



OSMANLI'DA HANEFÎLİK - MÂTÜRÎDÎLİK

Editör
Ömer Faruk Akpınar

Kitap
Üniversitesi

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**OSMANLI'DA
HANEFİLİK - MÂTÜRÎDİLİK**



© Bu eserde yer alan yazılar, Selçuk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından 24702006 numaralı proje ile desteklen ve 1-2 Kasım 2024 tarihlerinde Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen “Osmanlıda Hanefilik Mâtürîdîlik” konulu VI. Uluslararası Mâtürîdî Sempozyumu’nda sunulan bildiriler arasından seçilmiştir. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Bu eserin tüm yayın hakları saklıdır. Yayınevinin/Yazarın izni olmadan eserin herhangi bir bölümü yeniden basılamayacağı gibi, kayıt, fotokopi ve bilgi depolama da dahil elektronik ya da mekanik yöntemle yeniden çoğaltılıp dağıtılması yasaktır.

Kitap Dünyası Yayınları
Yayın No: 724

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Yayıncı Sertifika No: 51889

ISBN: 978-625-5980-36-6

Genel Yayın Yönetmeni
Mustafa ÇALIŞKAN

Editör:
Doç. Dr. Ömer Faruk AKPINAR

Editör Yardımcıları
Arş. Gör. Burhan BAŞARSLAN
Arş. Gör. Osman ARABACI
Arş. Gör. Muhammed Ali DENİZ

Dizgi ve Kapak:
Ömer Faruk AKPINAR

Baskı/Cilt:
Fotokopi 99
Fevzi Çakmak Mh. 10742 Sk.
No:13/1
Karatay / KONYA
Sertifika No: 76711

Aralık 2024 / İstanbul

Kitap Dünyası Yayınları
Alayköşkü Cad. Küçük Sk. Civan
Han No. 6/D:4
Cağaloğlu – İSTANBUL
Tel: 0212 514 93 05

www.kitapdunyasi.com.tr
bilgikitapdunyasi@gmail.com

OSMANLI'DA HANEFÎLİK - MÂTÜRÎDÎLİK

Editör
Ömer Faruk Akpınar



İÇİNDEKİLER

TAKDİM YAZILARI.....	I
KISALTMALAR.....	7
ÖN SÖZ.....	9
OSMANLI HANEFÎ ÂLİMİ ŞEREF B. KEMAL EL-KIRÎMÎ VE “MENÂRU’L-ENVÂR” ÜZERİNE YAZDIĞI ŞERH.....	13
MÂTÜRÎDÎ PERSPEKTİFİYLE HIZIR BEY’İN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ	23
MÂTÜRÎDÎ BİR DÜŞÜNÜR OLARAK ŞEMSEDDİN AHMED HAYÂLÎ’NİN HAKİKAT ANLAYIŞI.....	53
BAĞLAYICILIK VE MEŞRUIYET AÇISINDAN İRŞÂDÎ VAKIFLAR: DEDE CÖNGÎ’NİN BEYTÜLMÂLE AİT MALLARIN VAKFEDİLMESİNİ TEMELLENDİRMESİ	71
İ’TİKÂDEN HANEFÎ MÂTÜRÎDÎLİĞİN DAHA GÖRÜNÜR OLDUĞU OSMANLI’DA EŞ’ARÎ-MÂTÜRÎDÎ GÖRÜŞLERİN MEZCEDİLMESİ: ŞEYHÎ ÖRNEĞİ.....	81
OSMANLI’DA KADIZÂDELİLERİN ŞİDDETİNE DAİR BİR ZİHNİYET ANALİZİ DENEMESİ	97
OSMANLI’DA TİPİK BİR HANEFÎ-MÂTURİDÎ ÂLİM ÖRNEĞİ: LALE DEVRİ FETVÂ EMİNİ MEHMED FIKHÎ EL- AYNÎ (Ö.1147/1735)	121
XVIII. YÜZYIL OSMANLI DÖNEMİ HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ ÂLİMLERİNDEN AHMED EL-MAR’AŞÎ’NİN İRADE VE İNSAN HÜRRİYETİNE YAKLAŞIMI.....	145

18. YÜZYIL VE MÂTÜRÎDÎLİK: MUKADDİMÂT-I ERBA 'A HAŞİYELERİNİN TELİF SEBEPLERİ HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME	171
TANZİMAT DÖNEMİ HANEFİ ULEMANIN TECDİD ANLAYIŞI	191
HASİRÎZÂDE ELİF EFENDİ'NİN EN-NÛRU'L-FURKÂN FÎ ŞERHİ LUGATİ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDE KIRAAT OLGUSU	205
OSMANLI DÖNEMİ TABAKAT KİTAPLARINDA İMAM MATURÎDÎ'YE İLİŞKİN MENAKİP VE BİYOGRAFİK BİLGİLER ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA	221
OSMANLI MEDRESELERİNDE OKUNAN BİR HADİS ŞERHİ: İBN MELEK'İN <i>MEBÂRİK</i> 'İNDE HANEFÎLİK VURGUSU	231
SON DÖNEM OSMANLI ALİMİ MUHAMMED ZÂHİD KEVSERÎ'NİN MÂTÜRÎDÎLİK DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİNDEKİ YERİ	253
MUHAMMED ZÂHİD EL-KEVSERÎ İLE ABDURRAHMAN EL-MUALLİMÎ ARASINDAKİ İHTİLAFIN MEZHEPSEL ARKA PLANI	257
اقتباسات ابن عابدين في حاشيته " رد المختار " من علماء الأناضول (ابن كمال باشا نموذجاً)	277
إسهامات الملا علي القاري في تطوير العلوم الإسلامية في عهد الخلافة العثمانية	289
DİZİN	298

TAKDİM

بسم الله الرحمن الرحيم

Bahçesinin yola cephesini hayrat adıyla yolculara tahsis eden, içinde börtü böcek kalmasın diye odunu silkeleyerek sobaya atan ve infak ahlakının abidesi sadaka taşlarını köşe başlarına yerleştiren Anadolu Medeniyetinin nüvesidir Hanefîlik-Mâtürîdîlik. Mevlâna ve Yunus Emre irfanıyla kemale eren ve Osmanlıyla zirveye çıkıp on asırdan fazla insanlığa huzur solutan bu medeniyetin bütün yönleriyle ortaya konularak ihya edilmesi zaruri bir ihtiyaç haline gelmiştir.

İslam dünyasının hem ülkeler arasında hem de tek tek ülkelerin kendi içlerinde yaşadığı soğuklukların ve gerginliklerin tarihi ile Müslümanların Batılılaşma tarihinin paralellik arz etmesi tesadüf olmasa gerekir. Lakin Müslümanların yaşadığı coğrafyaların genellikle savaşlar, iç çekişmeler, kavgalar, yoksulluklar, yolsuzluklar ve insan hakları ihlalleri gibi olumsuzluklarla anılması tek başına dış faktörlere bağlamak hem kolaycılık olur hem de sorunların çözümünü zorlaştırır. Yiğit düştüğü yerden kalkarmış. Dolayısıyla ister etnik temelli olsun isterse mezhep ya da dini kaynaklı olsun Müslüman toplumların karşılaştıkları problemlerde Batı referanslarından ziyade Doğu'nun 'Farklılıklar, Allah'ın korunması gereken ayetleridir' anlayışını içselleştiren Anadolu İrfan Medeniyetine odaklanılmalıdır.

Fakültemizin kuruluşuyla yaşıt olan Mâtürîdî Sempozyumlarımızın sonuncusunun "Osmanlıda Hanefîlik-Mâtürîdîlik" adıyla icrası fevkalade anlamlıdır. Zira sempozyumlar bilim şölenleri olup akademi

dünyasının ve üniversitelerin en değerli meyvelerindendir. Tıpkı deryaya atılan cirmi küçük taşların etrafa yaydıkları dalgalar misali bu şöenlerde sunulan tebliğler de gelecekte çok farklı mahfillerde makes bulacaktır. Doç. Dr. Ömer Faruk Akpınar'ın şahsında gerek sempozyumda gerekse tebliğlerin kitap olarak yayımında emeği geçenlere teşekkür ederim.

Prof. Dr. Yusuf ACAR

Selçuk Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dekanı

TAKDİM

İslam düşünce tarihinde derin izler bırakmış büyük mütefekkirler, hem yaşadıkları dönemin meselelerine çözüm arayışlarıyla hem de günümüz sorunlarına ışık tutan fikirleriyle önemli bir miras bırakmışlardır.

Bu bağlamda Hanefî mezhebinin kurucu imamı büyük müctehid Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ehl-i Sünnet kelâmının kurucularından Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) birbiriyle büyük oranda benzerlik arz eden yaklaşımları, İslâm dünyasında dinî ve aklî düşüncenin ahenk içinde var olabileceğini göstermesi açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Ne hazindir ki bugün İslam dünyası mezhep taassubu, radikalizm, ayrıştırıcı ve ötekileştirici bir din dili kullanımı (tekfircilik), fayda zarar muhasebesi yapmayan yasakçı ve tasfiyeci anlayış, doğruyu tekelleştiren inhisarcı yaklaşım, istismar edilen şekliyle seleflilik gibi birçok problemle karşı karşıyadır. Tam bu noktada iki büyük imamın ictihad ve düşünce sistematğinde akıl ve nakil arasında kurdukları denge, gerek inanç gerekse amel düzleminde çok çeşitli kırılma ve savrulmaların yaşandığı günümüz dünyası için önemli çözüm önerileri içermektedir.

Yalnızca teolojik bir zenginlik olarak görülmemesi gereken bu kıymetli mirasın anılması ve anlaşılması maksadıyla Selçuk Üniversitesi İmâm Mâtürîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi, kuruluşundan bu yana bir dizi sempozyum gerçekleştirmiş ve sempozyumda sunulan bildirileri yayın dünyasına kazandırmıştır. Bu vesileyle “Osmanlı’da Hanefîlik ve Mâtürîdîlik” temasıyla tertip ettiğimiz VI. Uluslararası Mâtürîdî Sempozyumu’nda sunulan bildirilerin de kisve-i taba bürünmesinden duyduğumuz memnuniyeti ifade ediyoruz.

Bu vesileyle kitabın hazırlanmasına araştırmaları ile katkı sunan kıymetli hocalarımıza şükranlarımı sunuyorum. Bu çalışmayı besleyen sempozyumun gerçekleştirilmesi hususunda baştan beri teşvik ve desteklerini gördüğümüz Selçuk Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ'a, sempozyumun ev sahipliğini üstlenen Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Yusuf ACAR'a, İl Müftümüz Prof. Dr. Ali ÖGE'ye, Özbekistan İmam Mâtürîdi Uluslararası Araştırma Merkezi Müdürü Karimov JAMOLİTDİN'e, Türkiye İmam Hatipler Vakfı Genel Başkanı Dr. Öğr. Üyesi Sami BAYRAKCI'ya ve sempozyum düzenleme başkanı Doç. Dr. Ömer Faruk AKPINAR'a teşekkür ediyorum. Sempozyumun icrası noktasında maddi ve manevî hiçbir desteği esirgemeyen Konya Büyükşehir Belediye Başkanlığı'na da şükranlarımı arz ediyorum.

Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Doç. Dr. M. Raşit AKPINAR

*Selçuk Üniversitesi Mâtürîdi Uygulama ve
Araştırma Merkezi Müdürü*

TAKDİM

Ortak din ve kültüre sahip kardeş Türk ve Özbek halkları, kökleri uzak geçmişe dayanan kadim kardeşlik ve sağlam dostluk bağlarıyla birbirine bağlıdır. Türkiye ve Özbekistan devlet başkanlarının eğitim, bilim ve teknoloji, inovasyon ile bilimsel ve kültürel alanlarda iş birliği ilişkilerini tamamen yeni bir düzeye taşımaya yönelik çabaları sonucunda, iki ülke arasındaki samimi dostluk ve ortaklık ilişkilerinin giderek güçlenmesi hepimizi sevindirmektedir.

İki ülke arasındaki yakın iş birliği ilişkileri dün veya bugün ortaya çıkmış değildir; aksine, çok asırlık bir tarihe sahiptir. İki kardeş halk arasındaki yakın ilişkiler, özellikle Osmanlı döneminde de istikrarlı bir şekilde devam etmiştir. Örneğin, aslen Bursalı olan âlim Kadızâde Rûmî, Timurlu hükümdarı Mirza Uluğ Bey'in Semerkand'da kurduğu medresede baş müderris olarak görev yapmıştır. Aynı şekilde, Mirza Uluğ Bey'in öğrencisi Ali Kuşçu da İstanbul'da Sultan Mehmet'in sarayında hizmet etmiş ve aynı zamanda Ayasofya Medresesi'nde baş müderris olarak çalışmıştır.

Orta Asya bölgesinde neşet eden Nakşibendîlik ve Yesevîlik tarikatları Osmanlı topraklarında da geniş bir şekilde yayılmış ve burada Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli ve Kiyak Baba gibi tasavvufun önemli temsilcileri yetişmiştir.

Özbekistan'ın kadim şehirlerinden olan Buhara'dan çıkmış âlim ve şair Süleyman Buhari de 19. yüzyılda İstanbul'da yaşamış ve burada "Lügati Çağatay ve Türkî Osmanî" adlı iki ciltlik bir sözlük kitabı oluşturmuştur.

Bu noktada, Ceditçilik hareketinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Abdurauf Fitrat'ın birçok eserinin de ilk kez Osmanlı

İmparatorluğu döneminde İstanbul'da yayımlandığını özellikle vurgulamak isterim.

Dikkat çekicidir ki, Mâturîdîlik öğretisi temelinde kenetlenmiş Türk ve Özbek halkları arasındaki ilmî ve kültürel iş birliği, günümüzde giderek gelişmektedir. Mâturîdîlik düşüncesinin tarihini araştırma ve bu düşüncenin geniş bir şekilde tanıtılmasına hizmet eden bu çalışma, İslam dini hakkında çeşitli görüşlerin dile getirildiği ve İslam adı altında yıkıcı akımların faaliyet gösterdiği bir dönemde, İslam'ın gerçek barışsever ve insani özünü, ayrıca Hanefî fikhî mezhebi ve Mâturîdî akîdevî öğretilerine özgü olan itidal ve hoşgörü ilkelerini dünya kamuoyuna ulaştırma işleviyle de önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın, Osmanlı döneminde bilimsel-kültürel, sosyal-ekonomik yaşam ve bilimsel yükselişin, özellikle bu dönemde Hanefîlik-Mâturîdîlik mezhebi temsilcilerinin faaliyetleri ve onların zengin ilmi-manevi mirasını geniş kitlelere ulaştırmada önemli bir işlev göreceğine olan inancım tamdır. Bu kollektif çalışma aynı zamanda, Özbek ve Türk halkları arasındaki kardeşlik bağlarının tarihî köklerini ortaya koymada ve bilim alanındaki iş birliğini daha da geliştirmede önemli bir rol oynayacaktır.

Doç. Dr. Aziz TAJİYEV

*Özbekistan İmam Maturidi Uluslararası
Araştırma Merkezi Müdür Yardımcısı*

KISALTMALAR

a.mlf	: aynı müellif
a.s.	: aleyhisselâm
b.	: ibn
bk.	: bakınız
c.c.	: celle celâlühû
çev.	: Çeviren.
der.	: Derleyen
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr.	: Doktor
ed.	: Editör
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
md.	: madde
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: radiyallâhu anh/anhâ
sad.	: sadeleştiren
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
ts.	: tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vr.	: varak

ÖN SÖZ

Yüce Rabbimize hamd ü senâ, Efendimiz'e salât u selâm olsun.

Onbeşinci asrını yaşayan İslam toplumu malum olduğu üzere Yüce Allah'ın son nebisi ve son rasûlü Peygamberimizin mübarek ve mukaddes önderliğinde varlık sahnesine çıkmış, pek çok ilim adamının rehberliğinde farklı dönemlerde muhtelif coğrafyalarda yoğrularak bugünlere ulaşmıştır.

II. yüzyılın ortalarında Irak bölgesinde Ebû Hanîfe tarafından temelleri atılan Hanefîlik, kendine has yöntemi ve ilkeleriyle geniş bir coğrafyada kabul görüp benimsenmiş büyük bir fikhî/hukukî mezheptir. Kuruluşu –genel kabule göre–Ebû Hanîfe'yle başlatılan ve ondan yaklaşık iki asır sonra İmâm Mâtürîdî tarafından geliştirilerek sistemli bir yapıya kavuşan Mâtürîdîlik ise, tarihî süreçte dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan topluluklara ulaşmayı ve varlığını günümüze değin sürdürmeyi başarmış itikadî bir ekoldür.

Bu önemine binaen kuruluşunun ilk yıllarından itibaren Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mâtürîdîlik üzerine özenle eğilmiş, inanç alanında yaşanan sapmaları akademik bakış açısıyla değerlendirmek ve bu konuda öneriler sunmak üzere üniversite bünyesinde kurulan İmâm Mâtürîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi'yle birlikte birtakım programlar icra etmiştir. Genç bir fakülte ve merkez olmasına rağmen bu iki yapı, ortaklıkları sayesinde 2018 yılından beri birçok faaliyetin gerçekleşmesini sağlamıştır. “Mâtürîdî Araştırmalarına Dair Sorunlar ve Öneriler”in konuşulduğu bilgi şöeniyle başlayan süreç, “Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu”, “Mâtürîdîlik Öğretisi ve Şimdiki Zaman I ve II”, “Büyük Selçuklular Döneminde Hanefîlik-Mâtürîdîlik” konulu ilmi toplantılarla devam etmiştir.

Siyasî ve içtimaî açıdan bütünlüklü bir yapı arz eden Hanefî ve Mâtürîdî mezheplerinin, Osmanlı gibi oldukça geniş bir coğrafyada asırlarca çeşitli inanç ve görüşten topluluklara yaşama imkânı sunmuş bir siyasî oluşum içindeki varlığı da incelenmeyi hak etmektedir. Altı yüzyıldan fazla üç kıtada hüküm sürmüş Osmanlı İmparatorluğu'nda Hanefîlik ve Mâtürîdîlik mezheplerinin genel durumunu ve gelişim seyrini farklı açılardan ele almak, o dönemde yaşayan Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin eserlerini, görüşlerini ve İslam düşüncesine katkılarını ortaya koymak, bu çalışmanın hareket noktası olmuş ve tema "Osmanlı'da Hanefîlik-Mâtürîdîlik" olarak belirlenmiştir. İtikadi ve ahlaki açıdan büyük bir çöküntünün yaşandığı, başta İslam toplumuna yönelik olmak üzere soykırım, zulüm ve saldırıların süregeldiği, aşırı uç yorumlar nedeniyle fikrî anlamda adeta bir kaosun yaşandığı günümüz dünyasında, bu başlığın ilmî bir çalışmada ele alınması oldukça önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın arka planını oluşturan uluslararası sempozyumun hazırlanmasında samimi iş birliklerini gördüğümüz Özbekistan Halkara İslam Üniversitesi İmam Mâtürîdî Araştırmaları Enstitüsü mensuplarına, bhusus enstitü başkanı muhterem Jamolitdin Karimov hocamıza ve diğer yöneticilerine, programın hazırlanmasında pek çok yükü sırtlayan fakülte dekanımız Prof. Dr. Yusuf Acar hocamıza, üniversitemiz İmâm Mâtürîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin kurucu müdürü Recep Tuzcu ve muvazzaf müdürü Doç. Dr. M. Raşit Akpınar hocalarımıza, sempozyumun organize ve tertip edilmesine katkı sunan Türkiye İmam Hatipler Vakfı'nın muhterem yöneticisi Dr. Öğr. Üyesi Sami Bayrakçı hocamıza, İl Müftümüz Prof. Dr. Ali Öge hocamıza, Büyük Şehir Belediye Başkanımıza, sempozyumun ev sahipliğini üstlenen fakültemiz dekanlığına, bu toplantının planlanmasında aktif gören alan sempozyum heyetindeki arkadaşlarıma, özellikle birçok işi doğrudan takip eden Arş. Gör. Burhan Başarslan, Osman Arabacı ve M. Ali Deniz hocalarıma, sempozyumu maddi açıdan destekleyen üniversitemiz Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğüne şükranlarımızı arz ediyorum. Bu çalışmanın kisve-i tab'a bürünmesine imkan tanıyan Kitap Dünyası çalışanları da teşekkürü hak etmektedir.

