186-201.

25 Nitekim Kalaycı'nın da söz konusu isimlendirme içerisinde zikrettiği örnek Hanefî alimler de bu zaman diliminden sonra yaşamışlardır (*Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdilik İlişkisi*, 192-206).

26 Bu isimlerden bazıları için bkz. Kalaycı, “Hadisçi Hanefilik ve Osmanlı'ya İntikali”, 4/1116-1119.

duklarını söylemek mümkün olmadığı²⁷ gibi Memlûkler öncesi bölge Hanefileri arasında meslekten hadisçilerin derlemelerine benzer süregelen bir hadis yazını olmadığı da ortadadır. Hanefiler arasında gerçek manada hadis disipliniyle ilgili eser yazımının yaygınlaşması, belirttiğimiz gibi Memlûkler devrinde gerçekleşmiştir. Bu dönemde gerçekten hadisçi Hanefiler olarak nitelenebilecek çokça ismin bulunduğu ve bu ismi hak edecek eserler yazdıkları görülmektedir.²⁸ Bu açıdan bölgedeki Hanefiliğin, “Tahâvî Hanefiliği”nde olduğu gibi “Hadisçi Hanefilik” olarak isimlendirilmesi de geç dönem Hanefiler için kabul edilebilir olup bölge Hanefilerini başından beri kuşatıcı bir nitelik arz etmemektedir.

Bölge Hanefilerinin hadisle iştigallerinden hareketle akla gelebilecek “Ehl-i hadis Hanefiler” şeklindeki isimlendirmesi ise kanaatimizce hatalı olup Hanefilerin itikadî olarak farklı bir gelenek olan Ehl-i hadis (Hadis taraftarları) zümrelerle ilişkilendirilmesi nedeniyle kabul edilmesi mümkün değildir. Zira söz konusu Hanefilerin aşağıda verilecek olan itikadî görüşlerinde de açıkça görüleceği üzere Ehl-i hadis ile herhangi bir benzerlikleri bulunmamaktadır. Aynı şekilde sanki Ehl-i hadis akidesini temsil ediyormuş gibi bu nitelenenin batıdaki Sünnî Hanefilerin yaslandıkları *el-Akîde* metni üzerinden yapılması da hatalıdır. Zira Tahâvî, Hanefî aidiyeti güçlü bir isim olmasının yanı sıra *el-Akîde*'yi de mukaddimesinde ifade ettiği gibi Ebû Hanîfe'nin görüşlerini esas alarak kaleme almıştır.

Kanaatimizce bölgedeki Sünnî eğilimli Hanefilerin coğrafi olarak tasnif edilip ona nispetle isimlendirilmesi, daha nesnel ve kapsayıcı görünmektedir. Bu sebeple söz konusu Hanefilerin, mezhebin doğduğu Irak bölgesi esas alınarak, Irak da dahil olmak üzere Şam, Mısır ve batısındaki bölgelerde bulunan Hanefilerin “Batı Hanefileri/Hanefiliği” olarak isimlendirilmesi mümkündür. Bu isimlendirmenin coğrafi bir esasa dayanarak daha az tanımlama riski taşımasının yanı sıra bu bölgedeki Sünnî eğilimli Hanefilerin gerek kelama yönelik tutumu, gerek Hanefî kimliklerini genelde Fıkıh üzerinden ifade etmiş olmaları gerek Hadisle iştigalleri gerekse de itikadî olarak *el-Akîde*'ye yaslanmaları itibarıyla hem önceki isimlendirmelerin bünyesindeki nitelermeleri ihtiva etmesi hem de bir süre sonra büyük ölçüde Mâtürîdîlik altında birleşecek olan Maverâünnehir-Horasan Hanefilerine, bir başka ifadeyle Doğu Hanefilerine alternatif yegane Sünnî Hanefî eğilim olması açısından daha gerçekçi görünmektedir. Bu sebeple bu çalışmada Irak'ın doğu/kuzey-doğu muhitinde bulunan, Kalam disiplinine başından beri ilgili, Hadis'e ise belli bir döneme kadar yeterince ilgi göstermemiş; Hanefî kimliklerini sadece Fı-

27 Hadisle de ilgilenmiş bölge kökenli önemli Hanefilerden biri olan Ebû Hazim el-Kâdî'nin (ö. 292/905) hadisçiliğini konu alan bir makalede onun fıkıhçı ve hadisçi kimliğiyle ilgili tespit ve değerlendirmeler burada kastettiğimiz hususu gayet güzel bir şekilde ortaya koymaktadır (Hüseyn Kahraman, “Hanefî Silsilesinin Az Bilinen Bir Halkası: Ebû Hazim el-Kâdî (öl. 292/905) ve Hadisçiliği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 1-44.

28 Bu hususta bkz. Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 216-218; Bekir Karadağ, “Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı Fıkıh Çalışmalarına Etkisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 822-824.

kıh değil Kalam üzerinden de dile getirmiş ve sonraki aşamada Mâtürîdîlik olarak karşımıza çıkan Hanefîler, genel anlamda “Doğu Hanefîleri” olarak isimlendirilirken bunun dışında kalan ve işaret edilen bölgelerde başından beri kendisine ait tarihsel tecrübesi ve ayırıcı nitelikleri bulunan Mâtürîdîlik dışı Sünnî Hanefîler ise “Batı Hanefîleri” olarak anılacaktır. Bu tasnifin klasik kaynaklarda da bir açıdan karşılığının bulunduğunu, kimi müelliflerin coğrafi yayılımları esas alarak Hanefîleri bölge ve şehir merkezli olarak tasnif ettiklerini belirtmeliyiz.²⁹

Söz konusu bu Batı Hanefîlerinin bölgedeki tarihsel serüveninin kısa bir panoraması ile genel ve ayırıcı bazı niteliklerinin sunulması, kastedilen Batı Hanefîliğinin çerçevesini daha da belirginleştirecektir.

3. Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefîlerin Temel Nitelikleri

Kûfe’de temelleri atılan Hanefî fıkhı, erken dönemden itibaren farklı bölgelere yayılmıştır. Horasan ve Maveraünnehir, Hanefî fıkhının başlangıçtan itibaren en fazla yayıldığı coğrafya iken Şam ve Mısır mezhebin sınırlı düzeyde temsil edildiği bölgelerdendir. Bunda Ebû Hanîfe ve ilk takipçilerinden ders alan isimlerin çok azının bu bölgelerden olmasının önemli bir etkisinin bulunduğu muhakkaktır.³⁰

Hanefî yayılımı için kimi bölgelerde siyasi destek de önemli bir unsur olarak zikredilebilir. Ancak takipçilerle desteklenmeyen ve toplumsal tabandan yoksun olan bölgelerde bu tür bir siyasî desteğin mezhebin yayılımı için sağladığı katkı sınırlı olacaktır. Hanefîlerin siyasî himaye ve destekle kadı olarak atanmaları bu açıdan mezhebin yayılımı için önemli bir etken olarak zikredilebilirse de bunun Şam ve Mısır gibi takipçi tabanından yoksun olan bölgelerdeki etkisi bir hayli sınırlı olmuştur.³¹ Mesela Hanefîliğin doğu bölgelerinde olduğu gibi Şam ve batısında da yayılmasını sağlaması amacıyla³² Muhammed eş-Şeybânî’nin Ebû Yûsuf tarafından Rakka’ya kadı atanması, mezhebin yayılımı hususunda kadılığın muhtemel işlevini yansıtırsa da sözü edilen bölgelerde Hanefî bir tabanın olmaması, Hanefîliğin burada yayılmasını ve kalıcılışmasını sağlamamıştır. Bu durum, sonraki dönemde de aynı şekilde devam etmiştir.

Hanefîlerin daha sonraki temsilcilerinin oluşturdukları ders halkalarıyla Hanefîlik, batı bölgelerinde yavaş yavaş taban bulup yayılmaya başlamıştır. Ancak mezhebin bölgedeki etkinliği genellikle Irak merkezli olarak devam etmiş;

29 Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü'l-a'lâmî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1041), 2b; Şehabuddin İbn Fadlillah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*, thk. Kamil Selman el-Cuburi (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 6/21, 110, 112.

30 Ebû Hanîfe’nin talebelerinin coğrafi dağılımı için bkz. Ebü'l-Kasım İbn Ebi'l-Avvam, *Fedâilu Ebi Hanîfe ve ahbâruhu*, thk. Latifurrahman el-Behrâcî (Mekke: Mektebetü'l-İmdadiyye, 1431/2010), 249; Bezzâzi, *Menâkibu Ebi Hanîfe*, 2/497-517.

31 Farklı bölgelerde erken tarihli Hanefî kadı atamaları ve mezhebin yayılımına etkisi için bkz. Nurit Tsafir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 29-30, 39, 50-52, 56, 59, 71, 76, 81, 86, 94, 101, 114-115.

32 İbn Ebi'l-Avvam, *Fedâilu Ebi Hanîfe*, 356-357.

Şam, Mısır ve K.Afrika'da Hanefilik, bir kısım istisnalar dışında önemli isimlerle temsil edilemediği gibi bu bölgelerde uzun ömürlü ve kalıcı da olamamıştır.³³

Irak, hiç şüphesiz batı bölgesindeki Hanefiliğin merkezidir. Irak'tan beslendikleri ölçüde batıda Hanefilik yayılım göstermiştir. Ancak doğu bölgelerindeki Hanefilik zamanla Irak'tan bağımsız bir fıkıh eğitimine, metinlere, silsilelere sahip olarak Irak'a alternatif bir merkeze dönüşmeyi başarmışken batıdaki Hanefilik büyük ölçüde Irak ile sınırlı kalmış, zamanla da doğu bölgelerindeki Hanefi merkezlerin gölgesine girmiştir.³⁴ Irak bölgesinde özellikle mihne sonrasında güç kazanan Ehl-i hadis eğilimin yanı sıra Kuzey Afrika üzerinden gelip önce Mısır, ardından da Şam'da egemen olup nüfuz alanını genişleten Fâtımîlerin batıdaki Hanefi faaliyetleri fazlasıyla silikleştirdiği ve mezhebin yayılımı ve toplumsal tabanını daralttığı söylenebilir.

Batı bölgesindeki Hanefiliğin itikadî boyutu ise daha sınırlı ve yüzeyseldir. Başta Bağdat olmak üzere Irak bölgesindeki Hanefilerin genelde Mu'tezileyle ilişkisine dair aktarımlar, bölgedeki Mu'tezilî eğilim dışındaki Hanefileri tümüyle silikleştirmiş, bu da bölge Hanefilerine dair önemli bir bilgi boşluğunun oluşmasına neden olmuştur. Bununla doğrudan ilişkili olarak Mu'tezile mezhebine mensup olanlar dışında batı bölgesindeki Sünnî Hanefilerin itikadî eğilimlerine dair belli bir döneme kadar hemen hiçbir şey bilinmemektedir.

Erken dönem bölge Hanefilerince akaide ilişkin hiçbir metnin yazılmamış olmasının yanı sıra Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risalelerin de bölgedeki dolaşımına ilişkin bir verinin bulunmaması, batıdaki Hanefiler arasında Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerine dair çok az şeyin bilindiğini, mevcut sınırlı bilginin de ekseriyetle fıkıh üzerinden sağlandığını göstermektedir.

Batı Hanefiliği, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinden ziyade fikhî görüşlerinin nakledilmesi etrafında şekillenmiş görünmektedir. Bölgede ismi zikredilen ve Hanefî tedris faaliyetinin içinde yer alan isimlerin önemli bir kısmı, fıkıhla iştigalleriyle dikkat çekmekte olup kelamla ilişkilerinden söz edilmemektedir.³⁵ Bu durum Ebû Hanîfe'nin bölge kökenli ilk talebelerinin çoğu için geçerlidir. Hatta önemli iki talebesi Ebû Yûsuf ve Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin daha çok fikhî görüşlerinin ta-

33 Sözü edilen batı bölgelerinde Hanefî yayılım için bkz. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/3-5; Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Batıya İntikali*, 49-83; Esra Güleğül, *Hanefîliğin Mısır'a Girişi ve İmam Tahâvî* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 26-56.