Hülasa elinizdeki bu kitap 01-02 Kasım 2024 tarihlerinde Konya Selçuk Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen “Osmanlı’da Hanefilik-Mâtürîdîlik” konulu VI. Mâtürîdîlik Sempozyumu etrafında sunulan bildirilerden bir kısmının gözden geçirilerek neşredilmesiyle oluşmuştur. Kitap bölümlerinde yazarların usul ve ilkeleri büyük ölçüde korunmaya gayret edilmiştir. Yazılar arasında bir birlikteliğin sağlanması hedeflendiği için yer yer maddi değişiklikler editör kurulunca yapılmış, okurun daha nitelikli bir eseri takip etmesi göz önünde bulundurulmuştur.

Bu vesile ile ortaya koydukları ilmî faaliyetlerle Hanefî-Mâtürîdî geleneğe hizmet etmiş Osmanlı ulemasının mümtaz simalarına da Yüce Allah'tan gani gani rahmetler dilerim.

Ömer Faruk AKPINAR

OSMANLI HANEFÎ ÂLİMİ ŞEREF B. KEMAL EL-KIRÎMÎ VE “MENÂRU’L-ENVÂR” ÜZERİNE YAZDIĞI ŞERH

Süleyman ŞAHİN¹

Giriş

Hanefî usûl geleneğinde Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menâru'l-envâr* adlı eseri, muhtasar fıkıh usûlü literatürü arasında en tanınmış ve etkili eserlerden biri olarak kabul edilmiştir. Hanefî usûlünü sistematik hale getiren usûlcülerden Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzu'l-vusûl* adlı eserindeki tertibi esas alan Nesefî, bu eseri küçük yer değişiklikleriyle (takdim ve tehirlerle) takip ederek *Menâru'l-envâr* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserin Hanefî usûl geleneğinde ön plana çıkmasının önemli nedenlerinden biri, fıkıh usûlü konularını özet bir biçimde sunmasıdır. Dolayısıyla Nesefî'nin *el-Menâr* adlı eseri, Hanefî usûl geleneğinde oldukça meşhur olmuş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu durum, *el-Menâr* üzerine pek çok şerh ve haşiye yazılmasına zemin hazırlamıştır. Bunlar arasında, müellifin kendisinin kaleme aldığı *Keşfu'l-esrâr* ile İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) yazdığı *Şerhu'l-Menâr* yer almaktadır.² Esere yazılan diğer bir şerh de günümüzde pek tanınmayan Şeref b. Kemal el-Kırîmî'ye aittir. Bu bağlamda öncelikle şârihin hayatı, eseri kaleme alma gerekçesi ve yazım süreciyle ilgili bilgiler paylaşılacak sonrasında ise şerhe dair mülâhazalar aktarılacaktır.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, suleymansahin@selcuk.edu.tr

² Ferhat Koca, “Menârü'l-Envâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/118-119.

Şârihin Hayatı

Tam ismi, Şerefeddin veya Şeref b. Kemal b. Hasan el-Kırîmî'dir. Hanefî bir alimdir. Kaynaklar doğum yerine ve yılına dair bir bilgi paylaşmamaktadır. Hicri 8. asrın sonlarında nisbesini aldığı Kırım'da dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Zamanının alimlerinden dersler almış, Hanefî ulemâsından *Fetâvâ* sahibi Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) Kırım'a gelmesiyle kendisine öğrencilik yapmış ve bu eğitim sürecinin ardından 805 yılında icazet almaya nail olmuştur. Yaşadığı çevrede dersler vermiştir. Kırîmî II. Murat zamanında Anadolu topraklarına gelmiş ve padişah kendisine ikramlarda bulunmuştur. Hatta zamanın Memlûk Sultanı Kırîmî'yi Mısır'a davet etmiş, fakat Sultan Murat gitmesine müsaade etmemiştir. 847 yılında Edirne'de vefat ettiği aktarılmıştır. Bununla birlikte vefatının 810 veya 844 olduğu da ifade edilmiştir. *Menâru'l-envâr* üzerine yazdığı şerh dışında başka bir eseri bilinmemektedir. Öğrencileri arasında Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî (ö. 850/1446), el-Hâc Ahmed b. el-Hâc İbrâhim ve Muhammed Burhan el-Azâkî el-Kırîmî zikredilmektedir.³

Şerh Yazma Gerekçesi ve Yazım Süreci

Müellif *Menâru'l-envâr* üzerine şerh yazma gerekçesine mukaddimesinde yer verir. Gerekçeye öncelikle *el-Menâr* metninin önemini vurgulamayla başlar. Zira *el-Menâr*'ın Hanefî usûlündeki konuları özet bir biçimde sunduğunu söyler. Ayrıca o, metnin muhtasar olması ve ibaredeki inceliklerin hayli zor anlaşılmasının, eserin üzerine birçok şerhin yazılmasına neden olduğunu da belirtir. Bunların başında ise Nesefî'nin kendi şerhlerini zikreder. Ayrıca Nesefî dışında şerh yazarların oluşunu da aktarır. Lakin Kırîmî, telif edilen şerhlerde konuların bazen yeterince

³ Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnaût (İstanbul: Entegre Matbaacılık, 2010), 2/163; Muhammed Abdulhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Ahmed ez-Za'bî (Beyrût: Dâru'l-Erşam, 1998), 143; Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 314.

açıklanmadığını ve talebelerin anlaması için kolaylaştırılmadığını düşünür. Bununla birlikte bazı şerhlerde gereksiz uzatmaların olduğunu da ifade eder. Özellikle metin müellifinin kendi yazdığı *Keşfu’l-esrar*’da bazı inceliklerin bulunması ve bunların açıklanmaya ihtiyaç duyması Kırîmî’nin *el-Menâr*’a şerh yazmasının nedenleri arasında yer alır.⁴

Kırîmî aktarılan sebeplerden ötürü *el-Menar* üzerine bir şerh yazmaya niyetlenir. Hocalarından öğrendikleri ve usûl ilminde behre sahibi alimlerden işittikleri doğrultusunda eseri kaleme almaya başlar. Kısa sürede *el-Menar*’ı küçük cüzler halinde şerh eder. Fakat meşguliyetleri sebebiyle ilk etapta temize çekemez. Şerhini kaleme aldıktan sonra hac ibadeti için yola çıkar ve güzergahını Şam üzerinden planlar. Burada ilim meclislerine katılır ve müsvedde halinde bulunan şerhini Şam’ın ulemâsına arz eder. Eserin eksikliklerini, varsa hatalarını görmek için bunu önemser. Şerhi inceleyen Şam ulemâsı eseri oldukça beğenirler. Ve bunu bir an önce temize çekip ilim dünyasına kazandırmasını tavsiye ederler. Kırîmî bunun üzerine hicaz yolunda ve dönüşünde zor şartlar altında da olsa şerhini temize çeker. Böylelikle eser ilim dünyasına kazandırılmış olur.⁵

Zikri geçen hususların yanında Kırîmî *el-Menar* üzerine şerh yazarken bibliyografik eserlerde ismine yer verilmesi yahut literatürde şerhinin zikredilmesi gibi bir amacının olmadığını, bu şerhi tamamıyla öğrencilere usûl konularını kolaylaştırmak, *el-Menâr* metninden istifade edeceklerin sayısını artırmak ve Allah’ın rızasına nail olmak için kaleme aldığını söyler.⁶

Şerh Metodu

Kırîmî’nin *Menâru’l-envâr* üzerine kaleme aldığı eseri genel hatlarıyla incelediğimizde, şerh yöntemini maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

⁴ Şeref b. Kemâl b. Hasan Kırîmî, *Şerhu metni Menâri’l-envâr fî ilmi usûli’l-fıkh*, thk. Muhammed b. Abdilhâdî el-Harse (Dimeşk: Şeriketü Âlimi Kureyş, 2023), 63-64.

⁵ Kırîmî, *Şerhu metni Menâri’l-envâr*, 64-65.

⁶ Kırîmî, *Şerhu metni Menâri’l-envâr*, 65.

1- Kırîmî şerhinde, konular arası geçişte klasik kaynaklarda benimsenilen önceki mesele ile sonraki mesele arasında münasebet kurma metodu benimsenmektedir. Ancak diğer şerhlerden farklı olarak eserde dikkat çeken bir yön şudur: Genellikle şerh türü eserlerde birbirini takip eden konular arasında bu ilişki kurulurken Kırîmî şerhinde aynı mesele içerisinde de münasebet kurarak açıklamalar yapmaktadır. Bu yaklaşım, meselenin farklı boyutlarının kategorik bir şekilde işlenmesini sağlar ve okuyucunun anlamasını kolaylaştırır.⁷

2- Kırîmî, ana metinde yer alan ibareleri açıklarken öncelikle konuyla ilişkili olan veya örnek sadedinde zikredilen meselelerin kavramlarını tanımlar ve ardından meselenin tasavvurunu ortaya koyar. Bunun bir örneği, tearuz konusunda tercih kurallarını açıklamadan önce tercih kavramını tanımlayarak konuya başlamasıdır. Benzer şekilde “rik” (الرق) “ıtk” (العتق) “telcie” (التلجنة) ve “hezl” (الهزل) gibi kavramları benzer kullanımlardan farklarını ortaya koyarak açıklaması da bu hususa örnek kabildinden zikredilebilir.⁸

3- Kırîmî, Nesefî'nin *el-Menâr*'ından önce veya sonra yazılmış usûl metinlerindeki farklılıklara değinir ve bu ibareleri birbiri ile karşılaştırır. Bu doğrultula, Ahsîkesî'nin (ö. 644/1246-47) *el-Müntehab*, Habbâzî'nin (ö. 691/1292) *el-Mugnî* ve Sadrüşşerâ'nın (ö. 747/1346) *et-Tenkîh* adlı eserlerinden sebebin müsebbeble ittisali meselesine dair ibareleri aktarmış ve bunları karşılaştırarak değerlendirmeler yapmıştır.

4- Kırîmî, Nesefî'nin kendi eseri üzerine kaleme aldığı şerhlerden de yararlanmakta, ancak katılmadığı hususlar olduğunda bu hususlara dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Örneğin Nesefî, Pezdevî'nin dille ilgili bir meselede sahip olduğu görüşü kendi şerhi *Keşfü'l-esrar*'da aktarmış ve Pezdevî'nin yaklaşımının kendisini ikna etmediğini dil alimi Sîbeveyhi'den (ö. 180/796) nakilde bulunarak dile getirmiştir. Kırîmî ise bu işkâli giderme adına birtakım cevaplar sunmuştur. Bu açıdan şerhte

⁷ Kırîmî, *Şerhu metni Menârî'l-envâr*, 185, 252, 267.

⁸ Kırîmî, *Şerhu metni Menârî'l-envâr*, 515, 597, 600, 617, 754-755, 825-826, 856-857.

el-Menâr sahibi Neseffî'nin meselelere dair kişisel görüşleri hakkında da değerlendirmelerde bulunulmuştur.⁹

5- Kırîmî, Hanefî usûl alimleri arasında ihtilaflı olan meseleleri, görüş sahiplerinin isimlerini açıkça zikrederek aktarmaktadır. Bu bağlamda, Hanefî usûl literatüründe kurucu metinler olarak kabul edilen eserlerin müellifleri Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) görüşlerini detaylı bir şekilde nakletmektedir. Bu yönüyle şerh, erken dönemdeki görüş ayrılıklarını, özellikle de Hanefî usûlünün öncülerinin ihtilaflarını derli toplu bir şekilde sunmakta ve usûl meselelerine dair farklı yaklaşımların bulunduğunu okuyucuyla paylaşmaktadır.¹⁰ Ayrıca Hanefî usûlüne dair kendinden önce yazılmış eserlerden de mümkün mertebe istifade etmekte ve yer yer bu eserlerde dile getirilen itirazları da değerlendirmektedir.

Bunun bir örneği, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Sadrüşşerîa'nın *et-Tavdîh*'i üzerine kaleme aldığı *et-Telvîh* adlı eseridir. Bu eseri mevzu bahis yapmamızın sebebi Teftâzânî'nin itiraz sadedinde yaptığı değerlendirmelere Kırîmî'nin verdiği cevaplardır. Teftâzânî'ye yapılan atıflarda yer yer onun Hanefî usûlüne dair görüşlere getirdiği itirazlar zikredilmekte ve bunlar cevaplanmaktadır. Örneğin Kırîmî, *Kitâb*'ın yani Kur'ân-ı Kerîm'in tarifi yapılırken besmelenin ayet olup olmadığı hususunda Teftâzânî'den nakilde bulunmaktadır. Söz konusu nakilde besmelenin ayet olup olmadığına dair Hanefîler'in ve diğer mezheplerin görüşleri aktarılmıştır. Bu noktada Hanefîler'in en-Neml sûresindeki ayet dışında sure başlarında yer alan besmelelerin Kur'ân'dan bir ayet olmadığı şeklindeki görüşü nakledilmiştir. Burada Teftâzânî Hanefî mezhebinde meşhur olanın ve çoğu mütekaddimûn ulemânın tercih ettiği üzere en-Neml sûresi dışındaki diğer besmelelerin Kur'ân'dan bir ayet olmadığını, tarifte yer alan *şüphe götürmeksizin* (بلا شبهة) kaydının besmele

⁹ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseffî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.), 1/293; Kırîmî, *Şerhu metni Menâri'l-envâr*, 387-388.

¹⁰ Kırîmî, *Şerhu metni Menâri'l-envâr*, 159.

gibi hususların Kur'ân'dan sayılmadığını göstermesi için konulduğunu söylemiştir. Fakat müteahhirûn Hanefî ulemânın sûre başlarında yer alan besmelenin fasıl için olduğu ve müstakil ayetler kabul edileceği şeklinde bir görüşe sahip olduklarını ve besmelenin mushafta yazıla gelmesini sefelin inkar etmeksizin kabul etmesini delil getirdiklerini ifade etmiştir.¹¹

Teftâzânî'nin bu değerlendirmesini Hanefîler'e bir tariz olarak yorumlayan Kırîmî, onun mütekaddimûn ulemânın besmelenin Kur'ân'dan bir ayet olduğunu gösteren delillerin bulunmasına rağmen ayet olarak kabul etmediklerini ve müteahhirûnun buradaki zafiyeti görünce besmelenin birer ayet olduğunu tercih ettiklerini söylemeye çalıştığını düşünür. Böyle bir iddianın ise kabul edilmeyeceğini, çünkü mütekaddimûn ulemânın büyüklerinden İmam Muhammed'in (ö. 189/805) de sûre başlarındaki besmeleleri müstakil ayet olarak kabul ettiğini söyler. Dolayısıyla mütekaddimûn alimlerin besmelenin ayet olmadığı şeklinde kanaate sahip oldukları iddiasının gerçeği yansıtmadığı müteahhirûn ulemânın da bundaki zafiyetten dolayı farklı tercihte bulunmalarının söz konusu olmadığını ifade ederek bu söylemi reddeder. Bu sebeple Teftâzânî'nin itirazının yersiz olduğunu dile getirir.

Aktarılan örneğe benzer bir durum da Teftâzânî'nin mastarların müfred kabul edilmesiyle alakalı dile getirdiği itiraz için söz konusudur. Kırîmî, Teftâzânî'nin bu itirazını mezhebini desteklemek amacıyla söylediğini ifade eder. İhtimal ki Kırîmî burada, Teftâzânî'nin Şâfiî olmasından hareketle böyle bir ifade kullanır. Bu bağlamda Kırîmî'nin Teftâzânî'nin görüşlerine yer verirken onun Şâfiî olduğu ve bu minvalde değerlendirmelerde bulunduğu gibi bir düşünceye sahip olduğu akla gelmektedir.¹²

6- Usûl konusuyla ilgili ihtilafları ele alırken Hanefî ulemâsı içerisinde Şâfiîler gibi düşünenler varsa bu alimlerin görüşlerine de ayrıca te-

¹¹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrût: Dârü'l-Erkam, ts.), 1/66.

¹² Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/350; Kırîmî, *Şerhu metni Menâri'l-envâr*, 74-75, 148-149.

mas etmektedir. Bunun örneklerinden birisi müşterek lafzın umum ifade edip etmeyeceği hususuyla ilgilidir. *el-Menâr* metninde müşterek lafzın umum ifade etmeyeceği açıklanmıştır. Şerhte Cübbâî (ö. 303/916), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Şâfiîler’in, müşterek lafzın tüm manaları bir arada cem etmeye müsait olması durumunda umumuyla hareket edileceği görüşüne yer verilir. Burada dikkat çeken husus Kırîmî’nin, Mergînânî’nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserinin vasiyet başlığında bu hususa taalluk eden bir meselede nefy siyakında zikredilen müşterek lafızlar için umumuyla amel edileceği görüşünü dile getirdiğini aktarması ve bu bağlamda Mergînânî’nin kısmen de olsa hasmın görüşüne meylettğini söylemesidir. Kırîmî’nin mezhep içerisinde fûrû eserlerinde de olsa farklı kanaate sahip olanların varlığına işaret etmesi, şerhini kaleme almadaki yöntemini ortaya koymakta ve geçmişten olabildiğince istifade etme çabasında olduğunu göstermektedir.¹³

7- Bilindiği üzere fıkıh usûlünde ele alınan konulardan bir kısmını dil bahisleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda Kırîmî, dil bahisleri ile ilgili meselelerin yer aldığı konuları şerh ederken Arap dili alimlerinin görüşlerine yer vermektedir. Atıfta bulunduğu alimler arasında Sîbeveyh, Müberrred (ö. 286/900) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi alimler bulunmaktadır.¹⁴

8- Kırîmî, Nesefî’nin metnine dair yahut Hanefî usûl anlayışıyla ilgili dile getirilen itirazları zikretmekte ve bu itirazlara cevaplar vermektedir. İtiraz deyince doğal olarak farklı mezhep mensuplarının, özellikle de Şâfiîler’in dile getirdiği hususlar akla gelmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve İcî (ö. 756/1355) gibi mütekellimûn usûlcülerin görüşlerine yer vermek ve bunlara karşı argümanlar üretmektedir. Ayrıca o, eserinde hasmın itirazlarına cevap vermenin yanında Hanefî fetvâ literatüründe söz konusu

¹³ Burhânüddîn Ebü'l-Hasen Alâ b. Ebî Bekr el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.), 4/532; Kırîmî, *Şerhu metni Menâri'l-envâr*, 300.

¹⁴ Kırîmî, *Şerhu metni Menâri'l-envâr*, 305-306, 376, 398.

olan görüşler çerçevesinde akla gelebilecek muhtemel sorulara da cevaplar sunmaktadır.¹⁵

9- Kırîmî konuları ele alırken kelamla ilişkili meselelerde Mu‘tezile, Eş‘arî ve Mâtürîdî mezheplerinin görüşlerini özet ve anlaşılır bir şekilde aktarmakta hatta bu mezheplere müntesip alimlerin isimlerini açık bir şekilde zikrederek görüşlerine yer vermektedir. Bu bağlamda Hanefî usûl literatüründe kelamî perspektiften usûl eseri kaleme alan Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mîzânu'l-usûl* adlı eserine atıfta bulunarak hüsn-kubuh meselesini ve itikadî mezheplerinin bu meseleye dair görüşlerini oradan aktarması dikkat çekmektedir.¹⁶

10- Kırîmî kendinden önceki usûl ve fûrû literatüründen olabildiğince faydalanmaktadır. Bu bağlamda, Cessâs (ö. 370/981), Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Semerkandî, Habbâzî, Ahsikesî, Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), Sadrüşşerîa ve Teftâzânî gibi alimlerin usûl eserlerinden alıntılar yapmakta bazen de okuyucuyu detaylı araştırma için bu eserlere yönlendirmektedir. Bunun yanında, mütekellimûn usûlcülerden İbn Süreyc (ö. 306/918), Bâkılânî, Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî, Zemahşerî, (ö. 538/1144), Râzî, İbnü'l-Hâcib ve İcî gibi alimlerin görüşlerini aktarmaktadır. Usûl eserlerinden istifade etmenin yanında fûrû eserlerinden de usûl meselelerini destekleyecek örneklerle yer vermekte ve faydalandığı fûrû eserlerin ismini açıkça zikretmektedir. Bu bağlamda İmam Muhammed, Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (ö. 334/945), Serahsî, Mergînânî ve Kâdîhan (ö. 592/1196) gibi alimlerin eserlerinden faydalanmaktadır. Hanefî mezhebi içerisinde farklı görüş serdeden alimlerin kanaatlerini de ayrıca zikretmektedir. Nitekim mezhep imamlarının ihtilaflarını aktarmanın yanında İsâ b. Ebân (ö. 221/836), Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs gibi farklı kanaate sahip olan alimlerin isimlerini ve görüşlerini de nakletmektedir.¹⁷

¹⁵ Kırîmî, *Şerhu metni Menâri'l-envâr*, 280, 282-283, 298, 335, 371.