34 Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", 1/627-628. Ayrıca bunu Hanefî fıkıh silsileleri üzerinden gözlemek için bkz. Huzeýfe Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri: Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 163-201.

35 Hanefîliğin bölgedeki erken tarihli temsilcilerinin bu niteliğine dair tespit ve değerlendirmeler için bkz. Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Batıya İntikali*, 85-87.

kipçisi olarak belirirken itikadî görüşlerinin temsilcileri olarak doğulu talebeleri öne çıkıştır.³⁶

Mesela Hilâl er-Rey (ö. 245/860), Ebû Bekr el-Hassâf (ö. 261/875), Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884), Ahmed b. Ebî İmrân el-Bağdâdî (ö. 280/893), Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905) gibi bölgenin önemli Hanefîlerinin Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerine ilişkin herhangi bir katkısından söz edilmediği gibi Hanefî kaynaklarda bu yönde nakilleri de bulunmamaktadır. İtikadî görüşlerin nakline ilgisiz kalan bu Hanefîler, mezhebin bölgedeki sonraki temsilcilerine de bu tutumu aktarmış görünmektedirler. Zira Mâtürîdiliğin batıya taşınıp güçlü şekilde temsil edildiği süreçte de batı bölgesindeki pek çok Hanefî'nin itikadî/kelamî nitelikli bir faaliyete rastlanmamaktadır.

Akaid/kelama ilgisiz bu tutumlarının yanı sıra bölge Hanefîlerinin sonraki temsilcilerinin de daha çok fıkıh ve hadis çalışmalarıyla öne çıktıkları görülmektedir. Hanefî kimliklerinin genelde fıkıh üzerinden belirlediği Ebû Muhammed Abdullah el-Bağdâdî (ö. 584/1188), İbnü'n-Nehhâs ed-Dımeşkî (ö. 599/1202), Ebû'l-Ferec el-Bûnî (ö. 612/1215), Ebü'l-Yümn el-Kindî (ö. 613/1216), Ziyâüddin el-Mevsilî (ö. 622/1225), Ebû Bekr Hüseyin b. Mübârek el-Bağdâdî (ö. 631/1233), Ebû'r-Rebi Süleyman İbn Ebi'l-îz el-Ezrâî (ö. 677/1278), Reşidüddin el-Kureşî (ö. 714/1314), Fahrüddin ez-Zeylaî (ö. 743/1343), İmadüddin et-Tarsûsî (ö. 748/1348), Cemalüddin ez-Zeylaî (ö. 762/1360) gibi bölge kökenli isimlerden itikadî içerikli hemen hiçbir görüşün nakledilmemiş olması bunu yeterince yansıtmaktadır.³⁷

Bir kısım itikadî görüşleri nakledilen erken dönem Ebû Hanîfe takipçilerinden Hammâd b. Ebî Hanife ve oğlu İsmail b. Hammâd (ö. 212/827) ile İsâ b. Ebân (ö. 221/836), Muhammed b. Semâa el-Kûfî (ö. 233/848), Bişr b. Velîd el-Kindî (ö. 238/853), Muhammed b. Şücâ' es-Selcî (ö. 266/880) gibi isimlerin ise bu görüşleri sistemleştir(e)medikleri ve geliştiremedikleri, bu görüşler etrafında metinler kaleme almaya da giriş(e)medikleri anlaşılmaktadır.³⁸ Bu açıdan Batı bölgesindeki Hanefîlerin Ebû Hanîfe'ye dayalı itikadî görüşleri nakletme ve işleme imkanından önemli ölçüde mahrum kaldığı ileri sürülebilir.

Hanefîliğin bölgedeki etkinliğinin gerek mihne sürecinde yaşananlar gerekse de Fâtîmîlerin yönetimi sebebiyle zamanla azalması ve özellikle Bağdat'ın Hanefîliğin merkezi olma vasfını da yitirmesiyle sözü edilen sistemleştirme soru-

36 Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 224. Kutlu, Ebû Yüsuf ve İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinden ziyade fikhî görüşleri için ölçü kabul edildiğini, oysa Belh Mürcii ekolünün fikhî ve itikadî açıdan Ebû Hanîfe'nin gerçek temsilcileri sayılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu nedenle Kutlu'ya göre Küfe'deki öğrencilerinin Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerine katkısından söz edilemez (*Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 224-225).

37 Bölge Hanefîlerinin bu özelliklerine ilişkin tespit ve değerlendirmelere dair bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Mâtürîdilik İlişkisi*, 192-206; a. mlf, "Hadisçi Hanefîlik ve Osmanlı'ya İntikali", 4/1116-1119.

38 Eyub Ali, "Tahaviyye", 1/292-293.

nunun sonraki dönemde de aynı şekilde sürmesine yol açmış olması mümkündür. Öyle ki bu durum bölgedeki Hanefiler arasında az ve dağınık surette nakledilmiş olan Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri etrafında bir fikir birliğinin oluşmasını engellediği gibi farklı itikadî eğilimlerin de belirmesine neden olmuştur.³⁹

Bölgedeki Hanefilerin farklı tutum geliştirmesine yol açan bu durum, değişik konular etrafında Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin gerçekte ne olduğu sorunu ve onun görüşlerinin ortaya konulmasını gerekli kılmıştır. Böylece batı bölgesinde Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin tespit ve bir bütün olarak derlenmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Mihne sürecinde yaşananlar ve bu çerçevede Ebû Hanîfe ile Hanefilere yöneltilen eleştirilerin de bu çabayı tetiklemiş olması muhtemeldir.

el-Akîdetü't-Tahaviyye eseri, bu noktada batıdaki Hanefilerin bu husustaki ihtiyacını karşılama amacıyla kaleme alınmış bir metin hüviyetindedir.⁴⁰ Ebû Hanîfe'nin itikadî/kelamî görüşlerinin batı bölgesinde genel hatlarıyla tanınmasında önemli bir rol oynayan *el-Akîde* eseri, Batı Hanefileri arasında bu türde derlenmiş ilk metin olmasının yanı sıra bölgede yazılmış erken döneme ait tek metin olması açısından da oldukça önemlidir.

4. Mâtürîdilik Dışı Sünnî Hanefilerin İtikadî Çerçevesi

Batı bölgesindeki Hanefilerin itikadî/kelamî meselelere ilişkin suskunlukları buna dair görüşlerini, doğrudan eserlerinden hareketle ortaya koymayı mümkün kılmasa da konuya ilişkin kimi nakiller, en azından Hanefilik içinde ne türden bir eğilime sahip olduklarını tespit etmeye imkân vermektedir. Bu çerçevede, ya doğrudan kendi görüşlerini veren az sayıdaki Hanefiye ait metinlerdeki aktarımlar ya da değişik kaynaklardaki nakiller, Batı Hanefileri arasında *el-Akîdetü't-Tahaviyye* merkezli itikadî bir eğilimin yaygın olduğunu ortaya koymaktadır.

Bölge Hanefilerinden Tacüddin Ebü'l-Yümn el-Kindî ile muhtemelen doğrudan bölgeye gelmiş Hanefilerden biri olan Ziyâüddin Ebü'l-Hattâb Ömer el-Erdoğanî'nin (ö. 603/1206'dan sonra) *el-Akîde*'yi rivayet ettiklerine⁴¹ dair nakiller, *el-Akîde*'nin bölgedeki dolaşımına dair önemli bir verilerden biridir. Ancak Kindî ve Erdoğanî'nin *el-Akîde*'yi rivayetinin bölge Hanefileri açısından esas anlamlı yansıması, her iki isimle de irtibatlı⁴² olan Dımaşk Eyyûbî meliki, el-Melikü'l-Muazzam İsa b. el-Melikü'l-Âdil Muhammed b. Eyyûb'da (ö. 624/1227) belirlemektedir.

39 Eyub Ali, "Tahaviyye", 1/293.

40 Eyub Ali, "Tahaviyye", 1/293.

41 Sibt İbni'l-Cevzi, *Mirâtü'z-zamân*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2013/1434), 22/283; Muhyiddin Abdülkadir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, thk. Abdülfettah el-Hulv (Kahire: Hecl li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1413/1993), 3/94-95.

42 el-Melikü'l-Muazzam İsa, *Kitâbü'r-red alâ Ebî Bekr el-Hatîb*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, t.y.) 92, 181.

Batı bölgesindeki önemli Hanefîlerden el-Melikü'l-Muazzam İsa, *el-Akîde*'nin bölge Hanefîleri arasındaki merkezi rolüne ilişkin en açık veriler sunan isimlerin başında gelmektedir. Onun, itikadının Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinde nakledilenlerden ibaret olduğuna yönelik kaynaklarda nakledilen sözleri⁴³ *el-Akîde* merkezli itikadî söylemin güçlü bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Zira onun kendi kaleminde çıkmış eserinde de Tahâvî ve *el-Akîde*'ye yönelik referanslarla⁴⁴ desteklenen bu tutumunun kendisiyle sınırlı olmayıp bir sultan olarak bölgedeki Hanefîlerin genel eğilimini yansıtmış olması ihtimalden uzak değildir.

Nitekim bir asır sonra yaşamış bölge kökenli Hanefîlerden Necmüddin et-Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) yaklaşımı da önemli ölçüde *el-Akîde* merkezli bu tutumu yansıtmaktadır. Tarsûsî'nin Hanefîlerle Eşarîler arasındaki ihtilaflara değindiği *Urcûze fi marifeti mâ beyne'l-Eşâira ve'l-Hanefiyye* adlı risalesinde Hanefî görüşler arasında tekvini zikretmemesi onun itikadî çizgisini yansıtan önemli bir husus olarak değerlendirilmelidir.⁴⁵ Söz konusu itikadî çizgi ise hiç şüphesiz, Batı Hanefîleri için merkezî pozisyonuna yönelik açık bir gönderme olarak değerlendirilmesi mümkün olan, *el-Akîde*'nin Hanbelî biri için dahi benimsenmesinin şart koşulmasıdır.⁴⁶

el-Akîde'nin Batı Hanefîlerinin itikadının merkezî metinlerinden oluşunu sadece bölge kökenli Hanefîler değil bölgede yaşayan diğer mezhep mensuplarının yaptıkları vurgularda da görmek mümkündür. Bu isimlerden Eş'ari olan Takiyyüddin es-Sübki ile Tacuddin es-Sübki en dikkat çekici olanlarıdır. Takiyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355), Hanefîlerle Eş'arîler arasındaki itikadî nitelikli ihtilafı ele alırken Hanefîlerin itikadını tümüyle *el-Akîde* merkezli olarak almaktadır.⁴⁷ Tacuddin es-Sübki (ö. 771/1370) de Hanefîliğin itikadını büyük ölçüde batıdaki Hanefîlerin itikadından ibaret görmekte ve bu itikadın merkezine de *el-Akîde*'yi yerleştirmektedir.⁴⁸

Takiyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de *el-Akîde*'ye Hanefîliğin itikadını temsil eden bir metin olarak atıflarda bulunan isimlerdendir. İbn Teymiyye, arşa

43 İzzeddin İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, çev. Abdülkerim Özyayın (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), 12/434; Ebü'l-Fida İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 1424/2003), 17/168.

44 el-Melikü'l-Muazzam, *Kitâbu'r-red*, 60, 63, 101.

45 Necmüddin et-Tarsûsî, "Urcûze fi marifeti mâ beyne'l-Eşâira ve'l-Hanefiyye mine'l-hilâf fi usûl'd-din", *Ayânü'l-âsr ve a'vanü'n-nasr*, mlf. Salahuddin Ebu's-Safa es-Safedî, thk. Ali Ebü Zeyd vd. (Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1998), 1/102-103. Ayrıca müstakil neşir ve değerlendirme için bkz. İsmail Şık, "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eşari-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 327-342. Eserin Hanefî-Eş'arî ihtilaf literatürü içerisindeki yeri için ayrıca bkz. Mehmet Kalaycı, "Osmanlı'da Eşarîlik-Mâtürîdilîk İhtilafı Edebiyatı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 84-88.