¹⁶ Kırîmî, *Şerhu metni Menâri'l-envâr*, 196-199.

¹⁷ Kırîmî, *Şerhu metni Menâri'l-envâr*, 93, 235, 231, 260, 285, 296, 304, 508, 611, 652, 731, 846, 867.

Sonuç

Şeref b. Kemal el-Kırîmî'nin *Menâru'l-Envâr* üzerine yazdığı şerh, Osmanlı Hanefî usûl geleneğine önemli bir katkı sağlamaktadır. Kırîmî, eseri kaleme alırken, *Menâru'l-Envâr*'ın kısa ve öz bir şekilde sunulan usûl meselelerini daha anlaşılır hale getirmeyi amaçlamıştır. Şerhinde, metnin üzerinde önceki şerhlerde yapılan açıklamaların eksikliklerine işaret etmiş, bazı noktalarda gereksiz uzatmalara karşı çıkararak konuları daha sade bir biçimde ele almayı tercih etmiştir. Özellikle metnin zorlukları nedeniyle, öğrencilerin anlamasında yaşanabilecek güçlükleri gidermeyi hedeflemiştir.

Kırîmî, şerhinde Hanefî usûlünün çeşitli meselelerine dair farklı görüşleri detaylı bir şekilde incelemiş ve mütekaddimûn ile müteahhirûn arasında var olan ihtilafları derli toplu bir şekilde sunmuştur. Ayrıca, şerhinde kendinden önce kaleme alınmış birçok usûl ve fîrû eserinden istifade etmiş ve bu eserlerin görüşlerini karşılaştırarak kendi değerlendirmelerini ortaya koymuştur. Bu yönüyle Kırîmî, hem dönemindeki ulemânın hem de geçmişteki usûlcülerin fikirlerine saygı göstermiş, farklı görüşlere yer vermekle birlikte Hanefî usûlünün temellerine sadık kalmaya özen göstermiştir. Eserinde dil, kelâm ve mantık gibi çeşitli alanlarla ilişkili meseleleri de ele alarak geniş bir literatür sunmuştur.

Sonuç olarak, Kırîmî'nin şerhi, *Menâru'l-Envâr*'ı daha anlaşılır kılmamanın yanı sıra, Hanefî usûl geleneğinin derinliklerine inen, farklı görüşlerin sağlıklı bir şekilde aktarılmasını sağlayan kapsamlı bir eserdir. Eser, sadece kendi zamanındaki okuyucular için değil, sonraki nesiller için de büyük bir ilmî miras bırakmıştır.

Kaynakça

Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnaût. İstanbul: Entegre Matbaacılık, 2010.

Kırîmî, Şeref b. Kemâl b. Hasan. *Şerhu metni Menâri'l-envâr fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed b. Abdilhâdî el-Harse. Dimeşk: Şeriketü Âlimi Kureyş, 2023.

Koca, Ferhat. "Menârü'l-Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/118-119. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Leknevî, Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Ahmed ez-Za'bî. Beyrût: Dâru'l-Erkam, 1998.

Mergînânî, Burhânüddîn Ebü'l-Hasen Alâ b. Ebî Bekr el-Fergânî el-el-Hidâye *Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. Beyrût: Dârü'l-Erkam, ts..

MÂTÜRÎDÎ PERSPEKTİFİYLE HIZIR BEY'İN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Esra ÇELİK¹

Giriş

Hızır Bey (ö. 863/1459) Osmanlı döneminde yaşamış, hukukî, dîni ve edebî alana kendi döneminde katkı sunan 15. asrın âlim ve şairi olmakla birlikte aynı zamanda İstanbul'un ilk kadısıdır. O, Rebiü'l-Evvel 810/6 Ağustos 1407'de babası Celaleddin Efendi'nin kadı olduğu Sivrihisar'da doğdu. Onun hayatı hakkında kaynak bilgiler Taşköprizâde'nin *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye'sinde* bulunmaktadır. Ancak söz konusu bu kaynak Hızır Bey'in ilk önemli görevini oldukça geç bir dönem olan 1451 II. Mehmet dönemiyle başlatmaktadır. Bu nedenle onun hayatı hakkında kronolojik bir bilgi hatası olduğu söylenmektedir. Ayrıca Hızır Bey'in annesinin Nasreddin hocanın kızı olduğuna ilişkin bilgiler de şüphelidir. Hızır Bey'in babası kadılık görevinin yanı sıra Emir Arif adıyla bir derviş olarak da tanınmaktadır.² Buna bağlı olarak ilk temel bilgileri Hızır Bey babasından almıştır. Daha sonra Bursa'da âlim bir şahsiyet olan Molla Yegân'ın yanında aklî ve naklî ilimlerle birlikte döneminin ilimlerini tahsil etmiş ve Molla Yegân'ın kızıyla evlenmiştir. Hızır Bey'in oğulları Sinan Paşa (Sinâneddin Yûsuf), Yâkub Paşa ve Ahmed Paşa da kendi dönemlerinin öne çıkan âlimleri;³ kızları Hacı Kadın ve Fahrünnisâ Ha-

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Elazığ İl Müftülüğü, celikesra2323@gmail.com

² Umair Mirza, "Khıdr Beg", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. C. Bers, vd. (Leiden: E.J. Brill, 1986), 5/4-5.

³ Taşköprülüzâde İsâmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyyefi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye Osmanlı Âlimleri*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 134, 2019), 160, 290-298; Mirza, "Khıdr Beg", 5/4-5.

tun ise çevrelerinde yardımseverlikleriyle tanınan şahsiyetler olmuşlardır.⁴ Hızır Bey'in tahsilini tamamladıktan sonra 837/1434'te Sivrihisar'a müderris⁵ ya da kadı⁶ olduğuna ilişkin bilgiler bulunmaktadır. Hızır Bey ilim sevgisi sebebiyle çok sayıda ilim dalından ders almıştır. Molla Fenârî'den sonra ulûm-i garibe yani ilimlerin nadir ve az bilinen ezoterik bilgilerine onun kadar kimsenin vâkıf olamadığı söylenir.⁷ Aktarılan bir rivayete göre; II. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında Sultan'ın huzurunda yapılan ilmî toplantıda ulûm-i garib ilmine vâkıf Arap bir âlim bu konuyla ilgili Anadolu'nun âlimlerine sorular sorar.⁸ Fakat Anadolu'nun âlimleri sorulan soruları cevaplamada yetersizliklerini dile getirince Sultan Mehmed bu durumdan rahatsızlık duyar. Sultan ulûm-i garibe vâkıf bir âlim ararken Hızır Bey'in adı anılır. Hızır Bey, otuzlu yaşlarında ve Sultan'ın askerlerinin kıyafetlerini giyer. Sultan'ın huzuruna getirilen Hızır Bey'in gençliğini ve kıyafetini gören ulûm-i garibe vâkıf kişi onu alaya alır. Hızır Bey ondan sorularını sormasını talep eder. Bu şahıs vâkıf olduğu birçok alana dair sorularını sorar. Hızır Bey tüm soruları beğenilir tarzda cevapladıktan sonra kendisi de bu zâta onaltı konuda soru sorar. Ancak bu zât Hızır Bey'in sorduğu konulara vâkıf olmadığı için cevap veremez.⁹ Bu durum karşısında Sultan II. Mehmed keyf alır, Hızır Bey'i över ve o asıl şöretini bu olayla kazanır. Sultan II. Mehmed Hızır Bey'i Bursa'da dedesi Sultan Çelebi Mehmed'in medresesine müderris yapar ve maaşa bağlar.¹⁰ Bu göreve 848/1444'de başka medreseler ve İnegöl kadılığı da eklenir. Hızır Bey Hocaîde Muslihuddin ve Hayâlî Ahmed Efendi (Şemseddin Efendi) gibi iki talebesinin yardımıyla bu med-

⁴ Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/413-415.

⁵ Mirza, "Khıdr Beg", 5/4-5; Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", 17/413-415.

⁶ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 161.

⁷ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 161.

⁸ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 162.

⁹ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 162.

¹⁰ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 162; Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", 17/413-415; Mirza, "Khıdr Beg", 5/4-5

resede çok sayıda âlim yetişmesini sağlamıştır.¹¹ Hızır Bey 855/1451'de Edirne'de de müderrislik ve bugün Bulgaristan sınırlarında bulunan Yanbolu'da kadılık yapmıştır.¹²

Olayları çözümleyen, güçlü bir bellek ve dürüst bir karakter yapısına sahip olan tüm zamanını ilim ve ibadetle geçiren Hızır Bey'e ilim dağıtıcı lakabı verilmiştir.¹³ Fatih Sultan Mehmed 857/1453'te İstanbul'u fetihinden sonra Hızır Bey'i İstanbul'a kadı olarak tayin eder ancak Hızır Bey 863/1459'da kadılık görevine devam ederken vefat eder.¹⁴

Hızır Bey şiir yazma konusunda usta bir isimdir. Onun şiirlerinden en meşhur olanı *el-Şaşıdetü'n-nûniyye* 105 beyitten oluşur. Kasidenin beyitlerinde Kelâm konuları bazen bir bazen de birkaç mısra da Mâtürîdî yaklaşımıyla ele alınmıştır. Kasidenin İsmâîl Müfid Efendi ve İmamzâde Mehmed Esad Efendi tarafından şerhleri bulunmakla birlikte Hayâlî Ahmed Efendi, Manastırlı İsmâîl Hakkı Efendi ve dâmâd-ı Gelenbevî Seyyid Mehmed Şükrî kasideye Türkçe şerh yazmışlardır.¹⁵ *Cevâhirü'l-'akâ'id*¹⁶ ismiyle de bilinen kaside müstef'ilün fâilün vezninin tekrarı ile sekiz tef'ile ile yazılmış Fâtih Sultan Mehmed'e takdim edilmiştir.¹⁷ Kasidede akîdeler ve bunların dayandığı deliller, özlü bir şekilde Mâtürîdî ekolünün anlayışı doğrultusunda ifade edilmiştir. *el-Şaşıdetü'n-nûniyye* özgün olmasıyla birlikte içerdiği bilgileri sanatsal anlatımıyla da dikkat çekmektedir. Nitekim kasideye oldukça çok tercüme ve şerh ya-

¹¹ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 162; Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", 17/413-415.

¹² Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", 17/413-415; Mirza, "Khıdr Beg", 5/4-5.

¹³ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 163.

¹⁴ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 163; Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", 17/413-415; Mirza, "Khıdr Beg", 5/4-5.

¹⁵ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 163; Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", 17/413-415; Mirza, "Khıdr Beg", 5/4-5.

¹⁶ Mehmed Şükrü b. Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id* (İstanbul: Ali Raif Matbaası, 1328/1910), 3.

¹⁷ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 163; Mustafa Said Yazıcıoğlu, "el-Kasidetü'n-Nûniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/571-572.

pılmış olması değerini ve kabul gördüğünü ispat niteliğindedir. Ayruca *Cevâhirü'l-'akâ'id* ismiyle de eserin bilinmesi onun dîni ilimler alanındaki önemini vurgulamaktadır.¹⁸ Kaside tüm Kelâm konularını ele alan muhtasar bir Kelâm kitabı niteliği taşımaktadır. Bunun yanı sıra Hızır Bey'in Kelâm konularına yaklaşımı ve temel ilkeleri Mâtürîdî perspektifiyle şekillendirmesi eserin ilmî derinliğini güçlendiren önemli bir unsurdur.

Kelâm Allah'ın zatını, sıfatlarını, mebde (başlangıç) ve meâd'a (son) ilişkin mümkün olan varlıkların hallerini İslâm kanununa göre inceleyen bir ilimdir. Buna ilaveten Kelâm âhiret ve âhirete ilişkin cennet, cehennem, sırat, mîzan, mükâfat ve ceza gibi konuları ele alır ve delillerden hareketle şer'î itikâdî kuralların elde edilmesini sağlar.¹⁹ Hızır Bey Kelâm ilmine ilişkin görüşlerini *Kaşîdetü'n-nûniyye* adlı eserinde beyitler vasıtasıyla ifade ettiği için bir başlıklandırma bulunmamaktadır. Ancak Hızır Bey'in Kelâm konularını Mâtürîdî yaklaşımıyla ele almasına bağlı olarak onun Kelâm konularına ilişkin görüşlerini Mâtürîdî'nin sistematığına paralel bir başlık oluşturarak analiz yapmak mümkündür. Mâtürîdî'nin Kelâm sistematığına göre analiz yapmak Hızır Bey'in görüşlerini ele alan eserin içeriğini daha anlaşılır kılacaktır.

Mâtürîdî'nin Kelâm sistematığına göre ise konular; ilâhiyyat (Allah'ın varlığı ve sıfatları), nübüvvet (Peygamberlerin görevleri, mucizeleri ve ismet sıfatı), kaza ve kader, sem'iyât (büyük günah işleyenlerin durumu, iman-islâm) şeklinde tasnif edilmiştir.²⁰

Kaside Allah'ın birliğini, kudretini ve azâmetini öven tevhid ve Peygamber'in (a.s.) faziletini öven; Ona, Onun âli ve ashabına salât ve selâm gönderilen naat ile başlamaktadır. Naat'ın devamında Hızır Bey kaside-

¹⁸ Yazıcıoğlu, "el-Kasîdetü'n-Nûniyye", 24/571-572.

¹⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, "kîlm" (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1983), 185.

²⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yay., 2003), 6-10; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 6-8.

nin konusunun akaid olduğunu belirtmekte ve iman eden her insana bu akaidi benimsemesini tavsiye etmektedir. O bu ilkeleri insanların ahiret hayatlarına fayda sağlamalarına yönelik hazırladığını zikreder.²¹

1. İlâhiyyat

Hızır Bey ilâhiyyata ilişkin olarak Allah'ın varlığı ve delilleri, Allah'ın sıfatları ve ru'yetullah (Allah'ın ahirette müminler tarafından görülmesi) konularından bahseder. Bu bölümde o, İslâm akaidinin yapı taşlarını oluşturan temel teolojik meseleleri ele almıştır.

1.1. Allah'ın Varlığı ve Delilleri

Kelâmcılara göre âlem Allah'ın dışında kalan ayan ve arazlardan oluşan bütün varlıkları ifade eder. Zira bütün varlıklar yaratıcının varlığını gösteren işaret olması nedeniyle âlem diye isimlendirilmiştir. Hudûs ve noksanlık emareleri O'nun hiçbir cüz'üne benzemez ve O'nun cüzleri de birbirine benzemez. Bu bağlamda âyette "*Onun benzeri hiçbir şey yoktur*"²² buyurulmaktadır.²³ Buradan hareketle Mâtürîdî yok olma emaresi taşıyan varlığın, kendi başına var olamayacağına dayanarak bunun âlemin hudûsuna²⁴ ve kendisi dışında bir muhdisi olduğuna delil teşkil ettiğini savunur.²⁵ Çünkü ona göre âlemin gelişimi, yok oluşu, zıtların bir arada bulunuşu, kendi varlık ilkelerinden bilgisiz oluşu ve dejenere olanı yenileyememesi varlığının kendi kendine olmadığına işaret eder. Âlemin içinde zıt faktörlerin olmasına rağmen bir düzen ve ahenk içinde hareket etmesi her şeyi bilen tek bir yaratıcıya işaret etmekle birlikte ge-

²¹ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye ve İzahat-ı nuniyye* (İstanbul: Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1312/1894), 2-12; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-akâ'id*, 6- 11.

²² *Kur'ân Yolu* (Erişim 16 Temmuz 2024), eş- Şûrâ 42/11.

²³ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/62.

²⁴ Hudûs; Daha önce var olmayan bir şeyin var olması. bk. Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, eş-Şîhâh: *Tâcü'l-luğa ve şîhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdül-gafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1987), "hds", 1/278.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 26-34.

reksinim ve ihtiyaçlar da başka bir varlığa delâlet eder. Bu varlığın da âlemdeki gereksinim ve ihtiyaçların söz konusu olduğu nitelikleri taşı-maması gerekir. Sonsuz bir zincirleme kurulup diğer ihtiyaç özelliği olan bir varlığa âlemi dayandırmak da doğruya ulaştırmaz.²⁶ Hızır Bey sonsuz zincirlemenin bir çıkmaz olduğunu dolayısıyla vacip olan yani yokluğu mümteni' olan bir varlığın gerekliliğini vurgular.²⁷ O bütün hâdis varlıkların kadîm²⁸ olan bir yaratıcıya tanıklık ettiğini ve bu varlıkların uyumu yani yaratılmasında muhalif bir durum olmamasının ikinci bir yaratıcı düşüncesini nefyettiğini ifade eder.²⁹ Hızır Bey burada iki ilah olması durumunda yaşanacak kaosu ifade eden temânu' deliline işaret etmektedir.³⁰ Bu bağlamda ya iki ilahın iradesi aynı anda gerçekleşir, hâlbuki bir şeyin aynı anda hem olması hem de olmaması imkânsızdır. Ya da ilahlardan birinin iradesi olurken diğerinin iradesi olmaz. Bu durumda iradesi gerçekleşmeyen ilah aciz olur ki ilah acizlik vasfı taşımaz. Böylece mantıksal düzlemde bir ilahın varlığı ispatlanmış olmaktadır.³¹ Aynı zamanda Hızır Bey sonsuz bir zincirleme olan teselsülü de aklî delillerle kesin bir şekilde çürütür.³² Dolayısıyla o, Allah'ın varlığını ve birliğini Mâtürîdî yaklaşımıyla aklî bir olgu olarak savunur.

Hızır Bey'e göre varlığı vacip olan Allah'ın zâtı ve kudreti mümkün varlıklarla aynı değildir.³³ Bu nedenle Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinin

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 50.

²⁷ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye ve İzahat-ı nuniyye*, 12.

²⁸ Kadîm; varlığı başkasının varlığına ihtiyaç duymayan varlık. bk. Neseфі, *Tebşiratü'l-edille*, 1/83.

²⁹ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye ve İzahat-ı nuniyye*, 12-15.

³⁰ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye ve İzahat-ı nuniyye*, 15-16.

³¹ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu Kitâbu'l-Fıkhî'l-ekber*, thk., Ali Muhammed Dendel (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 31; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semarkandî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne Tefsiru'l-Mâtürîdî*, thk. Dr. Mecdi Basellum (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 7/336.

³² Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye ve İzahat-ı nuniyye*, 13.

³³ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye ve İzahat-ı nuniyye*, 16.

benzeri yoktur.³⁴ Ona göre Allah'ın mümkün varlıklardan farklı olarak ihtiyaç niteliğinin olmaması O'nun çok sayıda olma ihtimalini de yok eder. Nitekim Mâtürîdî anlayışta da belirtildiği³⁵ gibi Hızır Bey, Allah'ın mümkün varlıkların kül, cüz, araz, cevher, mekân, zaman, şekil ve renk gibi eksiklik ve ihtiyaç ifade eden nitelikleriyle isimlendirilemeyeceğini ifade eder.³⁶ Buna bağlı olarak o, Allah'ın ilmi, iradesi ve tüm kudretinin her şeyi kuşattığını söyleyerek bir kısım şîa,³⁷ Yahudi ve Hristiyan³⁸ düşüncesinde var olan Allah'ı ittihâd ve hulûl³⁹ ile nitelemeyi reddeder.⁴⁰ Böylece Hızır Bey, hâdis olan âlem üzerinden Yaratıcı'nın varlığına, birliğine, kudretine ve sonsuzluğuna işaret eden aklî argümanlar sunmaktadır.

1.2. Allah'ın Sıfatları

Mâtürîdî düşünce sisteminin oluşumunda öncü isimlerden biri olan Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ın hayat, kudret, ilim, kelâm, semi', basar ve irade gibi zâti sıfatları; yaratma, rızıklandırma, inşa etme gibi fiili sıfatları bulunmaktadır. Allah'ın sıfatları ezeli olmakla birlikte muhdes ve yaratılmış değildir.⁴¹ Hızır Bey Allah'ın hayy (diri), sernî' (işiten), basîr (gören), âlim (bilen), şâ' (dileyen), kudret ve ses olmaksızın kelâm sıfatları

³⁴ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye ve İzahat-ı nuniyye*, 17.

³⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/186.

³⁶ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye ve İzahat-ı nuniyye*, 18-24.

³⁷ Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1388), 1/154, 175.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/341-344.

³⁹ İttihâd; iki ya da daha fazla şeylerin bir şey olmasıdır. Hulûl; iki cisimden birinin diğerinin bir parçasına nüfuz ederek birleşmesidir. bk. Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 22; Hulûl için güldeki su, közdeki ateş örneği verilir. Dolayısıyla bir şeyin kendisindeki varlığının, o şey için varlığının aynı olmasıdır. bk. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfû ıştîlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc, "hl" (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/706.

⁴⁰ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 22.

⁴¹ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhü'l-Ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 16-20.

olduğunu aynı zamanda bu sıfatların Allah'ın zatıyla kâim olduğunu zikreder. O Mâtürîdî düşünce sistemine uygun olarak bu sıfatların ezeli olduğunu savunmanın Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kadimlerin çokluğuna⁴² yol açmayacağını vurgular.⁴³ Hızır Bey'e göre teselsülün⁴⁴ yanlışlığını ortaya koymak yaratıcının kudretini anlatır. Bu bağlamda o, aklî çıkarımla teselsülün yaratıcı kudretin âlim olduğunu da kanıtladığını ifade eder. Zira Hızır Bey'e göre yaratıcı kudret filleri kendi isteği ve tercihiyle iyi yapar ki bu da O'nun âlim olduğunu kanıtlar. Allah'ın ilmi zaman ve mekândan münezzehtir. Nitekim O'nun zâtı ve sıfatları hâdis olmaktan uzak ve ezeldir. Dolayısıyla Allah'ın ilminde bir değişiklik mümkün değildir. O, bütün mevcûdâtı ezelden ebede bilir.⁴⁵ Nitekim *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*'de değişim ve farklılıkların mahlûkâtta olduğu, herkesi bulunduğu hal üzere yani oturanı oturur halde, ayakta olanı ayakta bulunduğu hal ile Allah'ın bir değişim olmadan bildiği vurgulanır.⁴⁶

Allah'ın kötülüğü, küfrü ve âsi olmayı irade etmesinin mümkün olmayacağını düşünen Mu'tezilî anlayışa⁴⁷ karşı Hızır Bey Mâtürîdî yaklaşımıyla⁴⁸ hayır ve şer her şeyin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini savun-

⁴² Bu nedenle Mu'tezile, Sıfâtîye'nin Allah'ın sıfatlarını zatıyla kâim kavramlar olduğu iddiasına karşı çıkarak hâdis olduğunu ileri sürmüştür. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/31, 80-83.

⁴³ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metelib-i irfaniyye*, 29; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 25.

⁴⁴ Teselsül; Âlemin hâdis olduğundan yola çıkarak hâdis varlıklar bir dış etkenle muhdis ile var olurlar. Şayet muhdis ezeli olmayan bir varlık olursa her şey bir diğerine bağlı olur ve bu döngü sonsuza kadar süremeyeceği için aklen bir sonuç doğurmaz. Bu ilişki geriye doğru sonsuza kadar uzarsa yani teselsül ederse hiçbir varlıkta son bulamayacağı için varoluşun başlangıcına gidilemez. Dolayısıyla âlemin kendisi gibi hâdis olmayan bir kadir varlığa ihtiyacı bulunmaktadır. bk. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ta'lik. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim Mankdîm (Beirut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2001), 70.

⁴⁵ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 2^a-30, 32.

⁴⁶ Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 82.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 290.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 472; a.mlf., *Te'vilât*, 6/502, 4/206.

nur. O bu noktada Allah'ın iradesiyle rızası arasındaki farka dikkat çekerek Allah'ın küfrü dilediğini ancak ona rızası olmadığını ifade eder. Bu bağlamda Hızır Bey, Allah'ın insanı tercihlerinde özgür bıraktığını ama insanın yaptığı seçimlerin Allah'ın iradesi dâhilinde gerçekleştiğini savunur.⁴⁹ Ayrıca Eş'arî ve Mâtürîdî arasındaki farklardan biri olan tekvin sıfatını Hızır Bey Mâtürîdî perspektifiyle açıklar.⁵⁰ Zira Eş'arî anlayışa göre Allah'ın yaratma, rızık verme gibi fiilî sıfatları ezeli değil hâdis sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın kudret sıfatının mükevvene yani yaratılan şeye taalluk etmesiyle oluşur. Dolayısıyla onlara göre tekvin sıfatı müstakil bir sıfat değil kudret sıfatı içinde değerlendirilir.⁵¹ Buna karşılık Mâtürîdî düşüncede tekvin müstakil bir sıfat olarak kabul edilir ancak tekvinin mükevvenen ayrı olduğuna dikkat çekilir.⁵² Mâtürîdî'nin bu görüşünü benimseyen Hızır Bey tekvin sıfatının yokluktan varlığa çıkarma anlamında Allah'a ait ezeli bir sıfat olduğunu kabul eder. Bunun yanı sıra ona göre mükevven ezeli değil zamansal bir olgudur; çünkü mükevven varlık manasında olduğu için yaratılanların sıfatıdır.⁵³

Hızır Bey Allah'ın kelâm sıfatı konusunda da ayrıntı vererek görüşünü belirtir. O, Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmı Kur'an'ın muhdes ve mahlûk/yaratılmış olduğu⁵⁴ savına karşı Mâtürîdî anlayışı yani Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olarak yaratılmış değil ancak okunuşu, indirilişi, yazılışı, lafzı vs. itibariyle yaratılmış olduğunu⁵⁵ kabul eder. Bu bağlamda Hızır Bey'e göre, Allah'ın mütekellim olması cisimlerle kâim olan lafız ve harften ibaret değil, ezeli bir sıfattır. Bu ezeli sıfatın taallukuyla lafızlar vücud bulur.⁵⁶ Ona göre dillerin yaratılmış olması ilâhi kelâmın

⁴⁹ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 33-35.

⁵⁰ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 2^a-30, 32.

⁵¹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk, Abdurrahman Umeyre (Kahire: by., 1985) 4/169-172.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/548.

⁵³ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 39.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 357.

⁵⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 16-20.

⁵⁶ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 36-37.

da yaratıldığı anlamına gelmez. Bunun ispatı olarak da Kur'an'ın i'câzını gösterir ve ilâhi kelâmın Allah'ın zatıyla kâim olduğunu zikreder.⁵⁷ Böylece Hızır Bey Allah'ın zatı ve sıfatlarını yaratılmış olan tüm niteliklerden tamamen bağımsız ve ezeli olduğu düşüncesini rasyonel bir şekilde savunur.

1.3. Rü'yetullah

Rü'yetin “*O gün bir takım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar*”⁵⁸ imkânına ilişkin âyetlerden hareketle Eş'arî nazarın/bakma itibar etme,⁵⁹ bekleme,⁶⁰ merhamet⁶¹ ve rü'yet gibi çeşitli anlamları olduğunu ifade etmekle birlikte ahirette Allah'ın görülmesinin rü'yet anlamında olduğunu savunur.⁶² Hızır Bey ise zâhiri anlamda Allah'ın gözler ile görüleceğini belirtmekle birlikte bunun müminlere özgü olduğunu da vurgulayarak mümin olmayanları hariç tutmaktadır. Ayrıca o a'mâların Allah'ı göremeyeceğini dile getirirken a'mâlar lafzıyla kâfirleri kasteder.⁶³ Nitekim Hızır Bey aynı beytte müminlerin Allah'ı göreceğini fakat a'mâların göremeyeceğini zikretmesi a'mâ kavramını müminin karşıtı olarak kullandığını gösterir.

Hızır Bey Mâtürîdî yaklaşımında olduğu üzere rü'yeti keyfiyet ile nitelemekten kaçınır.⁶⁴ Bu bağlamda o cevher, araz ve hâdis olan şeylerin dışında bir rü'yet olacağını vurgular.⁶⁵ Hızır Bey bu dünyada Allah'ın görülmeceği konusunda ittifak olduğunu ancak cennette ilâhi hakikatin

⁵⁷ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 43.

⁵⁸ el-Kıyâmet 75/22-23.

⁵⁹ “*Peki, onlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?*” el-Gâşiye 88/17.

⁶⁰ “*korkunç bir sesi bekliyorlar*” Yâsîn 36/49.

⁶¹ “*Kıyamet günü Allah onlara bakmayacak*” Âl-i İmrân 3/77.

⁶² Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî el-İbâne ‘an uşûli'd-diyâne, thk., Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1977), 35-45.

⁶³ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metelib-i irfaniyye*, 41; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 45.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/35; Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhi'l-ekber*, 138.

⁶⁵ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metelib-i irfaniyye*, 42.

rü'yetinin olup olmayacağı noktasında tereddütlerin olduğunu belirtir.⁶⁶ Hızır Bey'in, bu konuda tereddütlerin bulunduğunu vurgulaması ve kendisinin derü'yetin keyfiyeti konusunda yorum yapmaktan kaçınması, aklın cennetteki bu ilâhi hakikat karşısında sınırlı oluşuna dikkat çeken bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

2. Kaza ve Kader

Kaza ve kadere ilişkin ef'âl-i ibâd (insanın fiilleri), hüsün (iyi) - kubuh (kötü), tekîf-i mâ lâ yutâk (Allah'ın kulunu güç yetiremeyecek bir şeyle yükümlü tutması), salâh/aslah (kullar hakkında en iyi olan şey) , rızık ve ecel gibi Kelâmî tartışmaların en önemli konu başlıklarını Hızır Bey ele almıştır. Bu konu başlıkları hakkında mütekellimler kendi düşünce sistemlerine uygun birbirinden farklı yorumlar yapmışlardır. Mâtürîdî düşünce sisteminin takipçilerinden biri olan Hızır Bey de söz konusu konular hakkında kendine özgü yorumlarda bulunmuştur.

2.1. Ef'âl-i İbâd

Hızır Bey muhtemelen Mu'tezile'yi kast ederek onların düşüncesine yönelik karşıt bir savunmayla kendi görüşünü belirtir. Buna bağlı olarak Hızır Bey Allah'ın kulların bütün fiillerinin yaratıcısı olduğunu vurgular; hatta insanın fiili sonucu oluştuğuna inanılan şeylerin bile yaratıcısının Allah olduğunu ifade eder.⁶⁷ Mu'tezile'ye göre ise kulların fiilleri yaratılmamıştır⁶⁸ yani Allah kulların fiillerinin yaratıcısı değildir.⁶⁹ Çünkü onlar kulların fiillerinin içinde zulüm ve haksızlık bulunduğunu, Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olması durumunda Allah'ın zalim ve haksızlık yapan olacağını⁷⁰ iddia ederler. Ayrıca onlara göre kulların fiilleri hüsün ve kubuhu kapsadığı için Allah'a izafe edilmesi caiz değildir.⁷¹

⁶⁶ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metelib-i irfaniyye*, 44; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 49.

⁶⁷ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 50-51.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 217.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 238.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 231.

⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 240.

Zira Allah'ın bütün fiilleri güzeldir, O'nun çirkin fiili yoktur. Allah kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmez, haber verdiği şeyde yalan olmaz. Hükmünde de zulüm olmaz.⁷² Mu'tezilî anlayışın aksine farklı bir düşünce benimseyen Hızır Bey tevhid ilkesini ön plana alarak Allah'tan başka yaratıcı olmadığını vurgulamaktadır.⁷³ O ef'âl-i ibâd konusunda Mâtürîdî'nin tevhidi vurgulayan düşüncesini sergilemektedir. Zira Mâtürîdî'ye göre Allah'ın her şeyin yaratıcısı⁷⁴ olması O'nun rablık ve ilâhlık niteliklerine yönelik övgüyle yapılan vurguyu ifade eder. Her şeyin Allah'a izafesi O'nun şanının ve yüceliğinin göstergesidir. Mu'tezile'nin fiillerin yaratıcılığını kula özgü kılması Allah'ın her şeyin yaratıcısı olarak ilâhlık ve rablık niteliğine aykırı olduğu için övgüye değer bir durum da olmaz.⁷⁵ Yani Mâtürîdî anlayışta kulların fiillerinin yaratıcısı Allah olmadığı takdirde, O'nun mutlak yaratıcılığı ilkesine halel geleceği vurgulanmaktadır.

Hızır Bey kulların hidayet ve dalalet fiillerinin de gerçek manada yaratıcısının Allah olduğunu savunur. Buna karşın o hidayetin peygambere, dalaletin şeytana gibi Allah'tan başka bir şeye izafe edilmesinin de mecazî anlamda olduğunu dile getirir.⁷⁶ Zira Ebû Hanife de Allah dışında izafe edilen her şeyin mecazî olmasını hakikatte yaratanın tek olduğu gerçeğine dayandırır.⁷⁷ Hızır Bey yaratanın Allah olduğunu vurgulamakla birlikte kulların irade özgürlüğüne sahip birer varlık olduğunu ve bununla kulun kendi fiilini kesb ettiğini savunur. O kulların fiillerin itaat ve isyan ile nitelenmelerinin de buna bağlı olarak gerçekleştiğini ifade eder.⁷⁸ Nitekim *fıkhü'l-ekberin* şerhinde de Allah'ın itaat ve isyan türünden fiilleri yaratmada kulları zorlayıcı olmadığı aksine kulun özgür

⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 83.

⁷³ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metelib-i irfaniyye*, 45-47.

⁷⁴ ez-Zümer 39/62.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/701.

⁷⁶ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 53.

⁷⁷ Âlî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 221.

⁷⁸ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 56-57.

iradesi ve kesbiyle fiilleri yarattığı açıklanır.⁷⁹ Eş'arî yaklaşımda da kulun kesbi olduğu her ne kadar kabul edilse de Mâtürîdî yaklaşımdan oldukça farklıdır. Eş'arî düşüncede kesb Allah'tan başka yaratıcı ve kadîm kudret dışında hiçbir etki olmadığı için kulun hâdis olan kudretinin fiillerle ilişkisi zorunludur. Dolayısıyla kesb gerçekliği bilinmese bile hâdis olan kudrete bağlanmanın etkisidir.⁸⁰ Hâlbuki Mâtürîdî yaklaşımda Hızır Bey'in de zikrettiği üzere kulun kudreti ve özgür iradesi itaat ya da isyan hangisine yönelirse Allah onu yaratır.⁸¹ İnsanın sorumluluğunu ve irade özgürlüğünü ön plana çıkaran bir anlayışı benimseyen Hızır Bey, Allah'ın yaratıcı olduğunu kabul etmenin yanı sıra kulların kendi fiillerini kesb etme kapasitesine sahip varlıklar olduklarını da savunur.

2.2. Hüsün (iyi) ve Kubuh (kötü)

İslâm teolojisinde ahlâkın temeli olarak aklın iyi-kötü arasındaki ayrımı yapıp yapamayacağı ve peygamberlerin gönderilmesinin gerekli olup olmadığı üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür. Eş'arî düşünce sistemine göre Allah'ın kınama veya övgüsüne müstehak olmayı ifade eden hüsün ve kubuh konusunda akıl bir hükme varamaz. Bu nedenle hüsün emirle, kubuh yasakla olur.⁸² Mu'tezilî düşüncede ise, akıl iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilir; bir fiil emirden dolayı iyi, yasaktan dolayı kötü değildir.⁸³ Eş'arî ve Mu'tezilî düşünceden farklı bir yöntem ortaya koyan Mâtürîdî düşünce ise yalan söylemenin kötülüğü peygambere inanmanın gerekliliği gibi bazı hükümlerin aklî; kurban kesme gibi ibadetler ve şeriate ilişkin bazı hükümlerin bilinmesinin ise peygamberlerin gönderilmesiyle mümkün olduğunu savunur.⁸⁴

⁷⁹ Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 88.

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/226.

⁸¹ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-aķâ'id*, 58; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/204.

⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/283.

⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 208-209.

⁸⁴ Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 180; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/421; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, 311.

Mâtürîdî düşünceyi destekleyen Hızır Bey akıl vahiy ilişkisine dayanan hüsün (iyi) ve kubuh (kötü) konusunda denge kuran bir yaklaşımı benimser. Bu bağlamda o, kulların fiillerinin hüsün (iyi) ve kubuh (kötü) şeklinde şer'i hükümler olduğunu ancak şeriatın bildirmesinden önce aklen de hüsün (iyi) ve kubuhu (kötü) bilmenin mümkün olduğunu iddia eder.⁸⁵ Hızır Bey mükellefin fiillerine yönelik haram ve helal olarak hüküm koymanın aklî değil şer'i olduğunu ifade eder.⁸⁶ Aynı zamanda o, Allah'ın fiillerinde maksadı caiz görmeyen Eş'arî⁸⁷ ve maksadı (hikmet) olduğunu savunan Mâtürîdî⁸⁸ yaklaşımı zikretmekle birlikte bu konuda kendi düşüncesine ilişkin bir fikir beyan etmeyerek⁸⁹ tarafsız kalmayı tercih eder. Bu durum onun şer'î hükümleri değerlendirmede ihtiyatlı ve mesafeli yaklaşımını gösterir.

2.3. Teklîf-i mâ lâ yutâk

Kulların gücünün üstündeki bir şeyle mükellef tutulabileceğini ileri süren Eş'arî⁹⁰ anlayışın aksine Hızır Bey Allah'ın kulun gücünü aşan bir şeyle sorumlu tutmayacağını savunarak Mâtürîdî yaklaşımı takip etmektedir.⁹¹ Aynı zamanda o, aklın teklif edilen hususlardaki hikmetleri anlamada aciz kalabileceğini de dile getirir.⁹² Dolayısıyla Hızır Bey, kulların ilahî hikmetleri her zaman anlamayacaklarını ifade etmekle birlikte Allah'ın kulların taşıyamayacakları yükümlülüklerle sorumlu tutmaya çağını da savunur.

⁸⁵ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 48; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 54.

⁸⁶ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 53; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 59.

⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/297.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/573.

⁸⁹ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 52-54; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 58-60.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/297.

⁹¹ Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 243; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/292.

⁹² Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 55; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 61.

2.4. Aslah

Mu'tezilî düşüncede var olan, kullar hakkında en faydalı ve en iyiyi yaratmanın Allah'a vacip olduğu⁹³ savına Hızır Bey karşı çıkar. O Allah'a kullar için en iyisini yapmanın zorunlu olması durumunda hiç kimsenin başına küfür, fakirlik, musibet ve üzüntünün gelmemesi gerekeceğini ileri sürer.⁹⁴ Hızır Bey küfür ve sıkıntı içerisinde olan insanların var olmasını söz konusu bu kullar için en iyinin olmadığına karşı bir delil olarak sunar.

Hızır Bey'in takipçisi olduğu Mâtürîdî düşünceye göre, Allah'ın bütün kulları için en iyiyi yapması zorunlu olduğu takdirde bazı kullarına has rahmeti ve lütfu söz konusu olmazdı. Bu durumda Allah lütuf sahibi değil sadece adalet sahibi olurdu. Aynı zamanda zorunlu olan bir şey lütuf olamayacağı gibi⁹⁵ zorunlu olduğu için Allah'ın lütfuna karşı şükran da duyulmayacaktır.⁹⁶ Ayrıca Mâtürîdî anlayışta zorunluluk Allah'ın kudret ve ilah niteliğine aykırı bir durumdur.⁹⁷ Hızır Bey'in de dile getirdiği Mâtürîdî düşüncede lütfun özgür bir iradeyle verildiğinde anlamlı olduğu vurgulanarak Allah'a şükran duygusunun da bu şartlarda mümkün olduğu savunulur.