46 Necmüddin et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, thk. Rıdvan Seyyid (Beyrut: Dâru't-Tâlia, 1992), 85.

47 Tacüddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahî (Kahire: Dâru lhyai Kutubi'l-Arabî, 1383/1964), 3/377.

48 Tacüddin es-Sübki, *Muâdün-niam ve mubîdün-nikam* (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1407/1986), 25, 61.

istiva,⁴⁹ yaratma sıfatının ezeliği,⁵⁰ Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu,⁵¹ yöneticilere itaat edilmesi gerektiği⁵² gibi hususlarda Ebû Hanîfe ve ahabının görüşlerini, Tahâvî ve *el-Akîde*'yi esas alarak dile getirmektedir.

Bütün bu bilgiler dikkate alındığı *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin, kendisi dışında başka bir itikat metninin bulunmadığı Batı Hanefileri arasında 6/12. asrın sonlarından itibaren merkezî bir metin olarak benimsendiği kesin olarak söylenebilir. Bu durum ise metne yönelik vurgulardan hareketle *el-Akîdetü't-Tahâviyye* esas alınarak Batı Hanefilerinin itikadî görüşlerine dair genel bir çerçeve çizmeyi mümkün kılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin nakledilmesinden ibaret muhtasar bir metin olan *el-Akîde*'nin, yukarıda sunulan genel resim dikkate alındığında bölge Hanefilerinin itikadî eğilimini temsil ettiği söylenebilir. Bu çerçevede *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ile bölgeye mensup Hanefilerin ağırlıklı olarak fıkıh kitaplarında dağınık şekilde bulunan sınırlı sayıdaki nakillerinden de istifadeyle Batı Hanefilerinin temel itikadî görüşlerini tespit etmek mümkündür.⁵³

Bu doğrultuda Yüce Allah, mahlukatın yaratılmasından önce, sıfatlarla ezelden muttasıftır.⁵⁴ Yüce Allah'ın zatiyla kâim,⁵⁵ ezeli ve ebedî olan bu sıfatlarda sonradan herhangi bir artma olmaz.⁵⁶ Bu sıfatlar, mahlukatın sıfatlarına da benzemez.⁵⁷ Zira O, benzeri olmayan⁵⁸ ve mahlukata da benzemeyendir.⁵⁹ Bu açıdan ta'til ve teşbihten tam sakınarak tenzih yolu tutulmalıdır.⁶⁰ Varlıkların kendisini

49 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Beyânu telbisi'l-Cehmiyye fitesi bidaihimi'l-kelâmiyye*, thk. Heyet (Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1426), 1/198-199.

50 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (S. Arabistan: Camiatü'l-İmam Muhammed, 1411/1991), 1/347.

51 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî (Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995), 12/507.

52 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Kâidetün muhtasar fi vücûbi taatillahi ve resûlihi ve vülâtî'l-umûr*, thk. Abdürrezzak b. Abdilmuhsin el-Bedr (S. Arabistan: Cihazu'l-İrşad, 1414), 13.

53 Ebû Hanîfe'ye nispet edilen akaid içerikli risalelerin bölgede dolaşımda olduklarını gösteren kesin kanıtlar olmasa da burada aktarılacak olan görüşlerin, bu risalelerle farklı kaynakların Ebû Hanîfe'den yapmış oldukları nakillere dayandığı ifade edilebilir. Bu nedenle çalışmada, yer yer düşülen dipnotlarla Ebû Hanîfe'ye nispet edilen akaid risaleleriyle karşılaştırmalar yapılmıştır.

54 Ebû Cafer et-Tahâvî, *Metnü'l-Akîdetü't-Tahâviyye*, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995), 9. *el-Fikhü'l-ekber*'de buna paralel bir ifade için bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1421/2001), 62. Tahâvî'nin bu ifadesi Mâtürîdî Hanefiler için oldukça önemsenmiş olup tekvin sıfatı bağlamında yapılan yorumlamalar, farklı kesimler arasında uzun süre devam eden tartışmalara yol açmıştır. Konuyla ilgili tartışmanın içeriği ve seyri için bkz. İhsan Timür, "Osmanlı Maturidî Kelam Geleneğine Yansımalarıyla el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 329-374.

55 Abdullah el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li talîlî'l-muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 4/50-51; Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik* (Kahire: el-Matbaatül-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 3/109-110.

56 Tahâvî, *el-Akîde*, 9. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 62.

57 Tahâvî, *el-Akîde*, 15; Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik*, 2/228. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-eb-sat*, 57; a. mlf, *el-Fikhü'l-ekber*, 63.

58 Tahâvî, *el-Akîde*, 8. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 62.

59 Tahâvî, *el-Akîde*, 9. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 62.

60 Tahâvî, *el-Akîde*, 15.

kavramakta yetersiz⁶¹ olduğu Yüce Allah, sınır ve nihayetten, organ ve azalara sahip olmaktan yüce olup hiçbir cihet de onu kuşatamaz.⁶²

Cennet ehlinin Yüce Allah'ı görmesi ihata ve keyfiyet olmaksızın gerçekleşecektir.⁶³ Buna dair sahih olarak gelen hadisler aynen ifade edildiği gibi olup tevil edilmezler.⁶⁴ Zira rüyeti tevil etmek gerçekte onu kabul manasına gelmeyip tevilin terkedilerek teslimiyet gösterilmesi gerekir.⁶⁵ Dinde asıl yapılması gereken de kapalı gelen konuların Allah ve Resûl'üne havale edilip teslimiyet gösterilmesidir. Bu teslimiyeti göstermeyen, tevhidin özüne ve sahih imana ulaşamaz; imanla küfür, tasdikle tekzip, ikrarla inkâr arasında bocalayıp durur.⁶⁶

Kur'ân, Yüce Allah'ın kelamı⁶⁷ olup O'ndan keyfiyeti olmaksızın söz olarak ortaya çıkmış, vahiy olarak inmiştir.⁶⁸ Kur'ân mahluk olmayıp bu hususta tartışmaya da girilmemelidir.⁶⁹ Yüce Allah'ın kelamı zatıyla kâim⁷⁰ olup kulların kelamına benzemez⁷¹ ve onların kelamı gibi de mahluk değildir.⁷²

Yüce Allah dilediğini hidayete erdirip dilediğini de saptırır.⁷³ Her şey O'nun takdiri ve dilemesiyle gerçekleşir.⁷⁴ O'nun hükmünü değiştirmeye kimse güç yetiremez.⁷⁵ O, kulların fiillerini ezelde bilmektedir ve her kul yaratıldığı şey üzere fiilinde müyesser kılınmıştır.⁷⁶ Saîd de şakî de Allah'ın kazasıyla öyle olur⁷⁷ ve saîd şakî, şakî de saîd olabilir.⁷⁸

Kader ise Allah'ın sırrı olup kimse bu sırta muttali olamaz. Yüce Allah kade-
rin ilmini kullarından gizlemiş ve onu araştırmaktan da nehy etmiştir. Bu sebeple kadere dair fikir yürütmekten sakınılması gerekir.⁷⁹ Yüce Allah'ın olmasını takdir edip yazdığı her şey gerçekleşir.⁸⁰ Kulların ise olacak şeyin olmamasını, olmaya-

61 Tahâvî, *el-Akîde*, 8, 19. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 66.

62 Tahâvî, *el-Akîde*, 15.

63 Tahâvî, *el-Akîde*, 13. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 65; a. mlf, *el-Vasiyye*, 79.

64 Tahâvî, *el-Akîde*, 14.

65 Tahâvî, *el-Akîde*, 14-15.

66 Tahâvî, *el-Akîde*, 14. Buna karşın *el-Fikhü'l-ekber*'de insana tevhid ilminin derin konularına dair bir şey kapalı gelirse ona düşenin, kendisine bunu soracağı bir alim buluncaya kadar Allah nezdinde doğru olana inanması (yani teslimiyet göstermesi) gerektiği, ancak bekleyerek bunu sorup öğrenmeyi de geciktirmede mazur sayılmayacağı, zira beklemesi durumunda küfre düşebileceği belirtilir (Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 67). Bu ifadeler, Tahâvî'nin aksine teslimiyetten öte bir tutum önermektedir.

67 Tahâvî, *el-Akîde*, 12; Tarsûsî, "Urcûze", 1/103.

68 Tahâvî, *el-Akîde*, 12.

69 Tahâvî, *el-Akîde*, 20.

70 Mevsili, *el-Ihtiyâr*, 4/51.

71 Tahâvî, *el-Akîde*, 20.

72 Tahâvî, *el-Akîde*, 12. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 62; a. mlf, *el-Vasiyye*, 77.

73 Tahâvî, *el-Akîde*, 11. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 64, 66.

74 Tahâvî, *el-Akîde*, 11; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/228.

75 Tahâvî, *el-Akîde*, 11.

76 Tahâvî, *el-Akîde*, 16.

77 Tahâvî, *el-Akîde*, 16.

78 Tarsûsî, "Urcûze", 1/103.

79 Tahâvî, *el-Akîde*, 17.

80 Tahâvî, *el-Akîde*, 18. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 41.

çak şeyin de olmasını sağlamaları mümkün değildir.⁸¹ Her şey Yüce Allah'ın meşiet-i, ilmi, kazası ve kaderiyle gerçekleşir.⁸² O dilediğini yapar ama zalim değildir.⁸³

Arş ve kürsî haktır. Ancak Yüce Allah arşa da onun altındaki şeylere de muhtaç değildir. O her şeyi kuşatır ve her şeyin üzerindedir.⁸⁴ O'nun arşta olduğu ise öne sürülemez.⁸⁵

İman dille ikrar, kalple tasdiktir.⁸⁶ Amel ise iman tanımını içinde yer almaz.⁸⁷ İman birdir, iman ehli de imanında eşittir.⁸⁸ Bu açıdan imanda artma ve eksilme olmaz.⁸⁹ Aralarındaki üstünlük haşyet, takvâ, hevâyâ muhalefet ve evlâ olana tutunmayla gerçekleşir.⁹⁰ İmanda istisna yapmak ise şüphe olup kabul edilemez.⁹¹

Kible ehli mümindir.⁹² Günahı sebebiyle iman vasfını kaybetmez,⁹³ helal saymadıkça da günahından dolayı tekfir edilemez,⁹⁴ Kişiyi imandan ancak inkar çıkarır.⁹⁵ Bu sebeple kendilerinden açık bir şey belirledikçe kimse küfür, şirk ya da nifakla suçlanamaz.⁹⁶ Kişilerin gizli halleri ise Allah'a havale edilir.⁹⁷

81 Tahâvî, *el-Akide*, 18.

82 Tahâvî, *el-Akide*, 27. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebzat*, 58; a. mlf, *el-Fikhü'l-ekber*, 63; a. mlf, *el-Vasiyye*, 76-77.

83 Tahâvî, *el-Akide*, 27.

84 Tahâvî, *el-Akide*, 19. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebzat*, 49-50; a. mlf, *el-Vasiyye*, 77.

85 el-Melikü'l-Muazzam, *Kitâbu'r-red*, 106-107.