2.5. Rızık

Hızır Bey Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâşid*'da geçen tarifiyle paralel rızık açıklar. Ona göre canlılara sevk edilen yani yenilen ya da istifade edilen şey helal de haram da olsa rızıktır.⁹⁸ Mu'tezile'nin aksine Ehl-i sünnet bu konuda ittifak halindedir.⁹⁹ Mu'tezile'ye göre ise rızık, faydalı olan ve engellenemeyen şeydir. Allah haramı kullanmayı ve kazanmayı yasak-

⁹³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 83.

⁹⁴ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniye*, 58-59; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 61-62.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/530; Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 222.

⁹⁶ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 64.

⁹⁷ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 155-156.

⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/319; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 64-65.

⁹⁹ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 157.

ladığı için haram rızık değildir. Bununla birlikte Allah verdiği rızık infak etmelerine binaen insanları övmektedir. Ancak haramı infak etme nede niyle övgü caiz olmayacağı için haramın rızık olması mümkün değildir.¹⁰⁰ Hızır Bey'in rızık konusunda benimsediği Ehl-i Sünnete göre kul haram yediğinde kınama ve cezayı hak eder. Rızık veren Allah olduğu için O'na kötü bir şey atfedilmiş olmaz. Haramın kulun kendi tercihi olduğu ve tercihinden dolayı azabı hak ettiği savunulur.¹⁰¹ Ayrıca *fıkhul-ekberin şerhinde* haram yiyen kişinin nimeti güzel bulması açısından haram rızka hamd etmesinin küfür olacağı; ancak helal ya da haram olduğunu düşünmeden mutlak rızık olarak hamd etmesinin küfür olmayacağı zikredilir.¹⁰² Dolayısıyla haram mutlak rızık olarak kabul edildiği için rızık içerisine dâhil edilmiştir. Hızır Bey rızıkı ayrıntı vermeden iki kısma ayırır; ancak şerhlerinde rızık çeşitleri hakkında ayrıntı verilmiştir. Birincisi; zahiri rızık yani bedenler için gıdalar, ikincisi; ruha yönelik içsel rızık yani ilim gibi.¹⁰³ Bu bağlamda Hızır Bey'e göre rızık sadece yenilen içilen şeyler değil istifade edilen Allah'ın verdiği her nimet rızıktır.

2.6. Ecel

Hızır Bey bir canlı başka bir varlık tarafından parçalansa bile ölen kişinin ecelinin öne alınmış olmayacağını iddia eder. Dolayısıyla o, doğal yolla ölen ya da maktül (öldürülen) için ecelin aynı olduğu düşüncesini benimser. Onun bu düşüncesi ecelin Allah'ın ilmiyle tayin ve takdir edilmesine dayanır.¹⁰⁴ Nitekim Ehl-i sünnet maktül öldürülmemiş olsa bile ne ölümünden ne de hayatından bir vakit eksilmiş olmayacağı dolayısıyla ecelin değişmeyeceği konusunda ittifak halindedir. Onlar Al-

¹⁰⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 531-534.

¹⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/319; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 64-65.

¹⁰² Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhil-ekber*, 281.

¹⁰³ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 60-61; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 64-66.

¹⁰⁴ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 62; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 66-67.

lah'ın ilminin değişmezliği ilkesinden hareketle ecelin de değişmeyeceğini savunurlar. Bu durumda Ehl-i sünnet katile ceza verilmesinin nede-nini yasak olan bir fiili işlemekle açıklar.¹⁰⁵

Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf maktûlün kesinlikle öleceğini ak-si takdirde katilin eceli için maktûlü öldürdüğü anlamının ortaya çık-a-cağını ifade eder. Ancak Bağdat Mu'tezilesi maktûlün öldürülmemiş ol-saydı yaşayacağını ilerini sürer. Onlara göre maktûlün yaşama ihtimali olmadığı takdirde katilin zalim olmaması gerekir.¹⁰⁶ Bu anlayışa göre ka-til, öldürerek maktûlün ecelini değiştirmemişse, bu durumda katil ma-zur olur. Ehl-i Sünnet ve Hızır Bey'in savunduğu görüşe göre ise ölüm vakti sabit olup Allah'ın değişmez ilminde mevcuttur. Dolayısıyla ka-tilin işlediği fiille kişinin ölüm vakti değişmemiş ancak katil bir cana kıya-rak haram fiil işlediği için cezalandırılmayı hak etmiş olur.

3. Nübüvvet

3.1. Peygamberlerin Varlığının Gerekliliği ve İspatı

Hızır Bey Allah'ın insanların hidayeti için açıklamalar (Kur'an) ve mucizelerle doğrulanmış peygamberler gönderdiğini zikreder. O dîni ilimlerde olduğu gibi aklî hükümlerde de insanların bir tamamlayıcıya ihtiyaç duyacağını vurgular. Hızır Bey peygamberlerin gönderilmediği takdirde din ve dünya işlerinde düzenin olmayacağını ve serbest hareket eden insanlar arasında düşmanlık söz konusu olacağını savunur.¹⁰⁷ Hızır Bey peygamber göndermenin gerekliliğine ilişkin düşüncesini Mâtürîdî yaklaşımda yer alan aklın bilgi eksikliği sebebiyle işlerin sonuçlarını bi-len birine ihtiyaç duyacağı ve düzenin sağlanması için insanların bir ta-kım emir ve nehiylerden sorumlu olması gerektiğinden¹⁰⁸ hareketle şe-killendirir. Bu bağlamda Hızır Bey'in aklı tamamlayıcı olarak peygam-ber gönderilmesi gerektiğini vurgulaması aklın tamamen bilgisizliğin-

¹⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, 4/315; Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhi'l-ekber*, 217.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 530-531.

¹⁰⁷ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 67-74; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 75-79.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274-275.

den kaynaklanması nedeniyle değildir. Zira önceki beyitlerde o, aklın bir şeyin iyi ya da kötülüğünü idrak edebileceğini ancak bazı konularda şeriatın gerekli olduğunu zikretmiştir.

3.2. Peygamberin Üstünlüğü

Hızır Bey Muhammed'in (a.s.) peygamberlik öncesi ve sonrası kötü bir fiil işlemediğinin aşikâr olduğunu ve onun bütün varlıklardan hatta diğer peygamberlerden daha faziletli olduğunu savunur.¹⁰⁹ Nitekim Mâtürîdî yaklaşımda Allah'ın diğer peygamberlere sadece ismiyle hitap ederken peygambere (a.s.) *Ey Nebî!*¹¹⁰ *Ey Resûl!*¹¹¹ şeklinde hitabının ve "O, Allah'ın elçisi Muhammed'dir"¹¹² âyetinde ismiyle birlikte nübüvvet niteliğinin zikredilmesinin Muhammed'in (a.s.) faziletine kanıt olduğu ifade edilir.¹¹³

Hızır Bey Peygamber'in (a.s.) gayba ilişkin bazı haberleri ve mucizelerinin olduğundan bahsetmekle birlikte onun en büyük mucizesinin benzerinin bulunamaması yönünden Kur'an olduğunu vurgular.¹¹⁴ O mi'racın Kur'an, meşhur hadisler ve âhâd haberle bedenlen vukuu bulunduğunu ve mi'racın öncesinde de tekerrür ettiğini iddia eder.¹¹⁵ Râzî ve Teftâzânî mi'racın ruh ve beden birlikte olduğunu savunurken,¹¹⁶ *fıkhul-ekberin* şerhinde mi'racın beden ve ruhla olduğu ancak tekerrür olan mi'racın ruhla olduğu belirtilir.¹¹⁷ Mâtürîdî ise Peygamber'in (a.s.) göğe

¹⁰⁹ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 75-80; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 80-86.

¹¹⁰ el-Enfâl 8/64, 70.

¹¹¹ el-Mâide 5/67.

¹¹² el-Fetih 48/29.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/316.

¹¹⁴ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 81-90; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 87-101.

¹¹⁵ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 91-94; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 104-107.

¹¹⁶ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-ğayb. et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 20/296; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/49

¹¹⁷ Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 189.

yükseldiğine ilişkin haberlerin Ebû Bekir'in (r.a.) “*Bunu o söylediyse ben söylediğine tanıklık ederim*” sözüne dayanarak onun söylediği şekilde düşünüldüğünü ifade eder. Ona göre söz konusu haberler doğru değilse âyette belirtildiği kadarına inanmak gerekir yani Peygamber (a.s.) Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya¹¹⁸ yürütülmüştür. Mâtürîdî göğe yükseldiğine dair haberlerin âhâd olduğu ve âhâd haberle tanıklık yapılamayacağı için âyette belirtilenden fazla ilave bir yorum yapmayı doğru bulmaz.¹¹⁹ Hızır Bey mi'rac konusunda Mâtürîdî'den farklı bir düşünce benimseyerek mi'rac sürecinde bir ayırım gözetmemektedir.

3.3. Peygamberlerin Özellikleri

Hızır Bey'e göre peygamberler küfür, yalan, büyük ve küçük günah işlemekten beridirler. O, peygamberlerin günah işlediğine ilişkin bir şey olmuşsa peygamberlikten önce olduğunu sonrasında ise sadece unutarak olabileceğini iddia eder.¹²⁰ Mâtürîdî ise peygamberlerin küfürden korunduğunu ve Allah'ın risalet görevini ihanet edecek birine vermeyeceğini ifade eder.¹²¹ Mâtürîdî peygamberlerin emri yerine getirmemesinin söz konusu olamayacağını böyle bir şeyin ancak unutma nedeniyle olabileceğini vurgular.¹²² Mâtürîdî'ye göre, Allah insanları emir ve yasaklarla imtihan eder, peygamberler şirk ve isyandan korunmuş olmalarına rağmen şirk ve isyanı onlara yasaklar. Zira ismet (korunmuşluk) nehye mani olamaz. Çünkü emir ve yasak varsa, korunmuşluktan istifade söz konusu olabilir. Emir ve yasak yoksa, korunmuşluğa da gereksinim olmaz.¹²³ İsmet iyiliğe sevkedip, kötülükten alıkoyması bakımından Allah'ın lütfudur. Ayrıca itaate zorlamayan ve günah işlemekten aciz bi-

¹¹⁸ İsrâ 17/1.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/4.

¹²⁰ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metelib-i irfaniyye*, 97-100; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-akâ'id*, 116-119.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/413-414.

¹²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/315.

¹²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/324; 7/25.

rakmayan yönüyle ismet niteliğinde özgür irade bulunmaktadır.¹²⁴ Hızır Bey ve Mâtürîdî yaklaşımında peygamberlerin günah işleyebilme potansiyellerine rağmen onların günah işlemekten korunduğu vurgulanmaktadır. Bu düşüncenin temelinde ise peygamberlerin emir ve yasaklardan tüm insanlar gibi sorumlu olması bulunmaktadır.

Fıkhü'l-ekberin şerhinde peygamberlerin üstünlüğü ifade edilirken¹²⁵ Hızır Bey peygamberlerin meleklerle ilim öğretmesi ve meleklerin de onlara secdeyle emrolunmasını gerekçe göstererek peygamberlerin meleklerden daha üstün olduğunu savunur.¹²⁶ Hızır Bey'in üstünlük nedeni olarak zikrettiği ilim ve secdenin içeriği Mâtürîdî'ye göre melekler tüm iyiliklerin kendisine tabi olduğu, doğru ve faydalı olanın kendisiyle gerçekleştiği varlığın özüne ilişkin bilgilere muhtaç olduğu için insanlığın atası secdeyle yüceltilmiştir.¹²⁷ Bu bağlamda Peygamberler bilgi ile donatılan varlıklar olduğu için meleklerden üstün olarak nitelenmiştir.

3.4. Velilerin Kerameti, İnsanların Üstünlüğü ve İmamet

Hızır Bey'e göre Allah'ın veli kulları için kerameti mümkündür ancak velilik peygamberlikten üstün ve onu aşan bir nitelik de değildir.¹²⁸ Çünkü Peygamberler vahiy almalarıyla, bir meleklerle müşahade etmeleriyle, mucize göstermeleriyle, küfürdün korunmuş olmalarıyla ve insanların yaşantısına saadet ve düzen getirmeleriyle üstündür.¹²⁹ Nitekim bu konuda Ebü'l-Berekât en-Nesefî elçinin mucize olarak gayba ilişkin bazı haberleri bildirmesi için Allah tarafından seçildiğini, peygamberlerin gaybın bilgisine Allah'ın dilediği şekilde muttali olduğunu ancak velilerin kerametinin kesin bilgiye dayanmadığını ve velilerin peygambere

¹²⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 121.

¹²⁵ Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 111-204.

¹²⁶ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 100-101; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 119-121.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/319.

¹²⁸ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 102; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 122-127.

¹²⁹ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 106.

tabi olduğunu ifade eder.¹³⁰ Bu bağlamda Mâtürîdî yaklaşımda peygamberlerin mucizelerinin sonucundan emin ve bir iddia ile ortaya çıkarken velinin kerametinin sonucundan emin olmaması ve iddiada bulunmaması gerekir. Şayet veli kul böyle bir iddiada bulunursa küfre girer.¹³¹ Hızır Bey Mâtürîdî bakış açısıyla Allah'ın veli kullarına özgü kerametlerin söz konusu olabileceğini dile getirmekle birlikte peygamberleri Allah'ın veli kulları da dâhil tüm insanlardan ayrı üst bir statüde değerlendirmektedir.

Mu'tezile'nin ileri gelenlerine göre Peygamber'den (a.s.) sonra insanların üstünlük sıralaması Ebû Bekir (r.a.), Ömer (r.a.), Osman (r.a.), Ali (r.a.) iken; Vâsıl b. Atâ Ali'yi (r.a.) Osman'a (r.a.) tercih eder. Ebû Abdullah el-Basrî'ye göre Peygamber'den (a.s.) sonra Ali (r.a.), Ebû Bekir (r.a.), Ömer (r.a.), Osman (r.a.), Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise, Ali (r.a.), Hasan (r.a.) ve Hüseyin (r.a.) olarak kabul edilir.¹³² Hızır Bey Mu'tezile'nin aksine Ehl-i Sünnetin icması üzere Peygamber'in (a.s.) üstünlüğünden sonra O'nu herkesten önce onaylayan Ebû Bekir'i (r.a.), dînin yayılmasında en çok yardımı olan Ömer Fârûk'u (r.a.), fazileti âlimler tarafından da dile getirilen Osman'ı (r.a.), akrabalık ve damatları arasında öneme haiz olan Ali'yi (r.a.) sıralar.¹³³ Hızır Bey üstünlük sıralamasında Ehl-i Sünnet çizgisinden ayrılmayıp Peygamber'e (a.s.) yakınlığı ve onların İslâm'a yönelik gösterdikleri çabayı esas almıştır. Peygamber'den (a.s.) sonra bu üstünlük sıralaması siyasi olarak devlet başkanlığında benimsenen tutumla oldukça ilişkili seyretmiştir.

İmamiyye'ye Peygamber'den (a.s.) sonra imam olarak Ali'yi (r.a.), Hasan'ı (r.a.), Hüseyin'i (r.a.) ve on ikiye kadar bir sıralamayı benim-

¹³⁰ Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl Ve Hakâiku't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi'l-Tayyib, 1998), 3/554; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 126.

¹³¹ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 126; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 124; Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 274.

¹³² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 520.

¹³³ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 127-134; Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 124; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 106-110.

ser.¹³⁴ Kādı Abdülcebbâr'a göre Peygamber'den (a.s) sonra imam Ali (r.a.), Hüseyin (r.a.), Hasan (r.a.), Zeyd bin Ali (r.a.); Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise Ebû Bekir (r.a.), Ömer (r.a.), Osman (r.a.), Ali (r.a.), Ömer b. Abdilazîz (r.a.) olarak sıralanmaktadır.¹³⁵

Hızır Bey Peygamber'den (a.s) sonra yanlışlıkları ve kötülükleri önlemek için imam tayin etmenin kulların üzerine bir görev olduğunu düşünür. O, Peygamber'den (a.s) sonra imamları Ebû Bekir (r.a.), Ömer (r.a.), Osman (r.a.), Ali (r.a.) olarak kabul eder. Aynı zamanda Hızır Bey Ali'nin (r.a.) ictihadla imam tayin edildiğini ancak Hz. Muâviye'nin de Hz. Ali'ye biat etmeyerek hata yaptığını belirtir.¹³⁶ Hızır Bey'in bu yaklaşımı, toplumsal düzeninin sağlanması ve dîni hükümlerin belli bir düzen içerisinde uygulanması noktasında liderliğin gerekliliğine vurgu yapan güçlü bir savunma oluşturur.

4. Sem'ıyyât

4.1. Haşr, Sırat, Mîzan, Havz ve Kabir

Ehl-i sünnet haşri zarûrât-ı dîniyye olarak inkârının küfür olduğunu savunur.¹³⁷ Haşrin cismani olmadığını iddia eden filozoflara karşı¹³⁸ Hızır Bey Ehl-i sünnetin düşüncelerini benimseyerek bedenlerin tamamen yok olsa bile iade olanın aslî bileşenler olduğunu vurgular. Bu bağlamda o haşrin ilk yaratmadan farklı olmadığını, bedenlerin iadesinin mümkün olduğunu ve varlığın hakikatinin tek olduğunu vurgular. Hızır Bey'e göre ilk yaratma nasıl mümkünse iade de mümkündür ve iadenin ispatı aynı zamanda haşrin de cismani olacağının ispatıdır.¹³⁹ Hızır Bey bu yak-

¹³⁴ Kādı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 514.

¹³⁵ Kādı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 514.

¹³⁶ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 139-141.

¹³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/93; Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 28.

¹³⁸ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. Abdulhalîm Mahmûd (Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîs, 2010), 144.

¹³⁹ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 134-138; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 111-117; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/93-95.

laşımıyla cismani diriliş ve haşrin bir gerçeklik olarak aklen de anlaşılabilir olduğuna vurgu yapar.

Hızır Bey mîzan, hesabın görülmesi, kıyamet halleri, sırat ve havzı nasla bilinen konular içerisinde ele alır ve ayrıntıları hakkında bildirilen dışında yorum yapmayı uygun bulmaz. Ayrıca o kabrin cennet bahçesi veya cehennem çukuru¹⁴⁰ olduğuna ilişkin rivayeti kast ederek kabir azabından da bahseder. Hızır Bey âhiret hayatına ilişkin konuların hepsini Ehl-i sünnet gibi hakikat kabul etmekle birlikte o, âhiret müşahede alanının dışında kaldığı için doğru kıyas yapılamayacağını düşünür.¹⁴¹ Hızır Bey âhiret hayatına dair konuların mahiyeti hakkında insan aklı ve tecrübesinin dışında kaldığı için tam olarak gerçekleri bilmenin zorluğuna vurgu yaparken bu konuda vahyi esas alır. Dolayısıyla onun düşünce dünyasında akıl ve vahiy dengesini gözettiği görülmektedir.

4.2. Büyük Günah İşleyenlerin Durumu, Cennet ve Cehennem, Şefaât

Mu'tezile'nin Allah'ın adaleti olarak vaad ettiği itaatkârlara mükâfat, isyankârlara ceza vermesini vacip¹⁴² kılan yaklaşımına karşı Hızır Bey adaletin bir zorunluluk olmadığını ifade eder ve Mâtürîdî'nin adalet anlayışını benimsediği görülür. Bu bağlamda ona göre isyankârları aynı şekilde cezalandırmak adalet, itaatkârlara mükâfat vermek ise Allah'ın ihsanıdır. Hızır Bey'in anlayışında itaatkârlığın karşılığı verilen mükâfatın adalet değil de ihsan olarak nitelemenin gerekçesi ise Mâtürîdî anlayışta olduğu üzere Allah'ın verdiği iyiliklere karşı insanın şükrünün yetersiz olduğu düşüncesidir. Bu nedenle itaatkârlığa mükâfat fazladan verilmektedir.¹⁴³ Dolayısıyla Hızır Bey, Allah'ın adaletini kulların amel-

¹⁴⁰ Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Câmi' u'l-kebîr* thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Kiyâmet", 26 (No. 2460).

¹⁴¹ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 138-148; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metelib-i irfaniyye*, 118-121; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/112, 117; Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhi'l-ekber*, 30, 172.

¹⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 76.

¹⁴³ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 148-152; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metelib-i irfaniyye*, 121-122; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/31, 4/33.

lerine bağlı bir zorunluluk olarak görmez. Zira o, Allah'ın iyi amellere karşı verdiği mükâfatın, ihsanından kaynaklandığını belirtir.

Hızır Bey'e göre küfür ve şirkin affı aklen mümkün ancak cezasının ebedi olacağına ilişkin nas¹⁴⁴ bulunduğu için naklî bir bilgi olarak zikreder. Bu noktada Mâtürîdî aklen bağışlamanın şirk için değil diğer günahlar için mümkün olduğunu düşünür. Çünkü Mâtürîdî'ye göre itikad devamlılığı olan ama günah devamlılığı olmayan hatta çoğunlukla hemen pişman olunan bir durumdur. Mâtürîdî şirkin tövbeyle ama günahların tasadduk etmek, tövbe etmek, iyilik yapmak, büyük günahlardan sakınmak ve kasten günah işlememek¹⁴⁵ gibi çeşitli şekillerde affının mümkün olduğunu ifade eder.¹⁴⁶ Bu bağlamda Hızır Bey Mâtürîdî düşüncesi benimsiyerek büyük günahların tövbe etmeden de bağışlanabileceği imkânını savunarak Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimseyi mümin vasfından çıkaran ve büyük günahın affı için tövbeyi şart koşan¹⁴⁷ düşüncesine karşı çıkmaktadır. Hızır Bey cennet ve cehennem hâlihazırda yaratılmış ve ebedi olduğuna ilişkin Mâtürîdî düşüncesini de desteklemekle birlikte cennet ve cehennem keyfiyeti konusunda ayrıntılı bilgi vermemektedir.¹⁴⁸

Hızır Bey, Mu'tezile anlayışında şefaatin tövbe eden müminlere yönelik derece ve konum yükseltme¹⁴⁹ olduğuna dair savına karşı fikir beyan eder. Bu bağlamda Hızır Bey, tövbe etmeden affın mümkün oluşuna kanıt olarak Peygamber'in (a.s.) şefaatinin ümmetinden büyük günah işle-

¹⁴⁴ "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar." en-Nisâ 4/48.

¹⁴⁵ el-Bakara 2/271; et-Tahrîm 66/8; Hûd 11/114; en-Nisâ 4/31; el-Ahzâb 33/5.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/203-204, 5/198; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, 540-542.

¹⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 474, 480, 539.

¹⁴⁸ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 153-160; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i ifaniyye*, 123-127; Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, ٣٢٦; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 186.

¹⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 463, 465.

yenlere¹⁵⁰ olacağına dair rivayeti şahıs ve zamana indirgemedi genel olarak kabul eder; konuyla ilgili hadislerin ise şefaatin izinle olacağı ya da fayda etmeyeceğine ilişkin âyetlerin¹⁵¹ hükmünü hususileştirmeyeceğini vurgular.¹⁵² Nitekim Hanefî gelenekte Peygamber'in (a.s.) şefaatinin, büyük günah işlemiş olsalar bile tüm cennet ehli için hak olduğu dolayısıyla şefaatin günah işleyenlerle sınırlı olmadığı düşünülmektedir. Aynı zamanda meleklerin, âlimlerin, veli kulların, şehitlerin, yoksulların, belalara karşı sabreden müminlerin ve çocukların şefaatinde de bahsedilir.¹⁵³ Hızır Bey bu bağlamda Peygamber dışında şefaatine izin verilmiş insanlar olduğu düşüncesini desteklemektedir.¹⁵⁴

4.3. İman

Hızır Bey iz'ân (itaat) ve tasdik (onaylama) olarak benimsediği iman tanımı Teftâzânî'nin iman tanımında öne çıkardığı kavramlardır.¹⁵⁵ Hızır Bey iman tanımıyla itaat ve onay gerektiren bir imanı benimsemekle birlikte imanın amele dâhil olmadığını ifade eder. O zünnar yani Mecûsî ve Hristiyanların kendilerine ait dîni alâmet olarak taktıkları kuşak veya kemerleri¹⁵⁶ Müslümanların kullanmasını, putlara saygı göstermesi gibi inkâr emaresi olarak ele alır. Bu bağlamda Hızır Bey her ne kadar imanı amelden bir cüz olarak saymasa da Müslümanın tasdikini tersine yalan-

¹⁵⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsne'd*, thk., Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 3/512 (No. 2138).

¹⁵¹ el-Bakara 2/123; Sebe' 34/23; el-Mü'min 40/18.

¹⁵² Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 161-164; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metelib-i irfaniyye*, 127-129.

¹⁵³ Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 160; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 186.

¹⁵⁴ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 161-164; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metelib-i irfaniyye*, 127-129.

¹⁵⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefî*, thk. Ali Kemal, (Beyrut: Dâru İhya'i-Türâsî'l-Arabî, 2014), 113.

¹⁵⁶ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab "znr"* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 4/330; Yusuf Şevki Yavuz, "Zünnar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/572-574.

lama anlamına gelecek söz konusu kendi inandığı değerlerle uyumlu olmayan eylemlerde bulunmasını inkâr kabul eder. Bu da imanın amelle uyumlu olması gerektiğine işaret eder.¹⁵⁷ Dolayısıyla Hızır Bey'in ameli iman için zorunlu kılmayan aynı zamanda iman tasdike muhalif olan yani iman gerektirdiği prensiplerle uyumlu olmayan eylemleri tekzip etme olarak tanımlayan Mâtürîdî'nin¹⁵⁸ bakış açısını benimsediği görülmür.

Hızır Bey Mâtürîdî düşüncede de olduğu üzere iman ile islâmı aynı anlamda ele alır ve hüküm açısından aralarında fark olmadığını vurgular. Aynı zamanda o kulun imanını şüpheden arı olarak ve istisna etmeden onaylaması gerektiğini savunur.¹⁵⁹

Ebû Hanîfe ve cumhurun çoğunluğunun da benimsediği şekilde mukallidin imanını Hızır Bey sahih kabul eder. Ancak o mukallidin istidlâli terk ettiği için âsi (günahkâr) olduğunu ifade eder. Hızır Bey Nu'mân diye bahsettiği Ebû Hanîfe'nin göklerin, yerin ve kendi yaratılışını gören hiç kimsenin yaratıcısını bilmeme mazereti olamayacağına ilişkin sözlerini kendi düşüncesini desteklemek için zikreder. Bu bağlamda o aklı olan herkesin Allah'ı bilmemesinin özrünün kabul edilmeyeceğini vurgular. Dolayısıyla Hızır Bey yükümlülüğün de delilik ve çocukluk dışında aklı olan herkesi kapsayacağını ifade eder.¹⁶⁰ Bu nedenle, Hızır Bey insanların dini yükümlülükleri yerine getirmeleri için akıl ve istidlâl yelerini kullanmaları gerektiğini vurgular.

Sonuç

Hızır Bey'in Kelâm ilmine ilişkin görüşleri analiz edildiğinde belirgin bir şekilde Mâtürîdî perspektifiyle konulara yaklaştığı ve Mâtürîdî dü-

¹⁵⁷ Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 165-170; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 129-131.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/520; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, 612-619.

¹⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 624-631; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 170-173; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 131-132.

¹⁶⁰ Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbu'l-fıkhî'l-ekber*, 245, 179; Ahmed Ata, *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-'akâ'id*, 174-180; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i irfaniyye*, 132-135.

şünceye güçlü bir bağıllık sergilediği görülmektedir. Hızır Bey İslâm teolojisinde önemli role sahip olan Mâtürîdî ekolünün meselelere rasyonel yaklaşımıyla birlikte akıl ile vahiy arasındaki uyumu sağlayan yöntemi benimsemiştir. Dolayısıyla Hızır Bey akli rehber edinerek vahyi anlamaya ve bu doğrultuda ilahî hakikatleri delillendirmeye birlikte anlaşılma sürecine katkıda bulunur. Bu bağlamda o aklî deliller sunarak kelâmın öncelikli konularından biri olan Allah'ın varlığını hâdis olan şeylerin kadîm bir yaratıcı varlığa duyacağı ihtiyaçla; Allah'ın birliğini ise birden çok varlığın sebep olacağı uyumsuzlukla açıklar. Bu şekilde Hızır Bey sonlu varlıkların sahip olduğu tüm nitelikleri ve fiillerinden başka zatı, sıfatları ve fiilleriyle kendine özgü yetkin bir kudretin varlığını ispat etmeye çalışır.

Hızır Bey Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu ve her şeyin O'nun iradesiyle gerçekleştiğini savunur. Ancak Hızır Bey Allah'ın her şeyi irade etmesinin, kulun özgür iradesini zedelemeyeceğini ve kulun kendi iradesiyle hareket edebilecek özgür bir seçim gücü olduğunu savunur. Aynı zamanda o Allah'ın kötü fiilleri dilemesi ve izin vermesine rağmen bu kötülöklere rızası olmadığını belirterek Allah'ın iradesinin rızası anlamına gelmediğini vurgular. Buna bağılı olarak Hızır Bey Allah'ın yaratma niteliğı olan tekvinin yaratılmış şey olan mükevvenden farklı olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla ona göre, Allah'ın kulun fiillerinin yaratıcısı olması o fiili kulun sorumluluğundan çıkartmaz. Böylece Hızır Bey Allah'ın mutlak iradesi ve yaratıcılığıyla kulun hür seçimi arasında bir denge oluşturarak kulun sorumluluğunu öne çıkarır.

Hızır Bey ahlâkî hükümlerin kaynağı konusunda Mâtürîdî yaklaşımı izleyerek ahlâkî değerlerin bir kısmının akıl, bir kısmının da vahiyle bilineceğini savunur. O hüküm koyma açısından aklın bilme kabiliyetinin olduğunu kabul etmekle birlikte haram helal gibi belirli hükümlerde vahiy esas alır. Hızır Bey inançların rasyonel bir temele dayanması gerektiğini savunmakla birlikte inançların gözlem alanının dışında kalan kısmı için ise ihtiyatlı yaklaşmaktadır. Ayrıca Hızır Bey Allah'ın kulları için aslah olanı yaratmasının bir zorunluluk olarak kabul edilmesini Allah'ın lütfu, rahmeti, kudreti ve ilahlılığıyla örtüşmediğini vurgular. O bu

noktada Mu'tezile'nin benimsediği zorunlu bir adalet ilkesinin aksine Mâtürîdî'nin adalet anlayışını benimser.

Mâtürîdî düşüncede de olduğu üzere peygamber göndermenin gerekliliğini Hızır Bey savunur. Aklın bilgi kapasitesi olmasına rağmen bir rehberde de ihtiyaç duyduğunu ifade eden Hızır Bey Allah'ın insanlara doğru yolu gösterip rehberlik edecek peygamberler gönderdiğini zikreder. Bu bağlamda gönderilen peygamberlerin Allah tarafından âyetlerle ve mucizelerle desteklendiğini ifade eder. Aynı zamanda o, kullara rehberlik edecek peygamberlerin günahlardan sakınan seçkin kullar olduğunu, bu yönüyle onların meleklerden, velilerden ve diğer kullardan üstün olduğunu vurgular. Ayrıca Hızır Bey peygamberden sonra imam seçmeyi toplumsal birlik ve düzeni sağlamak açısından bir yükümlülük olarak vurgular.

Hızır Bey kulların inancının esas olduğunu dolayısıyla günah işleyenlerin affedilebileceğini ve Mâtürîdî yaklaşımında olduğu üzere affın sadece tövbeye bağlı olmadığını ifade eder. Bu düşünceyle bağlantılı olarak o iman için ameli zorunlu kılmamakta ancak imanın da tasdik anlamına dikkat çekerek fiillere yansımaları gerektiğine vurgu yapmaktadır. Hatta Hızır Bey imana aykırı davranışların kulların küfrüne yol açabileceğine dikkat çekerek iman ile amelin uyumlu olması gerektiğini dile getirir.

Hızır Bey'in Kelâmî görüşlerinde, Mâtürîdî ekolünün teolojisini oldukça iyi içselleştirdiği ve benimsediği görülmektedir. Bu yönüyle Hızır Bey Mâtürîdî yaklaşımında olduğu gibi Mu'tezile'nin akli öne çıkaran anlayışı ya da vahiy olmazsa akla bir sorumluluk yüklemeyen Eş'arî'nin anlayışından farklı olarak akıl vahiy uyumunu önemsemiştir. Bu bağlamda Hızır Bey hem aklın ve vahyin alanını belirlemiş hem de akılla vahyin birbirine zıt değil aksine birbirini teyit edip desteklediğini göstermiştir.

Kaynakça

Ahmed Ata b., Mehmed Şükrü. *Tuhfetü'l-fevâ'id ala Cevâhiri'l-aķā'id*. İstanbul: Ali Raif Matbaası, 1328/1910.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu Kitâbu'l-Fıķhi'l-ekber*. thk., Ali Muhammed Dendel. Beyrut: Darul Kü-tübi'l-İlmiyye, 1971.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şîhâh: Tâcü'l-luğa ve şîhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cürcânî Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhü'l-Ekber*. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Münkız mine'd-ğalâl*. nşr. Abdulhalîm Mahmûd. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 2010.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, ta'lik. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim Mankdîm. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2001.

Kur'ân Yolu. Erişim 16 Temmuz 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Manastırlı İsmail Hakkı. *Metelib-i irfaniyye ve İzahat-ı nuniyye*. İstanbul: Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1312/1894.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semarkandî. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne, Tefsiru'l-Mâtürîdî*. thk. Dr. Mecdi Basellum. 10 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semarkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yay., 2003.

Mirza, Umair. "Khidr Beg". *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C. C. Bers, vd. 5/4-5. Leiden: E.J. Brill, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. 3cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi'l-Tayyib, 1998.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. nşr. Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ğayb. et-Tefsîrû'l-kebîr*. 32 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 cilt Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1388/1968.

Taşköprülüzâde İsâmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyyefi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye Osmanlı Âlimleri*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 134, 2019.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk., Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1.basım,1999.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefi*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhya'i-Türâsi'l-Arabî, 2014.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk, Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Kahire: by., 1985.

Tehânevî. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 cilt Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Zünnar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/572-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "el-Kasîdetü'n-Nûniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/571-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Hızır Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/413-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

MÂTÜRÎDÎ BİR DÜŞÜNÜR OLARAK

ŞEMSEDDİN AHMED HAYÂLÎ'NİN HAKİKAT ANLAYIŞI

Mehmet AYDIN¹

Osmanlı düşünce dünyasında, hakikat sorununa dair yapılan tartışmalar, İslam düşünce geleneğinde ortaya konmuş yaklaşımları ana hatlarıyla sergileme özelliği taşımaktadır. Genel olarak Osmanlı dönemine eşlik eden ve özel olarak bu dönemin âlim ve düşünürlerinin ifadelerinde ortaya konan hakikat anlayışı, bir taraftan kelamî, fıkî ve tasavvufî düşünme tarzına, diğer taraftan Osmanlı dünya görüşü ve siyaset yapma biçimine etkisinden bağımsız olarak ele alınamayacak bir niteliğe sahiptir. Gazali, İslam düşüncesinde hakikat arayıcıları olarak kelamcılar, mutasavvıfları, filozofları ve bâtnîleri sunmuştur. Hakikati arayan bu grupların Osmanlı düşünce dünyasında keskin ve ayrı gruplar olarak olmasa bile bir şekilde mevcut oldukları söylenebilir. Osmanlı düşünce dünyasında kelamcılar, sufiler ve fakihler arasında karşılıklı bir etkileşim, eleştiri ve denetim hep var olmuştur. Bu düşünce dünyasında fıkî, usulü fıkî ve dil alanındaki düşüncelerin de hakikat anlayışının şekillenmesine ya da desteklenmesine eşlik ettiğini görmekteyiz. Genel olarak bakıldığında filozoflar, kelamcılar ve sûfiler, sözlerinde ve hükümlerinde hakikati amaçladıklarını ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre amaç, yalanı ya da yanlışlığı değil, hakikati söylemektir. Ancak biz, bugünkü bilgi birikimimizle, Hayâlî'nin telif ettiği eserler ile bu eserler üzerine yazılan haşiyelerin Osmanlı düşünce dünyasında hakikat sorununun düşünülmesi ve tartışılmasına etkisinin ne olduğunu bütün yönleriyle bilmiyoruz. Bu bilgi eksikliğinin yönlendirmesiyle, Osmanlı döneminde

¹ Doç. Dr., İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aydin.mehmet@deu.edu.tr

Mâtürîdî bir düşünür olarak bilinen **Şemseddin Ahmed b. Musa el-Hayâlî**'nin (ö. 875/1470 (?)) hakikat sorununa nasıl baktığı meselesini araştırmaya çalıştık. Hayâlî, Fatih devri âlimlerinden olup akaid ve kelâm, usûl-i fıkıh, tefsir ve Arap diline dair şerh ve haşiyeler yazmış bir âlimdir. *Hâşiye alâ Şerhî'l-Makâsîd*'da ve diğer eserlerinde Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Eleştirdiği düşünürler arasında Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) de bulunmaktadır.

Felsefi bir mesele olarak hakikat sorunu kelam ve fıkıhta da tartışılmıştır. Bu bağlamda Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye* adlı eseri üzerine yazılan haşiyelere baktığımızda, hakikat sorununun kelamî, fikhî, felsefi ve dilsel açıdan analiz edildiğini görmekteyiz.

Hayâlî, bilginin nesnesine uygunluğu anlamında hakikat sorununu, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye* adlı eseri üzerine yazdığı haşiyede hem ontolojik açıdan hem de mantıksal ve dilsel açıdan ortaya koyup tartışmıştır. Onun açıklamaları, başka düşünürler tarafından ilginç ve yeni açıklamalar olarak görülmüştür. Bir bütün olarak bu açıklamalar incelendiğinde, hakikat sorununun, "Varlık"tan kastedilen anlamla bağlantılı olarak ifade edildiği anlaşılabacaktır.

Çalışmamızda, Hayâlî'nin hakikat sorununa yaklaşımı ve çözümünün İbn Sinacı bakış açısıyla ortaya konduğunu göstermek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda İbn Sina'nın (ö. 428/1037) hakikat, doğruluk ve haber kavramlarına yüklediği anlama işaret edilmiş ve Nasiruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) bilgi, keşf, inkişaf ve bilinen şeylerin hakikatleri gibi kavramlarına atıfta bulunulmuştur.

Hayâlî'nin, benimsediği ve yorumladığı İbn Sinacı hakikat kavramını kelamî bir metin içine yerleştirmesi ve bu kavram üzerinden kelamî sorunları tartışması, kelam içinde yeni bir düşünme biçiminin yolunu açmış görünmektedir. Bu düşünme yolu, özel bir tecrübeden doğduğu gibi özel bir tecrübeye de götürmektedir. Daha açık bir dille söyleyecek olursak, Hayâlî, bu yöntemi kullanarak, varlığın hakikatine yaklaşmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla hakikat sorununa insanın kendi öznelliğinden hareketle değil, varlığın kendisinden hareketle bir cevap vermiştir.² Bu

² Werner Brock, "Hakikatin Özü Üzerine", çev. Ahmet Aydoğan, *Heidegger*, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 205-208.

bakış açısıyla, o, kelimelerin varlıkla ilişkisine felsefi bir boyut ekleyerek kelimelerin ilmi içinde hakikat sorununun varlıkla ilişkili olarak tartışılabilirliğini göstermeye girişmiştir. Burada şu sorunun sorulması gerekir: Acaba Hayâlî'nin, İbn Sinacı hakikat anlayışını benimseyerek bu anlayışı kelimelerin ilmine uygulaması, onu Mâtürîdî bir kelimacı olmaktan uzaklaştırır mı? Eğer Hayâlî, uzaklaştırmadığını düşünüyorsa -ki böyle düşünüyor-, Mâtürîdî kelimacılıkta, belli ölçüde felsefe yapma imkânının var olduğuna inanıyor, demektir. Bunun imkânını gösteren en önemli delillerden biri, Mâtürîdîlerin hüsn ve kubuhun aklın bilinebileceği anlayışını benimsemeleridir.