86 Tahâvî, *el-Akide*, 21. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, 12, 16; a. mlf, *el-Fikhü'l-ebzat*, 57; a. mlf, *el-Fikhü'l-ekber*, 65; a. mlf, *el-Vasiyye*, 76. *el-Alim ve'l-müteallim*'deki kayıta sadece kalbiyle tasdik edenin her halükarda Allah katında mümin olduğunun belirtilmesiyle *el-Fikhü'l-ebzat*'ta imanın kaynağı ve yerinin kalp olduğunun söylenmesi Ebû Hanîfe'nin imanı temelde tasdik olarak tanımladığını göstermektedir. Batı Hanefilerinden el-Melikü'l-Muazzam ve Sibt İbnî'l-Cevzi de imanı temelde tasdik olarak tanımlamaktadır (el-Melikü'l-Muazzam, *Kitâbu'r-red*, 51-52; Sibt İbnî'l-Cevzi, *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahiîh*, nşr. Seyyid İzzet el-Attar (Kahire: Matbaatu'l-Envar, 1360/1941), 8).

87 el-Melikü'l-Muazzam, *Kitâbu'r-red*, 55, 68; Sibt İbnî'l-Cevzi, *el-İntisâr*, 8; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 2/99. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, 15, 17; a. mlf, *Risâletü Ebi Hanife*, 70-71; a. mlf, *el-Vasiyye*, 76. *el-Akide*'de ise iman-amel ayrımı açıkça dile getirilmemiş olsa da iman tanımında amelin zikredilmemesi onun imana dahil edilmediği anlamına gelmektedir.

88 Tahâvî, *el-Akide*, 22; el-Melikü'l-Muazzam, *Kitâbu'r-Red*, 56, 57. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, 18.

89 el-Melikü'l-Muazzam, *Kitâbu'r-Red*, 55; Sibt İbnî'l-Cevzi, *el-İntisâr*, 8; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 2/99. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 65; a. mlf, *el-Vasiyye*, 76. Bölge Hanefilerinden biri olan Ziyâüddin Ebû Hafz Ömer b. Bedr el-Mevsilî'nin (ö. 622/1225), hakkında sahih hadis bulunmayan konuları derlediği çalışmasında, imanda artma ve eksilme ile imanın söz ve amel olduğuna dair konuları da zikretmesi burada not edilmelidir (*el-Muğni anil-hfz ve'l-kitâb*, Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1342, 19). *el-Akide*'de ise imanda artma ve eksilme olgusuna açık bir ifadeyle değinilmez. Ancak imanda eşitlik vurgusunun aynı zamanda artma ve eksilmenin olmadığı manasını da içerdiği söylenebilir.

90 Tahâvî, *el-Akide*, 22. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 66; a. mlf, *Risâletü Ebi Hanife*, 70.

91 Tarsûsî, "Urcüze", 1/103. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebzat*, 46-47, 56; a. mlf, *el-Vasiyye*, 76. Buna karşın *el-Akide*'de istisnaya değinilmemektedir.

92 Tahâvî, *el-Akide*, 20. Krş. Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebi Hanife*, 72.

93 el-Melikü'l-Muazzam, *Kitâbu'r-red*, 57.

94 Tahâvî, *el-Akide*, 21. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, 23, 24, 33, 36; a. mlf, *el-Fikhü'l-ebzat*, 41, 48, 56; a. mlf, *el-Fikhü'l-ekber*, 65; *Risâletü Ebi Hanife*, 70, 72; a. mlf, *el-Vasiyye*, 76.

95 Tahâvî, *el-Akide*, 21. Krş. Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebi Hanife*, 70.

96 Tahâvî, *el-Akide*, 23-24.

97 Tahâvî, *el-Akide*, 23-24. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, 27.

Müminlerden iyilik sahibi olanların cennete girmesi umulur fakat bundan emin olunamaz.⁹⁸ Bu sebeple kimsenin cennetlik olduğu savunulamaz.⁹⁹ Aksine akıbetinden endişe duyulması gerekir, fakat ümit kesilmez.¹⁰⁰ Zira emin olmak ve ümit kesmek İslam'dan çıkmaya sebep olup kible ehli için doğru düşünce, ikisi arasında yol tutmaktır.¹⁰¹ Aynı şekilde kible ehlinen kimsenin cehennemlik olduğu da ileri sürülemez.¹⁰²

Büyük günah sahipleri tevbe etmemiş olsalar da muvahhid olarak ölmeleri durumunda cehennemde ebedi olarak kalmayacaklardır.¹⁰³ Bu kimseler Allah'ın dilemesi ve hükmünde olup dilerse onları fazlıyla bağışlar dilerse de adaletiyle azap eder.¹⁰⁴ Fakat sonra onları rahmeti veya taat ehlinin şefaatiyle cehennemden çıkarıp cennete koyar. Çünkü Yüce Allah, onlara inkarcılar gibi muamele etmez.¹⁰⁵ Zira O, adil olup günahattan sakınana azap etmez.¹⁰⁶

Kible ehlinen her iyilik sahibi ve günahkâr kimsenin ardında namaza durulur¹⁰⁷ ve üzerlerine de namaz kılınır.¹⁰⁸ Ümmete kılıç çekilmez,¹⁰⁹ zulmetseler dahi idarecilere isyan edilmez ve itaatten de yüz çevrilmez.¹¹⁰ Onların idaresi altında hac ve cihad vazifesi yerine getirilir.¹¹¹

Müslüman cemaate muhalefet edilmemeli,¹¹² sünnet ve cemaate tabi olunmalı ve ayrılıklardan da uzak durulmalıdır.¹¹³ Cemaat hak ve doğru, ayrılık ise sapkınlık ve azaptır.¹¹⁴

Fiilin kendisiyle yapılmış olduğu istitâatin, kulun kendisiyle nitelenemeyeceği tevfiik türü fiille birlikte; sıhhat, imkân ve aletlerin sağlam oluşu türü ise fiilden öncedir.¹¹⁵ Asıl istiâat bu ikincisi olup¹¹⁶ Yüce Allah'ın hitabı da esasında buna mütealliktir.¹¹⁷ O, kulu ancak takati ölçüsünde mükellef kılar.¹¹⁸ Kulun fiilleri ise Yüce

98 Tahâvî, *el-Akîde*, 21; Tarsûsî, "Urcûze", 1/103. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebzat*, 48; a. mlf, *Risâletü Ebi Hanîfe*, 72.

99 Tahâvî, *el-Akîde*, 21, 22. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, 28, 29; a. mlf, *el-Fikhü'l-ebzat*, 47.

100 Tahâvî, *el-Akîde*, 21.

101 Tahâvî, *el-Akîde*, 21. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, 28.

102 Tahâvî, *el-Akîde*, 22. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, 28; a. mlf, *el-Fikhü'l-ebzat*, 47.

103 Tahâvî, *el-Akîde*, 22. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebzat*, 48; a. mlf, *el-Fikhü'l-ekber*, 65.

104 Tahâvî, *el-Akîde*, 23. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebzat*, 48; a. mlf, *el-Fikhü'l-ekber*, 65; a. mlf, *Risâletü Ebi Hanîfe*, 72.

105 Tahâvî, *el-Akîde*, 23.

106 Tarsûsî, "Urcûze", 1/103.

107 Tahâvî, *el-Akîde*, 23. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebzat*, 52; a. mlf, *el-Fikhü'l-ekber*, 65.

108 Tahâvî, *el-Akîde*, 23.

109 Tahâvî, *el-Akîde*, 24.

110 Tahâvî, *el-Akîde*, 24.

111 Tahâvî, *el-Akîde*, 25.

112 Tahâvî, *el-Akîde*, 20.

113 Tahâvî, *el-Akîde*, 24.

114 Tahâvî, *el-Akîde*, 31.

115 Tahâvî, *el-Akîde*, 26.

116 Mevsili, *el-lhtiyâr*, 4/69.

117 Tahâvî, *el-Akîde*, 26-27.

118 Tahâvî, *el-Akîde*, 27; Tarsûsî, "Urcûze", 1/103.

Allah'ın yaratması, kulun da kesbiyle ortaya çıkar.¹¹⁹ Bu açıdan kul hiçbir şekilde Allah'tan müstağni kalmaz.¹²⁰

Dirilerin dua ve sadakaları ölümlere fayda sağlar.¹²¹ Yüce Allah, dualara icabet eder ve ihtiyaçları giderir. O, her şeyin sahibidir.¹²²

Halifelik ilk olarak Hz. Ebû Bekir'e, ardından Hz. Ömer'e, ardından Hz. Osman'a ardından da Hz. Ali'ye aittir.¹²³ Sahabiler arasında cereyan eden Cemel ve Sıffin gibi hadiselerde ise meşru halife olan Hz. Ali haklı, ona muhalefet edenler isyancı ve hatalıdır.¹²⁴ Ancak bu hataları onları imandan çıkarmaz.¹²⁵ Bu hususta doğru olan tutum, olaylar hakkında konuşmaktan sakınmaktır.¹²⁶ Bu açıdan sahabenin tümü sevilmesi, hiçbirini hakkında sevgide aşırı gidilmemeli, hiçbirinden yüz çevrilmemeli ve ancak hayırla yad edilmelidir.¹²⁷ Zira onları sevmek din ve iman, onlara kin gütmek de küfür, nifak ve azgınlık alametidir.¹²⁸ Hz. Peygamber'in ashabi, zevceleri, soyu hakkında da güzel konuşulmalı,¹²⁹ tabiin ve selef uleması da güzellikle anılmalıdır.¹³⁰

Velilerin kerametleri sahih olup bunlara inanılması gerekir.¹³¹ Ancak hiçbir veli nebîlere üstün sayılamaz. Aksine tek bir nebî dahi tüm velilerden üstündür.¹³²

Batı Hanefîlerinin itikadî görüşlerinin karşılaştırmalarda da açıkça görüleceği üzere Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risalelerle paralelliği, bölge Hanefîlerinin, Ebû Hanîfe'ye dayandırılan rivayetlerden faydalandığını göstermektedir. Bunun da ötesinde nakledilen itikadî görüşlerin Doğu Hanefî kelimelerle de çerçeve itibarıyla uyumlu oluşu,¹³³ Batı Hanefîleri için asıl metin olarak alınan *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin kaynaklarıyla Mâtürîdî geleneğinin kaynaklarının önemli ölçüde ortak olduğunu ve bunun da Ebû Hanîfe'ye dayandığını ispatlamaktadır. Bu durum ise Ebû Hanîfe'den her iki bölgeye taşınanların önemli ölçüde örtüştüğünü, hatta özü ve genel çerçevesi itibarıyla de aynı olduğunu göstermektedir.

119 Tahâvî, *el-Akîde*, 27. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 64; a. mlf, *el-Vasiyye*, 77.

120 Tahâvî, *el-Akîde*, 28.

121 Tahâvî, *el-Akîde*, 28; Şemsuddin Ebû'l-Abbas es-Serûcî, *Nefahâtü'n-nesemât fi vusûli ihdâis-sevâbi li'l-emvât*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3613), 24b-26b.

122 Tahâvî, *el-Akîde*, 28.

123 Tahâvî, *el-Akîde*, 29.

124 Kemalüddin Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut: Dârü'l-Fikr, t.y), 1/284-293.

125 İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 1/294-305.

126 İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 1/306-308.

127 Tahâvî, *el-Akîde*, 29. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 41; a. mlf, *el-Fikhü'l-ekber*, 64.

128 Tahâvî, *el-Akîde*, 29. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 77.

129 Tahâvî, *el-Akîde*, 30. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 79.

130 Tahâvî, *el-Akîde*, 30.

131 Tahâvî, *el-Akîde*, 31. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 65.

132 Tahâvî, *el-Akîde*, 30-31.

133 Bu uyumu *el-Akîde* üzerine Mâtürîdî Hanefîlerce kaleme alınmış olan şerhler önemli ölçüde kanıtlamaktadır. İlgili şerh literatürünün içeriği ve *el-Akîde*'yi Mâtürîdî kelimelerle çerçevesinde yorumu için bkz. Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Batıya İntikali*, 207-259.