Hayâlî, Teftâzânî'nin açıklamalarında ortaya konan öznelci yaklaşımın ötesine geçerek, hakikatin ne olduğu sorusunu felsefi bakış açısıyla düşünmeyi amaçlamış görünüyor. Bu amaç doğrultusunda, o, kelimelerin düşünce alanında temel bir değişim yapmayı hedefler ve bunu da sahip olduğu felsefi düşünme yeteneğiyle yapar. Hakikatin önermeye dayalı hakikat olduğu yönündeki geleneksel görüşle başlar. Ancak insanın varlıklarıyla olan yakın ilişkisini dikkate alarak önermeye dayalı hakikat anlayışının yerine varlığa dayalı hakikat anlayışını geçirir.³ Bu kapsamda, çalışmamızda, Hayâlî'nin hakikat kavramına yüklediği anlamı sunmak ve onun hakikat sorununu düşünürken benimsediği felsefi bakış açısını göstermek amaçlanmıştır.

Hayâlî, öncelikle Teftâzânî'nin metnine bağlı kalarak, "hak ya da hakikat ehlinin" (ehlü'l-hakki) kim olduğu sorusu üzerinden hakikati açıklar. O, hakikat ehlinin *ehl-i sünnet ve'l-cema'at* olduğunu ifade eder.⁴ Ancak eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu düşünen ve kabul edenler hakikat ehli olarak belirlenirse, hakikat, sadece eşyanın hakikatlerinin sabit olduğu düşüncesinin kabul edilmesiyle sınırlandırılmış olur. Dolayısıyla sınırlı ve belirli bir mesele olarak eşyanın hakikatlerinin sabit ol-

³ Werner Brock, "Hakikatin Özünü Üzerine", 210.

⁴ Şemseddin Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye (el-Mecmu'atü'n-Nesefiyye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye: Ramazân Efendî, el-Kestelî ve'l-Hayâlî içinde)*, haz. Mer'î Hasan er-Reşîd (Mardin: Nursabah Yayıncılık, 2012), 87, 90; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye (el-Mecmu'atü'n-Nesefiyye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye: Ramazân Efendî, el-Kestelî ve'l-Hayâlî içinde)*, haz. Mer'î Hasan er-Reşîd (Mardin: Nursabah Yayıncılık, 2012), 87.

duğu iddiasında bulunanlar hakikat ehli olarak görülür. Hakikat ehli, eşyanın hakikatlerini bilmenin mümkün olduğunu ve bu hakikatlerin bilindiğini kabul ederler. Bu bakış açısına karşı, Sofistler, eşyanın hakikatlerini kabul etmedikleri gibi onların bilinemeyeceğini ileri sürdükleri için hakikat ehli olarak görülmezler. Ancak Hayâlî, hakikatin sadece belirli bir meseleyle sınırlı olmayıp bütün meselelerle ilişki olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Bütün meselelerde hakikat ehli olarak görülecek grubun ehl-i sünnet olduğunu söyler.⁵ Öyle anlaşıyor ki, ehl-i sünnetin hakikat arzusu ve hakikate bağlılığı, sofistlik kuşkuculuğa ve aldatılmaya karşı tavır almayı gerektirir. Çünkü sofistler, objektif olarak hakikati bilmenin imkânını reddetmekle, tüm hakikatleri görelî ve kuşkulu hale getirmişlerdir.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, Hayâlî'ye göre hakikat hem ontoloji hem de bilgi alanına ait bir terimdir. Epistemolojik açıdan "hakiki-doğru" sıfatını fikirler, inançlar, kavramlar, bildirimler, önermeler, yargılar, varsayımlar, yasalar ve teoriler hakkında kullanabiliriz. Önermenin ya da yargının hakikatinden söz ettiğimizde, buradaki hakikat, gerçekliğe ya da olgusal duruma uygunluk anlamına gelir. Bir fikir, konusunu doğru olarak temsil ediyorsa doğrudur; bir bildirim, bildirilen şeyi nasıl ise öylece bildiriyorsa, doğrudur.⁶

Hakikat teriminin tarifine özel önem verilmesi gerekir. Uygunluk ya da mutabakat açısından söyleyecek olursak, temsilin temsil edilen şeye; aklın objeye; önermenin olguya; düşüncenin gerçekliğe mutabakatı hakikat olarak adlandırılmıştır. Hakikatin bu türü mutabakat, uygunluk ya da örtüşme kavramlarında içkin olan ilişkiyi ifade etmektedir. Bütün bilim de aslında hakikatin bu türünün etkisi altındadır.⁷

Teftâzânî hakikati, olguyla uyumlu olan hükümden ibaret olarak görür. Bu tanımda uygunluk ya da mutabakat, olgu açısından düşünülür. Örneğin "kar beyazdır" dediğimizde, bu hükmün hakikat olması, karın

⁵ Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akā'idi'n-Nesefiyye*, 87, 90. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akā'idi'n-Nesefiyye*, 87.

⁶ Albert Hofstadter, "Varlığın Hakikati", çev. Ahmet Aydoğan, *Heidegger*, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 183.

⁷ Albert Hofstadter, "Varlığın Hakikati", 183.

beyaz olmasına bağlıdır. Hüküm ile olgu arasındaki uygunluk hakikati ortaya çıkarmaktadır. Hayâlî hakikatin bu şekilde tanımlanmasında herhangi bir sorun görmez. Ancak bu ilişkide, onun, hükmün dış dünyadaki bir olguya uygulanmaması ya da yansıtılmaması durumunda, olgunun asıl mahiyeti ve hakikatinin ne ölçüde kavranabileceği sorusunu sorduğunu düşünebiliriz. Olgunun hakikatinin kavranması ve bilinmesi meselesi, bu kavrayışın doğru bir şekilde ifade edilip edilememesi sorunuyla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda doğruluğun (es-sıdk) tanımına baktığımızda, Hayâlî, Teftâzânî'nin doğruluk tanımını uygun bulmaz. Çünkü Teftâzânî doğruluğun, sadece sözler için değil, sözlerin dışındaki diğer şeyler için de kullanılabileceğini ifade eder. Örneğin uygun olan söz, sözleşme ve inanç doğru ve hakiki sıfatıyla nitelenebilir.⁸

Bu aşamadan itibaren Hayâlî, hakikati, bir şeyin ya da bir olgunun bir söze ya da hükme uygunluğuna bağlı olarak düşünmeye geçer. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, burada şeyi ya da olgusal durumu düşüncenin, sözün ya da hükmün yerine geçirir. Şey ya da olgunun belirleyici ve etkin olduğu düşüncesini asıl ve öncelikle hale getirir. Dolayısıyla Teftâzânî'de gördüğümüz uygunluk ilişkisini tersine çevirir. Teftâzânî'ye göre hakikat, sözün ya da hükmün şeye ya da olguya uygunluğu olarak tanımlanır. Olguya ya da şeye bakıldığında, söz ya da hüküm olguyla ya da şeyle uyumlu ise sözün doğru olduğu kabul edilir. Bu tanıma göre söz ya da hüküm şeye ya da olguya uygunluk açısından doğru ya da hakikat olarak düşünülür. Hayâlî'ye geldiğimizde, o, şeyin ya da olgunun söz ya da hükümle uygunluğunu öne çıkarır. Ona göre, hakikat olan şey, hak olan ve doğru olan bir şeydir. Dolayısıyla hakiki ya da hakikat olan şey aynı zamanda doğru olan bir şeydir.⁹

Bu hakikat anlayışı Hayâlî'nin açıklamalarında olgu ve hüküm olmak üzere iki yönden ortaya konmuştur. Hakikatin olgu açısından düşünülmesinde, ilk olarak olguya bakılır ve olgu düşünülür. Hakikat olarak nitelenen şey, olgunun kendisidir. Olgunun hakikat olması, olgunun sabit

⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'idî'n-Nesefiyye*, 90; Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aķā'idî'n-Nesefiyye*, 90.

⁹ Albert Hofstadter, "Varlığın Hakikati", 184.

ve gerçekleşmiş bir şey olarak kabul edilmesi anlamına gelir.¹⁰ Görüldüğü gibi Hayâlî'ye göre olgu, varlığı gerçekleşmiş ve bilfiil sabit olan bir şeydir. Burada olgu, fail olmaklık açısından (min ciheti'l-fâiliyyeti) düşünülür. Yani bir fail olarak olgu, düşünceyi ve hükmü meydana getirir. Dolayısıyla olgunun hükme uygun olduğu söylenir. Olgu dilsel anlamda hak/hakikat olmakla nitelenen bir şeydir.¹¹ Görünüşte hem Hayâlî'de hem de Teftâzânî'de hakikatin, hükmün olguya uygun olmasıyla ortaya konduğu söylenebilir. Ancak dikkatli bir şekilde incelendiğinde, Hayâlî'nin, olgunun bir fail olarak düşünceyi ve hükmü belirlemesine odaklandığı görülür. Dolayısıyla öznenin kendi iddiasını doğrulamak için dış dünyaya yönelmesinden ziyade, dış dünyadaki olgunun belirlemesi üzerinden iddianın hakikati ortaya konabilir. Hakikat araştırmasında olgunun asıl ve belirleyici olduğu ifade edilir. Olgu araştırması ilk aşamayı temsil eder. İkinci aşama ise olgunun belirleyiciliği altında hükmün ifade edilmesidir.

Olgunun incelenmesinden sonra ikinci olarak bakılması gereken şey, hükümdür. Olgunun etkisi altında hükmün doğru olması zorunludur. Bundan dolayı Hayâlî, hükmün, doğruluğun aslî anlamıyla nitelenen bir hüküm olduğunu söyler. Burada hükmün doğruluğun aslî anlamıyla nitelenmiş olmasının ne anlama geldiğini sormak gerekir. Hayâlî'ye göre doğruluğun aslî anlamı şu şekilde açıklanır: Bir şeyin nasıl ise öylece olduğunu bildirmektir (el-inbâu). Hayâlî, bu anlamın, hükmün hakikat olarak düşünülmesinde daha uygun ve üstün olduğunu belirtir. Zira Teftâzânî, hükmün hakikatinin doğruluk anlamına geldiğini söylerken, doğruluğun temyizi ifade ettiğini belirtir.¹² Onun temyiz anlayışına göre, bir kişi bilgi sıfatıyla bildiği şeyleri bilmediklerinden temyiz eder. Böyle bir kişi, bilgi sıfatıyla idrak ettiği şeyler kadar idrak etmediği şeylerle de ilişkili olur. Dolayısıyla hükmün doğruluğu aynı zamanda akli bir ihtimal olarak yanlışlığı da gerektirir. Hayâlî böyle bir temyiz anlayışının

¹⁰ Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aķā'idi'n-Nesefiyye*, 90.

¹¹ Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed es-Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'Aķā'idi'n-Nesefiyye (Mecmû'atu'l-Havâşî'l-Behiyye 'alâ şerhi'l-'Aķā'idi'n-Nesefiyye / içinde)*, (Kutah: Mektebetu İslâmiyye, 1397/1977), 124.

¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'idi'n-Nesefiyye*, 90; Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aķā'idi'n-Nesefiyye*, 90.

karşısında yer alarak kendi düşüncesini inşa eder. Bunu da hakikatin ne olduğu sorusuna verdiği cevapta ortaya koyar. Hayâlî'nin çok kısa ve öz olarak ifade ettiği bu cevap, onun yorumcuları tarafından analiz edilerek daha ayrıntılı şekilde açıklanmıştır.

Yukarıda olgunun fail olarak düşünülmesi ve incelenmesi gerektiğinden söz edilmiştir. Aynı şekilde, hüküm de fail olmaklık açısından düşünülebilir. Mutabakat, Arap dilinde müfâ'ale babından olup ortaklık/işteşlik bildirir. Bu babın bir özelliği olarak olgu ve hükümden her biri, hem etkin olmayı hem de edilgin olmayı gerektirir. Fail olarak düşünülmediğinde ve fail olarak olguya nisbet edilmediğinde, hüküm, olguya uygun olmakla nitelenmez. Çünkü müfâ'ale babı, iki tarafı hem fail hem de mef'ûl olarak düşünmeyi gerektirir. Örneğin olgu iki yönden de incelenebilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, olgudan hareketle düşünüldüğünde, mutabakatın sarîh faili, olgu olur. Çünkü olgu, hak ya da hakikat olmakla nitelenen bir şeydir. Burada olgu, bir düşünenin düşünmesinden bağımsız olarak var olan bir nisbet olarak anlaşılmalıdır. Bu nisbetten haber verilebilir. Bundan dolayı olgu, sabit olan haberî bir nisbet şeklinde ifade edilir. Bunu daha açık bir şekilde açıklamak istediğimizde şöyle deriz: söz ya da kelamın, iki şey arasındaki nisbetin, zihindeki husulünden bağımsız olarak, ya sübut yoluyla ya da olumsuzlama yoluyla vuku bulduğuna delalet ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla iki şey arasında ya sübutî ya da selbî bir nisbetin olması gerekir. "Bu şudur ya da değildir" denir. Bu nisbet, dış dünyada bir olgudur ve nefsu'l-emr'dir. Söz konusu nisbetin sübutu ve tahakkuku ise onun, bir düşünenin düşünmesinden bağımsız olarak sabit olması anlamına gelir; dış dünyada mevcut olması anlamına gelmez. Hüküm olguya uygun olduğunda, ilk olarak hükme bakılırsa ve bir fail olarak hüküm olguya nisbet edilirse, hükmün doğru olduğu söylenir. Dolayısıyla "hüküm olguya mutabık oldu" denir. Hüküm de doğruluğun dilsel anlamıyla nitelenir. Doğruluğun dilsel anlamı ise bir şeyi olduğu gibi bildirmekten ibarettir.

Hayâlî'ye göre, bildirmek ya da haber vermek (el-inbâu) konuşan kişinin bir sıfatıdır (sıfatu'l-mütekellemi). Doğruluk da hükmün bir sıfatı olarak anlaşılmalıdır. Siyâlkûtî'ye göre Hayâlî'nin bu düşüncesine şu şekilde karşı çıkılabilir. Bir taraftan "bildirimde bulunmak" ya da "haber vermek" masdarı, faile bağlı/dayanan bir masdar ise, haber vermek konuşan kişinin sıfatı olur. Diğer taraftan eğer "haber vermek", mefule

bağlı/dayanan bir masdar ise, yani şey, gerçekte olduğu üzere haber verilen bir şey ise, “haber vermek” hükmün bir sıfatı olarak görülmelidir. Bu meselede Hayâlî, haber vermeyi hükmün bir sıfatı olarak düşünmez. Ancak fail ve meful ilişkisi üzerinden Hayâlî’ye haber vermenin hükmün bir sıfatı olduğu itirazı yapılabilir. Söz konusu fail-mef’ûl ilişkisinde müsamahalı bir bakış açısını benimseyerek şöyle de diyebiliriz. Konuşan bir kimsenin bir şeyin olduğu gibi olduğunu haber vermesi, şeyin, olduğu gibi olduğundan haber verilecek biçimde olmasını gerektirir. Bu, lafzın anlama delaleti konusuyla ilişkili bir meseledir. Anlama ya da mana, lafzı işiten kimsenin sıfatıdır. Lafzı işiten kimse, lafızdan manayı anlar. Çünkü mananın anlaşılmasında, lafız, kendisinden mananın anlaşılabilceği şekilde bir lafız olmasını gerektirir. Lafız ile mana arasındaki ilişkide ikisinin birbirini gerektirecek şekilde uyumlu olduğu düşüncesini Seyyid Şerif Cürcânî *Mutavvel Haşiyesi*’nde açıklamıştır. Ancak Hayâlî, Cürcânî’den farklı olarak, hükmün, herhangi bir anlamla nitelenmesinde, bir şeyin olduğu gibi olduğunu haber vermesini gerekli görür. Bu gerekliliğe sahip olan bir hüküm sözle ifade edilir (mahallu kelâmin). Teftâzânî ise, *Şerhu’t-Telhîs*’te mananın lafızdan anlaşılmasını, lafzın sıfatı olarak görür. Açıkça görüldüğü gibi Hayâlî, kendi bakış açısından hem Teftâzânî hem de Cürcânî’ye cevap verir ve onlardan farklı düşündüğünü göstermiş olur.¹³

Onun düşüncesinin temelinde, şeyi, sahih bir biçimde bilmenin ve ondan haber vermenin mümkün olduğu fikri bulunur.¹⁴ Dolayısıyla hüküm olguya uygun olur ve dilsel anlamda, doğrulukla nitelenir. Bu, bir şeyin olduğu gibi olduğunu ya da nasıl ise öylece var olduğunu bildirmek (el-inbâu) anlamına gelir. Haber vermek (el-inbâu), konuşanın sıfatıdır ve doğruluk da hükmün bir sıfatıdır. Eğer bildirmek (el-inbâu), faille dayanan bir masdar yani ihbâr olursa, haber vermek (ihbâr) de konuşanın bir sıfatı olur. Eğer bildirme, mefule/edilgen olana dayanan bir masdar olursa, yani şey, olduğu hal üzere kendisinden haber verilen olursa, kesinlikle haber verme hükmün bir sıfatı olarak görülmelidir.

¹³ Siyâlkûtî, *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî ‘alâ şerhi’l-‘Akâ’idi’n-Nesefiyye*, 124-125.

¹⁴ Siyâlkûtî, *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî ‘alâ şerhi’l-‘Akâ’idi’n-Nesefiyye*, 128.

Konuşan kimsenin şeyin olduğu hal üzere olduğunu haber vermesi, şeyin haber verilen olmasını gerektirir.¹⁵

Açıkça görüldüğü gibi Hayâlî hakikati ontolojiden ayrı düşünmez. Ona göre gerçekten var olan ya da olgu, dilde bir yargı şeklinde ifade edilebilir. Dolayısıyla hakikat, var olanın ya da olgunun dile getirilmesidir. Bir hakikat arayıcısı olarak insanın, var olanları sadece kendisi için değil, onları kendi başlarına ne iseler o halde görmesi gerekir.¹⁶ Bu, insan için son derece zordur; çünkü en yakın ve aşikar olan şeye kör olmak insanın olağan durumudur. Dolayısıyla var olanı tekrar sözün ışığına götürmek düşünürlerin bitmeyen görevidir.¹⁷

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Hayâlî, kendi dönemindeki kelâmî düşünceyi yeni bir perspektif içinde görmeye ve göstermeye çalışır. Onun bu çabasını felsefi bakış açısıyla, özellikle İbn Sina'nın hakikat ve doğruluğa dair açıklamalarıyla birleştirebiliriz.

"Hakikattan (el-hakku), mutlak olarak dış dünyada bulunan şeylerin varlığı ile daimî varlık anlaşılır. Dış dünyada bir şeyin durumuna (hâli'sh-şey'i) delalet eden söz (el-kavl) ya da inancın durumu (el-'akdu) da hakikat olarak adlandırılır. Söz ya da inanç, dış dünyadaki şeyin durumuna mutabık olursa, şöyle deriz: "bu, hak sözdür" ve "bu, hak inançtır". Uygunluk (el-mutâbakatu) açısından ise hakikat, doğru gibidir. Ancak *benim düşünceme göre*, mutabakat açısından, söz, dış dünyadaki bir şeye nisbet edildiğinde doğru ve dış dünyadaki şey de söze nisbet edildiğinde hakikat olarak adlandırılmalıdır. Sözlerin hak/hakikat olmaya en uygun olanı, doğruluğu sürekli olan şeydir. Bunların en hak olanı ise doğrulu bir nedene bağlı olmayıp apriori olan şeydir".¹⁸

İbn Sina'nın açıklamalarında da görüldüğü gibi, mutabakat açısından sözün hakikatinden ve doğruluğundan söz edilebilir. Ancak olgunun ya da şeyin dille ifadesine geldiğimizde, olgunun kendisi hakikat olarak

¹⁵ Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye*, 124-125.