Ancak bu genel çerçeve ve özün benzerliği, iki kesim arasında itikadî içeriğin derinliği ve genişliği hususunda farklılaşmanın önüne geçememiştir. Daha önce de dikkat çekildiği gibi batıda *el-Akîde* ile sınırlı içeriğe karşın Hanefîliğin itikadî edebiyatı, doğu bölgesinde batıdakilerle kıyas edilemeyecek düzeyde zenginliğe sahiptir. Bu edebî zenginliğin geniş izahlarla birlikte yeni bir kısım meseleler ve derinlikli analizlerle sağlandığı muhakkaktır. Bu ise doğal olarak doğuda Hanefîlerin önemli tartışma konularından sayılıp etrafında ciddi çekişmelerin yaşandığı gerek diğer mezhepler gerekse de Hanefîlik içinde tartışılan pek çok meselenin batıdaki Hanefîler arasında gündeme gelmemesine, tartışılmasına, bunun bir uzantısı olarak da etrafında bir literatür oluşmamasına neden olmuştur. *el-Akîdetü't-Tahâviyye* başta olmak üzere atıfta bulunduğumuz kaynaklarda yer almayan ve tabii olarak Batı Hanefîleri arasında izlerine rastlanmayan kelamın meşruiyeti,¹³⁴ marifetullahın niteliği,¹³⁵ tekvîn sıfatı,¹³⁶ iman ile İslamın aynı şey olup olmadığı,¹³⁷ imanın yaratılıp yaratılmadığı¹³⁸ konuları bu hususta örnek niteliği taşımaktadır. Oysa Doğu Hanefîlerinin gerek kendi aralarında gerekse de diğer mezhep mensuplarıyla bu konular etrafında yaşadıkları pek çok tartışma kaynaklara yansımıştır.

Sonuç

Hanefîliğin Sünnî çizgideki itikadî/kelamî faaliyeti her ne kadar belli bir dönemden sonra büyük ölçüde Mâtürîdilîk tarafından temsil edilmiş olsa da Hanefîlik içerisinde Mâtürîdî olmayan Sünnî Hanefîler her zaman var olmuştur. Bu Sünnî Hanefîlerin bünyesine, Mâtürîdilîğin henüz güçlü bir kelamî ekol olarak ortaya çıkmadığı dönemlerde Maveraünnehir ve Horasan'ın bazı kentlerindeki Hanefîler de bir ölçüde dahil edilebilse de esasında bunun asıl tabanını Irak, Şam ve Mısır Hanefîleri oluşturmaktadır.

134 Buna ilişkin ilk meşrulaştırma emarelerine Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risalelerde de rastlanmaktadır. Mesela bkz. *el-Âlim ve'l-müteallim*, 11-12. Mâtürîdî literatürde ise kelam savunusu pek çok eserde yapılmaktadır. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Abdullah Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 445-502.

135 Bölge Hanefîlerinden Necmüddin et-Tarsûsî, buna değinen yegane isim görünmekte olup bu hususta Yüce Allah'ı bilmenin her kula gerekli olduğunu, vahiy gelmeden de bundan sorumlu olduğunu ve bu inancını da akli istidlalle temellendirmesi gerektiğini ifade etmektedir (Tarsûsî, "Urcûze", 1/102-103). Tarsûsî'nin bu yaklaşımının Eş'arîlerle Mâtürîdî Hanefîler arasındaki ihtilaf zemininde izahı yapılabilsede bunun Batı Hanefîlerinin genel eğilimini yansıtmadığı hususu belirsizdir. Zira bu konuya dair *el-Akîde*'de de herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Yani sıra bu yaklaşımı, Mâtürîdilîğin tesiri olarak değerlendirilmek de mümkün olabilir. Tarsûsî'nin ifadelerine dair açıklamalar için ayrıca bkz. Şık, "Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'ari-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları", 336; Kalaycı, "Osmanlı'da Eş'arîlik-Mâtürîdilîk İhtilafı Edebiyatı", 86.

136 Tekvîn'in Yüce Allah'ın ezeli sıfatları arasında yer aldığı görüşü Mâtürîdî Hanefîlere ait olup batı bölgesindeki Hanefî çevrelerde bulunmamaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî Hanefîlerden Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Eş'arîlerle tartışma zemininde ilk kez, Tahâvî'nin *el-Akîde*'de bunu dile getirdiğini iddia etmiştir (*Tabsîratü'l-edille fi usûl'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993, I/467-468). Bu iddia etrafında, daha önce de belirtildiği gibi zengin bir tartışma bulunmaktadır.

137 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 17; a. mlf, *el-Fihû'l-ekber*, 66.

138 Bu konu etrafında doğu bölgesindeki Hanefîler arasında sert tartışmalar yaşanmıştır. Buna dair bkz. Pezdevî, *Usûl'd-dîn*, 156-156.

Irak'taki Hanefiler çoğunlukla ve bir bütün olarak Mu'tezile mensubu görölse de içlerinde Sünnî eğilimli pek çok Hanefî'nin de olduğu bilinmektedir. Ancak bu Sünnî eğilimlerine karşın Irak ve batısındaki bölgelerde bulunan Hanefiler, diğer Sünnî mezheplerin bünyesine katılmadan Ebû Hanîfe'ye dayanan müstakil Hanefî kimliklerini sürdürmüşlerdir. Fıkıhın daha merkezi ve baskın olduğu bu Hanefî kimlikte itikad/kelam faaliyeti ise görünürlükten uzaktır. Bu sebeple batıdaki Sünnî Hanefiler uzun süre itikadî görüşlerini ortaya koyacak bir faaliyete girişmedikleri gibi bunu bütüncül şekilde ortaya koyacak bir metin de kaleme alma ihtiyacı duymamışlardır. Söz konusu Hanefilerin itikadî görüşleri hususunda belirsizliğe yol açan bu durum, 4/10. asır başlarında Tahâvî tarafından kaleme alınan *Beyânü's-sünne ve'l-cemaâ (el-Akîde)* metniyle büyük ölçüde açıklığa kavuşmuştur.

Hanefilik içerisinde Mâtürîdîliğe alternatif Sünnî bir itikad faaliyetinin önemli dayanaklarından biri olan bu kısa metnin yanı sıra bölge Hanefilerinin temelinde Ebû Hanîfe'ye dayanan nakiller üzerinden dile getirdikleri itikadî görüşleri, kaleme aldıkları farklı nitelikteki metinlerde bulmak mümkündür. Bütünlükten ve sistematiklikten uzak, dağınık bu görüşlerin *el-Akîde* ile tam bir uyum içerisinde olduğu dikkate alındığında batı bölgesindeki Hanefilerin, geleneğin aynı kaynaklarından beslendiklerini göstermektedir. Bu uyum ve benzerlik sadece bölgedeki Hanefilik için değil şaşkırtıcı şekilde Horasan-Mâveraünnnehir Hanefî kelam geleneği (Mâtürîdîlik) için de mutlak manada geçerlidir. Bu benzerliğin asıl nedeni ise hiç şüphesiz, doğu ya da batı olsun, Hanefî geleneğin itikadî/kelamî olarak temelinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerine dayanmış olmasıdır. Bu açıdan doğudaki Sünnî Hanefî gelenek ile batıdaki Sünnî Hanefî gelenek arasında itikadî/kelamî görüşler itibarıyla belirgin bir ayrılığın olmadığı, aralarında sadece tarihsel tecrübenin neticesi olarak derinlik cihetiyle bir farklılaşmanın tezahür ettiği söylenebilir.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. "Mâtürîdilîğin Hanefîlik ile İlişkisi". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010):223-240.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilîk*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ateşyürek, Ahmet. "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri". *OAD: Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021): 105-113.
- Aydınlı, Osman. "Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklular Döneminde Mutezile-Hanefîlik İlişkisi". *IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu*. 1/315-329. ed.Cengiz Çuhadar (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları 2017),
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16: 1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bedir, Murteza. "Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu, 7-8-9 Kasım 2008*. 1/621-632. ed.İsmail Safa Üstün. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Beyzâî, Kemalüddin Ahmed. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. thk. Yusuf Abdürrezzak. Pakistan: Zamzam Publishers, 1425/2004).
- Bezzâzî, Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed. *Menâkibu Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Çeker, Huzeyfe. "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri: Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 163-201.
- Çelebi, İlyas. "Giriş: Beyazizade ve Usulü'l-Münife İsimli Eseri". *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. mlf. Beyazizade Ahmed Efendi. çev. İlyas Çelebi. 19-79. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2000).
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Müteteklim Hanefiler Örneği". *IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/645-655. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları 2017.
- Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016): 445-502.
- Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim el-Fikhü'l-ebsat el-Fikhü'l-ekber Risâletü Ebî Hanîfe el-Vasiyye*. nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1421/2001.
- Efgânî, Şemsuddin es-Selefi. *Adâu'l-Mâtürîdiyye li'l-akideti's-selefiyye*. Taif: Mektebetü'l-Hadis, 1419/1998.
- Eyub Ali, K.M. "Tahâviyye". çev. Ahmet Demirhan. *İslam Düşüncesi Tarihi*. ed. M. M. Şerif. 1/279-293. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

- Güलगül, Esra. *Hanefliğin Mısır'a Giriş ve İmam Tahâvî*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Humeyyis, Muhammed. *İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*. çev. Ahmet İyibildiren-Mustafa Öztürk. İstanbul: Guraba Yayınları, 1434/2013.
- İbn Ebi'l-Avvam, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Muhammed. *Fedâilu Ebi Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkibuhu*. thk. Latifurrahman el-Behracî. Mekke: Mektebetü'l-İmdadiyye, 1431/2010.
- İbn Kesîr. Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr, 1424/2003.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed. *Beyânu telbisi'l-Cehmiyye fi tesisi bidaihimî'l-keâmîyye*. thk. Heyet. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1426.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed. *Der'u tearuzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. S. Arabistan: Camiatü'l-İmam Muhammed, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed. *Kaidetün muhtasar fi vucubi taatillahî ve resulîhi ve vûlati'l-umur*. thk. Abdürrezzak b. Abdilmuhsin el-Bedr. S. Arabistan: Cihazü'l-İrşad, 1414.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed. *Mecmûu fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbnü'l-Adîm, Kemalüddin Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, t.y.
- İbnü'l-Esir. İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *İslam Tarihi*. çev. Abdülkerim Özaydın. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- Kahraman, Hüseyin. "Hanefî Silsilesinin Az Bilinen Bir Halkası: Ebû Hazim el-Kâdî (öl. 292/905) ve Hadisçiliği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020):1-44.
- Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dini Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*. 47-95. ed.Ahmet Hamdi Furat. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Kalaycı, Mehmet. "Hanefî Geleneği Matürîdi Üzerinden Okumanın İmkânı-Buhârâ ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme-". *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*. ed. Siddık Korkmaz. 278-292. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefilik ve Osmanlı'ya İntikali". *XVII. Türk Tarih Kongresi*. 4/1111-1134. Ankara: TTK Yayınları, 2018.
- Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı'da Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017): 79-151.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Karadağ, Bekir. "Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı Fıkıh Çalışmalarına Etkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019): 813-829.
- Karadağ, Çağfer. "Semerkand Hanefî Kelam Okulu: Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 6 (2006):57-100.

- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü'l-a'lâmî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1041, 1b-414b.
- Kureşî, Muhyiddin İbn Ebi'l-Vefa. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdül-fettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Hecr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1413/1993.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25:94-296. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32:41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kutlu, Sönmez. "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları". *e-Makalât* 3/1 (Bahar 2010): 7-41.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Madelung, Wilferd. "Mâtürîdiliğin Yayılışı ve Türkler". çev. Muzaffer Tan. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. haz. Sönmez Kutlu. 323-386. Ankara: Otto Yayınları, 2018).
- Melikü'l-Muazzam, İsa b. el-Meliki'l-Âdil. *Kitâbu'r-red ala Ebî Bekr el-Hatîb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Mevsilî, Ziyâuddin Ebû Hafs Ömer b. Bedr. *el-Muğni ani'l-hıfz ve'l-kitâb*. Kahire: Matbaatu's-selefiyye, 1342.
- Mevsili, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud. *el-İhtiyâr li talilî'l-muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Ömerî, Şehabuddin İbn Fadlillah. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*. thk. Kamil Selman el-Cuburi. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Özen, Şükrü. "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri". *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. ed. İbrahim Hatiboğlu. 113-133. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.
- Özen, Şükrü. "IV/X. yy'da Maverâünnehir'de Ehli Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehli Sünnet Beyanamesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003):49-85.
- Özen, Şükrü. *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*. İstanbul, Doçentlik Tezi, 2011.
- Öztürk, Halil. "İbnü'l-Hümmam'a Göre Semerkant ve Buhârâ Hanefî Kelam Alimleri Arasında ki İhtilaflar". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/17 (2020): 175-203.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. Muhammed b. Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütubi'l-Arabiyye, 1963.
- Rudolph, Ulrich. "Mâtürîdiliğin Ortaya Çıkışı". çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. ed. Sönmez Kutlu. 313-322. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Serûcî, Şemsuddin Ebû'l-Abbas. *Nefahâtü'n-nesemât fi vusûli ihdâi's-sevâbi li'l-emvât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3613. 24b-26b.
- Sıbt İbnî'l-Cevzî, Şemsüddin Ebû'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu. *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*. nşr. Seyyid İzzet el-Attar. Kahire: Matbaatu'l-Envar, 1360/1941.

- Sıbt İbni'l-Cevzi, Şemsüddin Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu. *Mirâtü'z-zamân*. thk. İbrahim ez-Zeybek. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2013/1434.
- Sübkî, Tacuddin Abdülvehhab b. Ali. *Muîdu'n-niam ve mubidu'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1407/1986.
- Sübkî, Tacüddin Abdülvehhab b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahî. Kahire: Dâru İhyai Kutubi'l-Arabî, 1383/1964.
- Şık, İsmail. "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'ari-Hanefi Teolojik Farklılaşmaları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017): 327-342.
- Tahâvî, Ebû Cafer. *Metnü'l-Akîdeti't-Tahâviyye: beyânu akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemaa*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.
- Tarsûsî, Necmüddin Ebû İshak İbrahim b. Ali. "Urcûze fi marifeti mâ beyne'l-Eşâira ve'l-Hanefiyye mine'l-hilâf fi usûli'd-din". *A'yânü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*. mlf. Salahuddin Ebu's-Safa es-Safedî. thk. Ali Ebû Zeyd vd. 1/102-103. Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1998.
- Tarsûsî, Necmüddin Ebû İshak İbrahim b. Ali. *Tuhfetü't-Türk fi mâ yecibu en-yu'mele fi'l-mülk*. thk. Rıdvan Seyyid. Beyrut: Dâru't-Tâlia, 1992.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhü's-saâde*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Timür, İhsan. "Ehli Sünnet'e İnhisarçı Yaklaşım: Çağdaş Selefi Çevrelerde Mâtürîdîlik Karşıtlığı". *Ehli Sünnet*. ed. Mustafa Aykaç. 385-430. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Timür, İhsan. *Hanefi-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Timür, İhsan. "Osmanlı Maturidî Kelam Geleneğine Yansımalarıyla el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017): 329-374.
- Tsafrir, Nurit. *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Zebîdî, Murtaza. *İthâfû's-sadetü'l-müttakin*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994.
- Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*. Kahire: el-Matbaatül-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

**Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi,
Fatma Kızıl, 2. baskı, Ankara:
Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019, 543 sayfa.**

**Common Link Theory and its Criticism, Fatma Kızıl, 2. edition,
Ankara: The Publications of the Turkish Ministry of Religious
Affairs (Turkey Diyanet Foundation), 2019, 543 pages.**

Dilek TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof., Trabzon University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences
Trabzon, Türkiye
dmuhaddise@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6445-9414

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Kitap Değerlendirmesi / Book Review
Geliş Tarihi / Received : 09.05.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 30.05.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 9 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 217-226

Atıf / Cite as

Tekin, Dilek. Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi, Fatma Kızıl, 2. baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019, 543 sayfa. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 217-226.

Doi: 10.33460/beuifd.1114368

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

“Vereceğim sır çok basit: İnsan ancak yüreğiyle baktığı zaman doğruyu görebilir. Gerçeğin mayası gözle görülmez.” Antoine de Saint-Exupery, Küçük Prenses
“Bakış açını değiştirdiğinde baktığın şey de değişir.” Max Planck

19. yüzyıldan itibaren Batı’da tarih yazıcılığına pozitivist yaklaşım hâkim olup,¹ bu saha profesyonelleşmeye ve bilimsel olarak adlandırılmaya başlayınca tarihçilerin kaynaklarını dikkatli seçme ve yorumlama meselesi önem kazandı. Bu bakış açısıyla Batılı tarihçiler bir kaynağın güvenilirliğini, temsil gücünü, uygunluğunu,

1 Bu hususta farklı düşünce ve yaklaşımlar da mevcuttur. Pozitivist yaklaşımın insan bilimlerine dolayısıyla tarih alanına uygulanamayacağı ile ilgili başta Dilthey olmak üzere bazı Batılı filozof ve tarihçilerin eleştirilerinin söz konusu olduğu malumdur. Örnek olarak bkz. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999).

konu ile ilgisi/alâkasını doğru tespit için sofistike yöntemler geliştirdi. Kaynak ti-polojileri tertip ettiler ve bunların sistematik mukayeseli analizlerini türlere ayırdılar. Kaynakları deşifre etmek ve yorumlamak için çeşitli stratejiler geliştirdiler. Bu teknik çalışma süreci Batı'da tarih yazıcılığının omurgasını oluşturdu. Bu noktada Batılı tarihçilerin temel görevi geçmişte yaşanan herhangi bir olayı inşa ederken o olay olduğu gibi objektif bir biçimde yansıtan güvenilir kaynaklar seçmek, bu kaynakları her türlü kişisel düşünce, temayül ve yorumdan uzak olarak güvenli bir şekilde okumak neticede geçmişe dair güvenilir/objektif anlatılar sağlayacak şekilde bir araya getirmektir. Mamafih pozitivist bakış açısına göre tarihçiliğin en temel paradoksu şudur: Geçmişe dair bilginin yegâne temeli olan kaynaklar asla tamamen güvenilir değildir ve tarihçi böylesi kaynakların mahkûmudur.² Bu noktada tarihçiye düşen ise bu esaretin farkında olarak kaynakları yetenekli bir şekilde okumak ve geçmişle ilgili anlamlı hikâyeler üretmektir. Zira kaynaklar tarihçilerin mânâ inşa ettiği malzemeleridir. Diğer deyişle tarihçilerin söz konusu tarihe dair kendi tasvirlerini yaratmak için dayandıkları geçmişe ait bir obje veya geçmişle ilgili bir delildir. Dolayısıyla bu bakış açısına göre tarihî bir çalışma ya da yorum böylesi bir tasvirin neticesidir. Bir kaynak söz konusu olayın var olduğuna dair delil sağlar, tarihî yorum ise bu olay hakkında sadece bir iddiadır. Buradan hareketle Batılı bir bakış açısından tarihçiler bir geçmişi keşfetmekten çok onu yaratırlar. Geçmiş inşa ettiklerini düşündükleri insanları ve olayları seçerler ve onlarla ilgili bilinmesi gerekenlerin ne olduğuna karar verirler. En nihayetinde tarihçiler yazarak bir geçmiş yaratırlar. Tarih orada her daim öyle durup keşfetmesi için araştırmacıları beklemez. Zira unutulmuş bir şiir, bina kalıntıları, karşılıksız bir yasanın aksine tarih yazılmadan önce hiçbir varlığa sahip değildir.

Genel olarak tüm sosyal bilimlere ve özel olarak da tarih bilimine hâkim bahsi geçen bakış açısının tesiriyle Batılı tarihçiler tarihlendirmelerinde pozitif bilimlerin söz verdiği kesinlik düzeyini arzu etmiştir. Aynı yüzyılda akademik bir hüviyet kazanan Oryantalizm çalışmaları da bu hâkim düşüncenin tesirinde kalmıştır. Benzer şekilde Oryantalistler aynı arzunun peşine düşerek tarihçilerin geliştirdiği tarihî tenkit yöntemlerini İslâmî ve İslâm tarihini anlamak ve aydınlatmak için uygulamışlardır. Bu bağlamda oryantalistlerin hadisleri tarihlendirmek için geliştirdikleri metotlardan biri müşterek râvi teorisi olmuştur. Söz konusu teoriyi detaylı bir şekilde inceleyen ilk ve öncü bir eser ile ilgili aşağıda detaylı bilgi verilecektir.

Bu yazıda incelenecek olan *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* adlı eser Fatma Kızıl'ın 2011 yılında tamamladığı doktora tezinin gözden geçirilerek yayımlanmış halidir. Söz konusu eserin birinci basımının (2013) üzerinden nerdeyse on yıl geçmiş olsa da yeniden incelenmesi ve muhtevasından bahsedilmesi gerekmektedir. Yakın bir tarihte, 2019 yılında ikinci basımı yapılan eserin gerek ortaya

2 Martha Howell-Walter Preventer, *From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methods*, (New York: Cornell University Press, 2001), 79.

konan temel iddia ve tespitler bakımından gerekse yöntem ve üslup açısından güncelliğini ve orijinalliğini koruduğu aşikârdır. Öyle ki tez olarak yazıldığından bu yana geçen on küsur yıllık sürede özellikle oryantalizmle ilgili çalışma yapan araştırmacılara konu ve yöntem bakımından ilham veren ve ufuk açan bir eser olmuştur. Bununla birlikte sonraki pek çok makale, tez ve kitapta çalışmanın ilk defa ortaya koyduğu iddiaların ve tespitlerin müsellemât kabilinden izlerini sürmek mümkündür. Bu anlamda ilgili eserin ve yazarının Batı'da yapılan hadis çalışmaları veya oryantalistlerin hadislerle ilgili iddiaları söz konusu olduğunda akla ilk gelen isimlerden olması tesadüfi değildir. Hatta eserin yönteminin ve iddialarının tekrar edilerek sürdürülmesi ve esere herhangi bir şekilde itiraz ve reddiyenin söz konusu olmaması bu kitabın alanındaki önemini gösterir mahiyettedir.

Eser bir giriş, üç bölüm ve iki önemli ekten müteşekkildir. Giriş bölümünde (s. 17-24), "Yöntem ve Konunun Sınırlandırılması" ve "Terminoloji" olmak üzere iki başlık yer almaktadır. Birinci başlıkta eserin konusu ve mahiyeti ortaya konulmakta, sonrasında oryantalistlerin iddialarının ve yöntemlerinin eleştirel bir bakış açısıyla ele alındığı, öte yandan "eleştirel/tepkisel tavır ile inşâî tavır arasında bir denge kurmaya âzami gayret gösterildiği" gerekçelendirilerek en baştan izah edilmektedir. İkinci başlıkta ise oryantalizm çalışmanın verdiği dikkat ve hassasiyetle oryantalistlerin kullandığı kelime ve kavramların Türkçeye tercümesi yahut doğru kullanımı ile ilgili detaylı bilgi verilmektedir. Bu kısımda, "authentic" kelimesinin "sahih" şeklinde tercüme edilmemesi, "otantik" olarak kullanılması ve bunun gerekçelerinin detaylıca izah edilmesini örnek olarak gösterebiliriz. Zira söz konusu kelimeyi sahîh olarak tercüme etmek önemli sorunlara yol açmaktadır. Bu ve benzeri kelime ve kavramların doğru kullanımı meselesi Oryantalistlerin çalışmalarından yapılan tercümelerde sık karşılaşılan problemlerdendir. Oryantalist paradigmaya ait kelime ve kavramların hadis ilmindeki karşılıklarını bulma çabası, kelime ve kavramların mânâlarını daraltmakta yahut değiştirmektedir. Neticede metinlerin İslâmî paradigmaya ait bir söyleme dönüşmesi, dolayısıyla da oryantalistlerin o kavramla kastettikleri mânâdan çok daha farklı şekillerde anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Bu anlamda Batı'da yapılan hadis araştırmalarına dair ciddi bir birikime sahip yazarın oryantalistlerin kelimelerini ve kavramlarını doğru kullanımı, onları tercüme ederken seçtiği kelime tercihleri sonraki araştırmacılar açısından belirleyici olmuştur.

"Klasik İslâmî Paradigma ve Oryantalist Paradigma" başlıklı birinci bölüm (s. 25- 63), "Oryantalist Paradigma ve Kurucu İlkeleri" ile "Tevârûs Edilen İlmî Gelenek Olarak Oryantalist Paradigma ve Klasik İslâmî Paradigmadan Tefriki" şeklinde iki ana başlıktan oluşmaktadır. Yazar önce bizzat Batı'da hadislerle ilgilenen hem gayri-müslim hem de Müslüman araştırmacıların çeşitli kriterlere göre yaptığı değişik oryantalist tasniflerinden detaylı bir şekilde bahsetmektedir. Yazara göre bu tasnifler müsteşrikleri kendi içerisinde değerlendirme ve onlardan istifadede anlamlı olsa da buradan hareketle onları konumlandırmak her zaman isabetli değildir.

Mesela naif veya mutavassıt şeklinde nitelenen bir müsteşrikin İslâmî düşünce-ye daha yakın olduğunu göstermez. Çünkü kullandıkları metotlardan hareketle ulaştıkları neticeler ve bunlara yükledikleri anlamlar bakımından oryantalistler ayrışsa da bu ayrışma mahiyet değil derece farklılığı kabilindedir yani aynı düz çizgi üzerindeki farklı noktalar mesabesindedir. Her bir oryantalistin en nihayetinde kendisinden hareket ettiği öncüller kümesine göre malzemeyi değerlendirip yorumladığı unutulmamalıdır. İşte bu noktada yazar klasik İslâmî bakış açısı ile oryantalist bakış açısını birbirinden tamamen bağımsız, uzlaşma ve örtüşmesi mümkün olmayacak derecede kesin çizgilere sahip iki ayrı paradigma olarak tasvir ederek bu iki paradigmanın temel kurucu ilkelerini tespit etmektedir. Söz konusu ilkeleri yedi başlıkta toplayan yazar her birini kabul veya reddin klasik İslâmî paradigma ve oryantalist paradigma açısından neye tekabül ettiğini detaylı bir şekilde izah etmektedir.

Müşterek Râvi Teorisi başlıklı ikinci bölüm (s. 65-230) "Teorinin Mimarı Joseph Schacht", "Juynboll ve Müşterek Râvi Teorisinin Sistematik Biçimde Tatbiki" ve "Metinlerin Analize Dâhil Edilmesi" şeklinde üç ana başlıktan oluşmaktadır. Başlıkların da işaret ettiği üzere bu bölümde, eserin ana konusu olan müşterek râvi teorisi tarihî gelişim süreci içerisinde ele alınmaktadır. Öncelikle teorinin mimarı olarak tasvir edilen Schacht'ın (ö. 1969) *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eseri bağlamında görüşlerine yer verilmiştir. Müşterek râvi teorisiyle irtibatı dolayısıyla onun İslâm hukukunun doğuşu ve oluşum sürecine dair temel iddiaları detaylı bir şekilde incelendikten sonra hadislerle ilgili görüşleri anlatılmaktadır. Yazar Schacht'ın hadislerle dair görüşlerini "hadislerin artışı", "isnadların geriye doğru büyümesi ve isnadların ıslahı", "isnadların yayılması ve dalışlar" şeklinde üç başlıkta ele almaktadır. Schacht'ın bu görüşlerinin müşterek râvi teorisinin birer parçası olduğu ise teorinin anlatıldığı bölümün sonunda ortaya konmaktadır. Yazar yer yer onun iddialarının geçersizliğini klasik hadis usulünün imkânları ve akıl yürütmelerle mukayeseli bir biçimde ortaya koymuştur.

Schacht'ın teoriyi yeterince geliştirmedeği yönündeki eleştirilere katıldığını ifade eden yazar onun geliştirdiği haliyle teoriyi açıklamakta ve sıklıkla kullandığı yerlere işaret etmektedir. Teoriyi onun ardından hadis tarihlendirmelerinde sistematik biçimde kullanan ve geliştiren ise G.H.A. Juynboll'dür (ö. 2010) ve eserde onun teoriyi uygulama yöntemi geliştirdiği kavramlar çerçevesinde anlatılmaktadır. Juynboll'ün müşterek râvi teorisi bağlamında geliştirdiği kısmî müşterek râvî, düğüm, tek râvili tarik, isnad demeti gibi terimler detaylı bir şekilde izah edilmektedir.

Son olarak ikinci bölümde Schacht'tan ve onu takip eden Juynboll'den farklı olarak müşterek râvi teorisini isnad-metin merkezli uygulayan Harald Motzki'nin (ö. 2019) yöntemi incelenmiştir. Motzki'nin oryantalist paradigma içerisindeki farklı çizgisine işaret eden pek çok görüş ve düşünceye yer veren yazar onun yaptığı çalışmalarla dikkat çeken, genellemelerden kaçınan, akademik tavrıyla ön

plana çıkan bir oryantalist olduğunu ifade etmektedir. Motzki geliştirdiği kaynak analizi yöntemiyle isnadlarla birlikte metinlerini de mukayese ederek hadisleri diğer oryantalistlerden çok daha erken dönemlere tarihlendirmiştir. Motzki kaynak analizi yöntemiyle elde ettiği sonuçları müşterek ravi teorisi için bir veri olarak kullanmıştır. Yazarın ifadesiyle o bu iki yöntemi birbirinin mütemmimi olarak kullanmıştır ve böylelikle daha kesin sonuçlara ulaşmayı hedeflemiştir. Motzki'nin geliştirdiği ve uyguladığı haliyle bu yöntemde müşterek râvi artık 'hadisi uyduran kişi' değil "müddevin-hoca"dır. Öte yandan yazar klasik İslâmî paradigmadan hareketle Halis Aydemir'in yaptığı analizlerde ulaştığı neticelerin Motzki ile uyumlu taraflarına işaret ederek müşterek râvi merkezli isnad-metin analizinin işlerliğini gösterip bu yöntemin uygulama aşamaları ve dayandığı ilkeleri detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Yazar bu kısımda müşterek râvi teorisi çerçevesindeki iddia ve tezleri Halis Aydemir'in geliştirdiği râvi modellerinden hareketle izah ederek konunun anlaşılmasını da kolaylaştırmıştır. Motzki'nin müşterek râvi teorisi metodunun hadis usulünden ayrıldığı noktalar ve Juynboll'ün teorisine yönelik eleştirileri de bu bölümde yer almaktadır.

"Uranîler Hadisinin Analizi" (s. 231- 505) başlıklı üçüncü ve son bölümde yazar Uranîler hadisi diye bilinen hadis grubundan hareketle teorinin en kâmil hali kabul ettiği Motzki'nin yöntemini yani müşterek râvi merkezli isnad-metin analizini uygulamış ve hadis usulünün ve ricâl literatürünün imkânlarını da kullanarak klasik İslâmî paradigma mucibince ulaştığı sonuçları değerlendirmiş ve teorinin bu paradigma için işlerliğini ve kıymetini ortaya koymuştur.

Muhtevasından kısaca bahsedildikten sonra eserin temel hususiyetleri ve temayüz eden yönlerine de dikkat çekmek gerekmektedir. "Oryantalizm ve hadis ile ilgilenen oryantalistler" konusuyla ilgili başvurulabilecek ilk eser olan çalışma "Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi" başlığıyla okuyucuya vaat ettiğinden çok daha fazlasını sunmaktadır. Eser müşterek râvi teorisini sadece tasvirle kalmayıp konuyu tahlil, tenkit, tespit, tartışma boyutlarıyla da ele alarak detaylı bir şekilde incelemektedir. Kapsamlı çerçevesi ve sistematik yöntemiyle bu eser, böylesi bir konunun nasıl çalışılması gerektiği ile ilgili bir seviye de belirlemektedir. Eserin ve yazarın bu alanda en çok atıf alan ve referans gösterilenlerden, ortaya koyduğu iddia ve yöntemlerin ise mükerreren dile getirilenlerden olması ise belirlenen seviyenin mahiyetine işaret etmektedir. Çalışmanın taslağının, eserde müşterek râvi teorisiyle ilgili yöntemi benimsenerek uygulanan, meslektaşları tarafından mu tavassıt diye nitelendirilen ve oryantalistlere yönelttiği tenkitlerle dikkat çeken Motzki'yle müzâkere edilmiş olması da eserin bir başka temayüz eden özelliğidir.

Eserde özenli ve zengin kelime dağarcığı, genel itibarıyla akıcı ve akademik bir dil ve üslup hâkimdir. Öte taraftan ortalama okuyucunun takip etmesini zorlaştıran uzun cümlelerin varlığı, zaman zaman ağırdalı bir dil kullanıldığı da belirtilmelidir. Bununla birlikte herhangi bir anlatım bozukluğu veya anlam kayması problemi tespit edilmemiştir. Eserin kendine has hususiyetlerinden biri kullanılan

dipnotların zenginliği ve uzunluğudur. Dipnotlarda atıf yapılan çalışmaların çeşitliliğine bakıldığında yazarın konuyla ilgili literatürü detayları ile ele almaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Hem klâsik hem modern çalışmalarda konunun izini süren yazar alanıyla ilgili Arapça, İngilizce, Almanca ve Türkçe kaynaklardan istifade etmiştir. Dipnotlarda yer verilen kaynaklar, görüşler, açıklamalar, akıl yürütmeler, ilâvelerin yoğunluğu ve sıklığına bakıldığında yazarın dipnotlarının İslâm telif geleneğindeki ta'likât mesabesinde olduğunu söylemek yanlış olmaz. Öte yandan bazen sayfanın büyük çoğunluğunu hatta tamamını teşmil eden dipnotlar (bkz. s. 119, 122, 123, 129, 181, 195, 245, 335, vd.) okuyucuyu metinde kalmak ile dipnotlara dalmak arasında mütereddit bırakmakta ve zaman zaman ana metnin takibini zorlaştırmaktadır. Yine de bu uzun dipnotlar yazarın konuyu etraflıca incelediğini göstermekte, okuyucuya yazarın kurduğu bağlantıları görmenin yanı sıra konuyla ilgili detaylı, güncel kaynaklar ve farklı bakış açılarını argümanlarıyla birlikte görme, muhtemel yeni araştırma konuları bulma gibi hususlarda yetkin bir rehberlik sağlamaktadır. Nitekim bu fayda yazarın dipnotlarda satır aralarında bahsettiği meselelerden bazılarının kendisinden sonra gelen akademisyenlerce araştırılması şeklinde tezahür etmiştir.

Eserin temâyüz eden bir diğer hususiyeti de “sadece Batı dilleri bilinerek oryantalizm çalışılabileceği” yahut “oryantalizm çalışanların klasik ilimlere ve Arapçaya vâkıf olmadıkları”na dair kanaat ve algıların yanlışlığını ortaya koymasıdır. Zira eserde hâkim yöntem, tasvirden öte tenkittir. Bunu mümkün kılan ise yazarın klasik hadis usulü ve ricâl ilminin imkânlarını etkili bir şekilde kullanması olmuştur. Yazar oryantalistlerin iddialarındaki meselelerin hadis usulündeki karşılıklarına yer vererek, meselenin iki ayrı paradigmadan hareketle nasıl farklı değerlendirildiğini izah etmiştir (Örnekler için bkz. “yayıma”nın hadis usulünde el-mezîd fi muttasilî'l-esânid, tedlîsü'l-isnâd oluşu s. 136, vd. s. 143, 273. dipnot, vd.). Özellikle Juynboll tenkiti mahiyetindeki üçüncü bölümde yazar isnad-metin analizi yöntemini uygularken metin muarazaları esnasında bir yandan hadis usulünden getirdiği deliller ve akıl yürütmelerle oryantalistlerin iddialarının yanlışlığını ortaya koyarken bir yandan da oryantalistleri ve yöntemlerini tenkit edebilmenin klasik İslâmî ilimlere hususiyetle de hadis ilmüne vukûfiyeti gerektirdiğini ortaya koymuştur. Ancak bu şekilde oryantalistlerin söylemlerini tekrar ve nakilden öteye geçmek hatta karşıt delil, teori ve yöntemler üretmek mümkün olabilecektir.

Eserin temayüz eden ve kendisinden sonraki pek çok çalışmada takip edilen bir başka hususiyeti, hadis ilmiyle ilgili hangi mesele olursa olsun hadis metinleri üzerinden konunun ele alınmasıdır. Zira yazarın üçüncü bölümde yaptığı isnad-metin analizleri sadece teoride kaldığı düşünülen klasik hadis usulünün ilke ve prensiplerinin metinlerden hareketle uygulanma biçimini göstererek hadis usulü ve ricâl literatürünün işlevselliğini gözler önüne sermiştir.

Eserin önemli bir başka hususiyeti anlaşılması ve takibi zor olan meselelerin isnad şemaları ve tablolarla desteklenmesidir. Bu durum okuyucunun anlaması-

nı kolaylaştıracak pek çok yardımcı unsur taşımaktadır. Meselâ müşterek râviden gelen hadislerin metin mukayeseleri esnasında daha çok tablolar kullanılmış ve farklılıklar işaretlenmiştir. (Örnek için bkz. s. 285, 289, 299, 306, 372-73, vd.) Öte yandan hem metin içinde hem de eserin sonunda iki ek olarak yer alan isnad şemaları da hadisin rivayet süreci ve özellikle müşterek râvi ve/veya müdevvin-hocaların anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Urânîler hadisinin altmış iki kaynaktan geçen tüm isnadlarını ihtiva eden özellikle Ek 2'deki şema yazarın eserine artı değer katmaktadır. Kanaatimizce sadece çizilen bu şema bile oryantalistlerin iddia ettikleri gibi hadislerin rivayet sürecinin kurgu olmadığını bilâkis organik olduğunu ispat edecek bir tesire sahiptir. Bu tesir sebebiyle olsa gerek oryantalistlerin iddiaları çerçevesinde çalışma yapanların benzeri şema/haritaları kullanmaları gittikçe yaygın bir hal almıştır.

Eserin en son ve en önemli hususiyeti ise birinci bölümde yer alan paradigma temellendirmesidir. "Oryantalistlerin ve Müslümanların yaklaşım farklılıklarının sebepleri nelerdir?", "Aynı literatür, aynı malzeme nasıl olur da araştıranı birbirine zıt neticelere ulaştırabilir?" sorularından hareketle konuya teorik bir çerçeve çizmek üzere düşünülmüş "paradigma/bakış açısı farklılığı" yaklaşımı pek çok açıdan önemli bir yeniliktir. Zira bakış açısı/paradigma değiştiğinde bakılan şeyin de neden ve nasıl değiştiğini anlamayı kolaylaştıran bu yaklaşım aslında oryantalizm ve benzeri çalışmalara bir temel yahut çerçeve teşkil edecek ve çalışılan konunun izahını kolaylaştıracaktır. Yazar yaklaşım farklılıklarını klasik İslâmî paradigma ve Oryantalist paradigma şeklinde tanımlayarak tümellemiş ve her iki grubun ayrıştığı temel ilke ve prensipleri yedi madde halinde sıralamıştır. Kendini ve ötekini tanımlamayı, tanımayı ve anlamayı kolaylaştıran bu yaklaşım, biz Müslüman araştırmacıları ilk defa herhangi bir oryantalist söylemle karşılaşan bir ilahiyat öğrencisinin hayret ve şaşkınlıkla sorduğu sorulara modası çoktan geçmiş ve doğruluk payı olmayan cevaplar vermekten de kurtarmaktadır. Paradigma temellendirmesinin ne denli önemli olduğunu anlamaya yardımcı olması amacıyla paradigma kavramının kısa bir etimolojik ve tarihsel tahliline yer verilmesi uygun olacaktır.

Türkçede "paradigma" biçiminde kullanılan kavram İngilizcede *paradigm*, Almancada *paradigma*, Fransızcada *paradigme* biçiminde kullanılır. Kavram bu dillere Latince *paradigmadan* geçmiş olmalıdır. Latince *paradigmanın* kökeni Yunancadır ve kelime Yunancada *paradeigma* biçiminde şeklinde kullanılmaktadır. Yunancada *paradeigma* "yanında, yanı başında, ötesinde" gibi anlamlara gelen *para* ön eki ile "göstermek" anlamına gelen *deiknūmi* fiilinin bileşiminden oluşan *paradeiknūmi* fiilinden türetilmiş bir isimdir ve "bir şeyin yanında olanın gösterilmesi" gibi bir kök anlama karşılık gelmektedir. Türkçe tam karşılığı ise "örnek"tir.³ Dolayısıyla paradigma bir şeyin temel alındığı ve yanında duranların kendisi ile

3 Liddell and Scott, *A Lexicon Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, (Oxford: Oxford University Press, t.y.), 519, 152, 521. Online Etymology Dictionary (OE), Paradigm, (Erişim 15 Nisan 2022).

açıklanıp gösterildiği bir örnek, model, misal anlamına gelmektedir. Kelimeyi Aristoteles'in *Birinci Çözümlemeler ve Retorik* gibi eserlerinde 'Bir tikel hakkındaki hükmün aralarındaki benzerlik dolayısıyla örnek alınarak diğer bir tikele de yüklenmesi' anlamında "örnek"e tekabül eden bir mantık terimi olarak kullandığı bilinmektedir. Aristoteles'in kullandığı *paradeigmanın* klasik dönem Arapça tercümeleri *misâl* şeklindedir.⁴ Özetle paradigma dilimizde sosyal bilimlerde "dünya görüşü, bakış açısı, temel çerçeve" gibi anlamlarda ve Yunanca orijinali esas alınarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda Thomas Kuhn'un (ö. 1996) *The Structure of Scientific Revolutions* adlı eserinin tercümesinde *paradigm* "paradigma" diye tercüme edildiği ve kelimenin bu şekilde yaygınlık kazandığı söylenebilir. Kuhn, "yerleşik kullanımıyla paradigma, kabul görmüş olan bir model ya da örnektir";⁵ "paradigmaları bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar şeklinde tanımlıyorum" demektedir.⁶ Kuhn'un devrimlerle yıkılıp yenilerinin oluşturulduğunu söylediği paradigmlar, en geniş anlamıyla, "bilgi ortamını yaratan amaçların, çıkarların örgütlendiği sistematik yapıdır" ve her bir paradigmanın kurucu otorite kişileri ve kurucu otoritelerin kurucu teorileri vardır. Kuhn'cu anlamda bilimsel paradigmlar belirli süreçlerde belirli kişilerce kurulur, sonraki dönemlerde yüzlerce belki de binlerce bilim insanı tarafından o otoritelerin kurduğu temel örnekler olan teoriler esas alınarak o alanda birçok problemin çözümünde yönlendirici rol oynar.

Paradigma kelimesinin ihtiva ettiği bakış açısı, ön kabuller, müsellemtâ benzeri bütün bu anlamlar, oryantalistleri bir bütün olarak ele almanın yani bir oryantalist paradigmanın var olduğunu tespit etmenin ki Edward Said (ö. 2003) de oryantalizmden toplu müessese şeklinde bahseder, bu çerçevede ortaya çıkan pek çok soru ve soruna çözüm üretmeyi kolaylaştıracağını açıkça göstermektedir. Nitekim yazar eserde ortaya koyduğu bu temellendirme sayesinde objektif olduğunu iddia eden bilimsel yahut ilmî faaliyetlerin genellikle birtakım ön kabullerden yani paradigmalardan hareketle var olabileceğine dair önemli bir farkındalık ortaya koymaktadır. Geliştirdiği bu farkındalıkla yazar teolojik bir müsellemtâ olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul/inkâr ile başlayan ricâl literatürünü belirleyici kabul etmek/etmemek ile sonlanan ilkeleri benimseme durumlarına göre birbirinden tamamen ayrışan temel iki farklı yaklaşımı klasik İslâmî paradigma ve oryantalist paradigma olarak tanımlamaktadır.

4 Paradigma kelimesinin Yunanca dil tahlilleri ve mantıkta kullanımı ile ilgili katkıları için Doç. Dr. Ali Tekin'e teşekkür ederim. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998), 220-21; *Kitâbu Anûlûtikâ el-Ülâ ev Kitâbu'l-Kıyâs*, çev. Tuzârî b. Basîl Ahî Estefan, nşr. Ferîd Cebr, *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantık Aristû*, (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1999), I/401; *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 39.

5 Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 97.

6 Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 65.

Neticede yazar bu eserde, oryantalist paradigmadan hareketle gayr-i müslim Batılıların ileri sürdüğü bir teoriyi klasik İslâmî paradigmadan hareketle Doğulu bir Müslüman bakış açısıyla ele alıp uygulamış ve neticelerin hadislerin lehine farklılaştığını göstererek konunun bilimsel gerçeklikten öte bir bakış açısı meselesi olduğunu kanıtlamıştır. Zira bir araştırmacı her ne kadar bilimsel hakikat ve kesinlik arzusuyla çalışmalar yürütüp neticelerinin objektif olduğunu iddia etse de inancı, sahip olduğu öncüller ve dayandığı temel ilkeler yani ait olduğu paradigma söz konusu çalışmanın neticelerinde belirleyici rol oynamaktadır. Hakikat şudur ki; araştırılan malzeme aynı olsa da onun anlaşılması ve yorumlanması araştıranın bakış açısına göre değişecektir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, vii. Basım, 2004.
- Aristoteles, *Kitâbu Anûlûtîkâ el-Ûlâ ev Kitâbu'l-Kiyâs*, çev. Tuzârî b. Basîl Ahî Estefan, nşr. Ferîd Cebr, en-Nassu'l-Kâmil li-Mantık Aristû, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1999.
- Liddell and Scott, *A Lexicon Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, t.y.
- Martha Howell, Walter Prenter, *From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methods*, New York: Cornell University Press, 2001.
- OE, Online Etymology Dictionary Paradigm. Erişim 15 Nisan 2022. <https://www.etymonline.com/word/paradigm>.
- Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları, viii. Basım, 2008.
- Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ **YAYIM İLKELERİ**

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Makale hacmi, 10.000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Metin yazı tipi Palatino Linotype ve boyutu 11 punto, dipnotlar ise 9 punto olmalıdır.
6. Dergiye gönderilen her bir çalışma için 200-250 kelimelik öz/abstract talep edilmektedir.
7. Dergimiz İSNAD atf sistemini (2. Edisyonu) kullanmaktadır. İSNAD Atf Sistemi'ne <https://dergipark.org.tr/beuifd/writing-rules> adresinden ulaşılabilir.
8. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
9. Yayımlanması istenen yazılar, <https://dergipark.org.tr/beuifd> adresine elektronik ortam aracılığıyla gönderilmelidir.
10. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
11. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, yazının üçüncü hakeme yollanması ve üçüncü hakemin görüşü doğrultusunda belirlenir.
14. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

15. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
16. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
17. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden bir adet gönderilir.
18. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
19. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
20. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
21. Dergimizin Haziran sayısı için makale kabul tarihleri 16 Aralık-15 Nisan, Aralık sayısı için ise 16 Haziran-15 Ekim tarihleri arasındır.