¹⁶ J. Glenn Gray, "Heidegger'in "Varlık"'ı, çev. Ahmet Aydoğan, *Heidegger*, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 154-155.

¹⁷ J. Glenn Gray, "Heidegger'in "Varlık"'ı, 155.

¹⁸ İbn Sina, *Kitabu'sh-Şifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 46.

görülr. Hayâlî ise İbn Sina'nın *benim düşünceme göre* diyerek ifade ettiği özel yaklaşımını kelimet metnin açıklanması ve yorumlanmasında kullanır.

Yukarıda geçtiği gibi, Hayâlî, hükmün, doğruluğun aslî anlamıyla nitelenmesi gerektiğini ifade eder. Doğruluğun aslî anlamı ise, bir şeyin nasıl ise öylece olduğunu haber vermektir. Burada Hayâlî, hükmün olguya uygun olmasını tersine çevirerek olguyu bir standart veya model olarak alır. Ona göre hükmün bu standart veya modelle uyum içinde olması gerekir. Bu, Hayâlî'nin hak ya da hakikatten doğru ya da doğruluğa geçiş yaptığı anlamına gelir. Bu geçiş, tikel olgudan tümel olan hükmedir. Bir standart veya bir model olarak alınan olguya uygun olan hüküm doğrudur. Artık hükmün doğruluğunda yalan ve yanlışlık yoktur. Dolayısıyla, hükmün ya da düşüncenin kendisi doğru olan bir şeydir.¹⁹

Hayâlî hakikat olmakla nitelenen olgunun, sabit ve gerçekleşmiş bir şey olduğunu belirtir. O, uygunluk ilişkisinde, bu ilişkiye, olguda gerçekleşen düşüncüyü ya da anlamı ekler. Aslında olgu, tahakkuk etmiş sabit bir düşünce ya da anlam olarak düşünülür. Bu durumda olgudaki düşüncenin ya da anlamın kendi başına bir varlığının olduğunu kabul etmek gerekir. Olgunun hakiki bir olgu olduğunu söylemek olgunun asıl anlamıyla birlikte gerçek ve sabit bir olgu olduğunu söylemektir. Bundan dolayı Hayâlî, böyle bir olgunun hakikati, dilde bir hüküm olarak ifade edildiğinde, hükmün, olgunun asıl anlamıyla nitelendiğini belirtir. Ona göre bu, hükmün doğruluğun aslî anlamıyla nitelenmesidir. Çünkü böyle bir hükümde, bir şey olarak olgunun 'nasıl ise öylece var olduğu' ya da 'olduğu gibi olduğu' bildirilir. Bu bakış açısına bağlı olarak olgu hakkında oluşabilecek yanlış düşünce ve yorum ihtimali ortadan kalkar. Dolayısıyla olgunun hakikati doğru olarak aslî anlamıyla dile getirilmiş olur. Artık olgunun, bir kişinin onu nasıl gördüğünden ve ona yüklediği anlamdan tamamen bağımsız olarak ne ise o olduğu ifade edilir. Bu bakımdan olgu hakkında doğru ve hak olan bir hüküm vermek istediğimizde, olguyu bir olgu olarak düşünmek zorundayız.²⁰

¹⁹ Albert Hofstadter, "Varlığın Hakikati", 185.

²⁰ Albert Hofstadter, "Varlığın Hakikati", 189.

Teftâzânî'nin hükmün hakikat olmasının anlamına dair yaptığı açıklamaları²¹ yorumlayan ve değerlendiren Hayâlî, olgunun hükme uygun olmasını, hükmün bir vasfı olarak anlar. Dolayısıyla ona göre olgu hükme uygun olduğunda hükmün hakikat olmasından söz edilebilir.²²

Tekrar İbn Sina'ya dönecek olursak; onun bir şeyden haber verme anlayışını burada ele aldığımız olgunun hakikatinin bilinmesiyle ilişkilendirebiliriz. İbn Sina, şeyin kendisinden haber verilebileceğini söyler. Ona göre şey, zihinde sabit olmasına rağmen, dış dünyadaki şeyler arasında mevcut olmayabilir. Bir şey, dış dünyada mevcut olmadığı halde, nefste tasavvur edilmiş olmasından dolayı bilinir. Habere geldiğimizde ise, o, daima zihinde tahakkuk etmiş bir şeyi bildirmek anlamına gelir.²³ Buna göre sadece nefste bir varlığı olan manalardan haber verilebilir (el-ihbâr). Haber vermek, nefsteki manaların dış dünyadaki şeylere herhangi bir nisbetinin olduğu anlamına gelir.²⁴

Haber verilen şeyin, nefste, bir varlık olarak bir biçimde mevcut olması gerekir. Hakikat olması bakımından haber verme, öncelikle nefste mevcut olan şeyden ve dolaylı olarak dış dünyadaki mevcut şeyden hareketle gerçekleştirilir. Bu mevcudun tek bir bilgisi olur ve bu bilgi de mevcuda kefil olur.²⁵

Nasîruddin et-Tûsî, bu meseleyi "ilmin maluma tabi olması"yla ilişkili olarak ele alıp tartışır. Ona göre bu ilişkide ilmin ya malumun zatından elde edilmiş olması ya da malumla uyumlu olması gerekir. Bu ilişkide ortaya çıkan anlamın dışında başka bir şey kastedilmez. Ancak kelimacılar, ilim ve malumun bir biçimde birbiriyle uyuştuğunu düşünürler. Oysa bir biçimde bir uyuşmadan söz edilmesi, ilim ve malum arasındaki ilişkinin anlamını ortaya çıkarmaz. Bundan dolayı Tûsî, söz konusu uyuşmanın nasıl olduğunu izah eder. Ona göre, akıl ilim ve malumu tasavvur ettiğinde, bu ikisi arasındaki uyuşmanın yapısında asıl

²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aḳā'id*'n-Nesefiyye, 89; Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aḳā'id*'n-Nesefiyye, 90.

²² Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aḳā'id*'n-Nesefiyye, 90.

²³ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ Metafizik I*, 30.

²⁴ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ Metafizik I*, 31.

²⁵ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ Metafizik I*, 32.

olanın, malumun nasıl ise öylece var olan ya da kendi gerçekliğiyle var olan bir şey olduğuna hükmeder. Aklın verdiği hüküm, aynı zamanda bir bilgidir. Bundan dolayı hükmün ya da bilginin, malumu hikâye ettiğini (muhkîyyun) söyleyebiliriz. Bilginin, malumu hikâye etmesinden dolayı, hikâye etmenin failinin, bilgi olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla burada ilmin fail olması (fâileyyetü'l-ilm), maluma dayanarak gerçekleşir. Bu durumda bilgi, malumun bir hikâyesi gibi olur. Bununla birlikte Tûsî, malumun önceliğinin olması gerektiğini belirtir. Bunu da bir fiilin gaye nedeninin (el-illetü'l-gâiyyetü) hakikatte mahiyet olduğu düşüncesi üzerinden göstermeyi amaçlar. Gaye neden, fiilin var olmasından önce failin zihninde mevcuttur. Fiilin varlığıyla birlikte olan ya da ondan sonra olan bir şey, bir neden değildir, ama hakikatte sadece bir gayedir ve sonuçtur (ma'lûl). Burada bir neden olarak adlandırılan gaye, sadece mecazi anlamda bir nedendir. Hakikatte gaye, bir mahiyettir.²⁶

Bu açıklamadan da görüldüğü gibi, gayenin ya da mahiyetin mahiyet olmasında bir var ediciye ihtiyaç yoktur. Ancak gayenin ya da mahiyetin şurada bilfiil mevcut olması için bir var ediciye muhtaç olduğu söylenebilir.

Tûsî, bir mahiyet olarak gaye neden ile fiilin bilfiil var olması arasında kurduğu ilişkiyi ezeli ilimin düşünülmesine uygular. Ancak bu meselede, yukardakinden farklı bir sonuç çıkarır. Ona göre dış dünyadaki somut varlıklarda bulunan suretlerden daha önce gelen ilimler ve ezeli ilim, bu suretlerin mevcut nedenleri (ilelen mevcûdeten) olmamasına rağmen, onların husulünde ihtiyaç duyulan şartlardır. Dolayısıyla somut varlıklardaki suretler, kendilerinden daha önce gelen ilimleri ve ezeli bilgiyi temsil ederler. Bu açıdan ezeli ilmin ve suretlerden daha önce gelen ilimlerin bir önceliğinin olması gerekir.²⁷ Görüldüğü gibi Tûsî, olgusal konuların bilgisinin elde edilmesinde olgunun önceliğine vurgu yaparken, ezeli ilim meselesinde ezeli ilmin bir yansıması ve temsili olan

²⁶ Nasîruddîn Tûsî, "Ecvibetü Mesâile Ali b. Süleymân el-Bahrânî: Şerhu Mes'eleti'l-ilm", *Ecvibetü'l-Mesâile'n-Nasîriyye*, haz. Abdullah Nûrânî, (Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2005), 77-78.

²⁷ Tûsî, "Ecvibetü Mesâile Ali b. Süleymân el-Bahrânî: Şerhu Mes'eleti'l-ilm", 78.

somut varlıklardaki suretlere değil, bu suretlerin husulünde ihtiyaç duyulan şartlar olarak bilgilere ya da ezeli bilgiye öncelik verilir.

Bilgi, bilen zat ile kaim olan bir mana şeklinde tanımlanabilir. Bu tanıma göre bilginin, bilen zatta bir vasıf olarak bulunması gerekir. Aynı zamanda bilen zatta bilgiyle birlikte eşya bilinir (yenkeşifu) ve zahir olur. Bilgiyle inkişaf gerçekleşir. Dolayısıyla bilgi, inkişafın kendisidir. Bazıları, bilgiyi keşif olarak yorumlamışlardır. Bu durumda keşifle inkişaf hasıl olur. Bunun, tıpkı hareketle hareketli olanın ortaya çıkması ve siyahlıkla siyahlaşmanın ortaya çıkması gibi olduğu söylenir.

Tûsî'ye göre, inkişafın kendisi, aynı zamanda nefsin sükûnu anlamına gelir.²⁸ Nefsin sükûnu, bir şeyin olduğu gibi olduğu inancını (el-i'tikâd) ya da bilinenin olduğu gibi olduğu bilgisini (marife) gerektirir. Zat, bilgiyle bilen olarak nitelenir. Bu, yukarıda geçtiği gibi, hareket aracılığıyla bir şeyin hareketli olması gibidir. Dolayısıyla bilgi, inkişafın yerine geçebilecek şekilde kullanılabilir.²⁹ Tûsî'ye göre, yakînî bilimlerin tümü, bilinen şeylerin hakikatlerini (hakâiku'l-ma'lûmât) bilmeye bağlı olarak ortaya konmaktadır. Bu hakikatler, bilinen şeylerin tasavvurları ile bu tasavvurlara bağlı olarak ortaya konan tasdiklerden ibarettir.³⁰

İbn Sina'nın haber ve haber verme kavramlarına yüklediği anlam ile Tûsî'nin ilim ve malum arasındaki ilişkiye dair yaptığı açıklamanın Hayâlî tarafından benimsendiğini ve Teftâzânî'nin metninin yorumlanmasında kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda denebilir ki Hayâlî'nin özellikle İbn Sinacı düşünce üzerinden yaptığı açıklamalar, Teftâzânî'nin yaklaşımından uzaklaşmasına ya da Teftâzânî'nin metnini felsefi anlayışa yaklaştırmasına yol açmıştır. Hakikat sorunu bağlamında Hayâlî, İbn Sina düşüncesini kullandığını, hak ya da hakikat kavramını hüküm ve olgu açısından analiz ederken gösterir. Ona göre konu ve yüklemden oluşan cümlede ifade edilen hükmün hakikatinin düşünülmesinde öncelikle cümlenin temsil ettiği olguya bakılır. Daha sonra söy-

²⁸ Tûsî, "Ecvibetü Mesâile Ali b. Süleymân el-Bahrânî: Şerhu Mes'eleti'l-İlm", 81.

²⁹ Tûsî, "Ecvibetü Mesâile Ali b. Süleymân el-Bahrânî: Şerhu Mes'eleti'l-İlm", 82.

³⁰ Nasîruddîn Tûsî, "Ecvibetü Nasîru'd-Dîn et-Tûsî an Mesâili Sadru'd-Dîn el-Konevî", *Ecvibetü'l-Mesâile'n-Nasîriyye*. haz. Abdullah Nûrânî, Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2005.

lenen sözün kendisine bakılır ve sözün olguyla örtüşüp örtüşmediği araştırılır. Teftâzânî haber cümlesini hem doğruluğa hem de yanlışlığa ihtimali olan bir cümle olarak tanımlar. Ama Hayâlî, ondan farklı olarak, haberin, bir şeyin nasıl ise öylece var olduğunu bildirmek (el-iḥbâr) anlamına geldiğini söyler. Ona göre haberde sadece bir nisbet bulunur. Bu nisbet de ya vuku bulmayı ya da vuku bulmamayı ifade eder. Haberin tanımında geçen ‘şey’ sözcüğünden, ilk olarak, yüklemın konuda var olması ve yüklemın varlığının konudan nefyedilmesi anlamında, yüklemın konuya nisbet edilmesi anlaşılır. İkinci olarak ‘şey’ konu (el-mevzû) anlamına gelir. Haber verilen şey, konudan ibarettir. Örneğın “Alî’den haber verdim” denir. Birincisinde “şey” ile yüklemın konuda sübutu ya da konudan nefyedilmesi kastedilir. Teftâzânî şeyin sadece birinci anlamını tercih ederek kendi düşüncesini ortaya koymuştur.³¹ Hayâlî ise şeyin her iki anlamını da dikkate alır. İkinci anlamda bir şeyden haber verilerek, şey hakkında bir bilgiye ya da bir inanca sahip olunur. Dolayısıyla haber bir bilgiye ya da inanca sebep olur (sebebu’l-i’tikâd). Hayâlî’ye göre haberin aslî anlamı doğruluktur. Dolayısıyla haber, haber verilenin doğruluğuna işaret eder. Haberin aslî anlamının doğruluk olmasından dolayı, yalan, haber cümlesinde bulunmaz.³²

Öyle görünüyor ki Hayâlî, hakikat anlayışında öncelikle sabit ve gerçekleşmiş bir şey olarak olguyu düşünmekte ve onun üzerinden hüküm hakikatini ortaya koymaktadır. Düşünen öznenen bağımsız olarak var olan olgunun hakikati mantıksal formda ifade edilebilir. Böylece olgunun hakiki bilgisine ulaşılabilir. Olguya dayanarak ve onun belirlemesi üzerinden mantıksal yargılar dile getirilebilir. Ancak bu sayede olgunun hakikati kavranabilir. Tersinden söyleyecek olursak, kavradığımız her hüküm, olguyla ilişkili olacaktır. Burada hüküm bir sonuçtur ve bu sonuca götüren ise olgudur.³³ Dolayısıyla olgu, hükme sebep olur, onu belirler ya da onu var eder. Hayâlî ontolojik zeminde, bir şeyin ancak fail sebeple mevcut olduğunu, ama failin bir şeyi o şey yapmadığını ileri sürer. Ona göre mahiyet bir var edenin var etmesiyle var olmuş değildir

³¹ Hayâlî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-‘Aḳā’idi’n-Nesefiyye*, 129-132.

³² Hayâlî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-‘Aḳā’idi’n-Nesefiyye*, 124.

³³ Hayâlî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-‘Aḳā’idi’n-Nesefiyye*, 92-93.

(leyse bi ca'li câ'ilin).³⁴ Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak, mahiyetin mahiyet olmasında bir var edene ihtiyaç yoktur, ancak mahiyetin dış dünyada veya şurada bir mevcut olmasında bir var edene ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bir failin var etmesi ya da etkisiyle mahiyetin mahiyet olduğu söylenemez. İnsanın dış dünyada mevcut bir fert olması ve diğer insan teklerinden ayırt edilmesi bir fail sebeple ve onun var etmesiyle gerçekleşir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Hayâlî hükmün doğruluk niteliğine sahip olduğunu ifade eder. Ancak o, doğruluğun bir şeyin nasıl ise öylece var olduğunu bildirmek anlamına geldiğini söyleyerek öznenin bir şeyi haber vermesine odaklanır.³⁵ Özne, olgunun gerçekliğini bir hüküm cümlesinde ortaya koyabilir. Hayâlî'nin düşüncesine göre, haber verme ya da bildirimde bulunma konuşan kişinin bir sıfatıdır (şıfatu'l-mütekelim). Çünkü haber veren kişi haber vermenin kaynağı konumundadır. Dilsel açıdan haber verme, bir fail olarak konuşandan ortaya çıkmakta ve onun sıfatı olmaktadır. Bir şeyin nasıl ise öylece var olduğunu bildirmek doğruluk olarak adlandırılır.³⁶

Hayâlî'nin yorumcularından Kul Ahmed, uygunluğun ya da mutabakatın olgu açısından düşünülmesi gerektiği iddiasını Hayâlî'den başkasının ileri sürmediğini belirtir. Aslî anlamıyla doğruluk (sıdk) bir şeyin olduğu gibi olduğunu haber vermek/bildirmek anlamına gelir. Bu da dil aracılığıyla ortaya konur. Mutabakat, olgunun bir sıfatıdır, hakikat de hükmün bir sıfatıdır. Buna göre hükmün hakikat olmasının anlamı, olgunun hükümle uyumlu olmasına bağlıdır.³⁷ Kul Ahmed'e göre, Hayâlî, şeyin mevcut anlamına geldiğini kabul etmez. O, dilsel açıdan şeyin bilinmesini ve ondan haber verilmesini mümkün görür.³⁸

³⁴ Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 91.

³⁵ Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 90.

³⁶ Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 124.

³⁷ Kul Ahmed b. Muhammed b. Hıdır, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*, (Mecmû'atu'l-Havâşî'l-Behiyye 'alâ şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye II içinde), (Kutah: Mektebetü İslâmiyye, 1397/1977), 50.

³⁸ Kul Ahmed, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 50-51.

Açıkça görüldüğü gibi, Hayâlî hem İbn Sinacı hakikat düşüncesinin bir yorumunu sunmuş hem de Mâtürîdî kelam geleneği içinde felsefi hakikat düşüncesini ifade etmenin mümkün olduğunu göstermiştir. Hayâlî'nin şerhine haşiye yazan Siyâlkûtî ve Kul Ahmed gibi yorumcular, Teftâzânî ve Cürcânî'nin hakikat, dil ve anlam üzerine düşünceleri ile Hayâlî'nin düşünceleri arasındaki farklılığa işaret etmişler ve Hayâlî'nin hakikat anlayışının yeni olduğunu ve daha önce ileri sürülmediğini açıklamışlardır. Biz, yukarıda da görüldüğü gibi, Hayâlî'nin hakikat anlayışının İbn Sinacı bir perspektiften ifade edildiğini göstermeye çalıştık. Hakikat anlayışında olguya öncelik verilerek onun belirleyiciliği üzerinden hükmün ortaya konması gerekir. Bu sayede hükmün olguya uyumlu olması hakikati ortaya çıkarır. Olguyu ya da şeyi düşünmek, aynı zamanda mistik bir anlayışı ifade etmenin temelini oluşturmaktadır. Mâtürîdî kelam geleneğine mensup olan Hayâlî'nin hakikat anlayışı hem felsefi hakikat kavramını hem de varlığa dayalı mistik düşünme biçimini içermektedir.

Sonuç olarak, Hayâlî'nin yukarıdaki açıklamalarından ortaya çıkmaktadır ki, hakikatin özünün ne olduğu sorusu, felsefi olarak düşünülmüştür. Bu düşünce, insanın bütün etkinliğini yani fıkhi hüküm verme, teolojik açıklama yapma ve dini metinleri yorumlama biçimlerini etkilemektedir. Osmanlı döneminde alimler arasında yaygın olarak benimsenen Teftâzânî ve Cürcânî'nin hakikat düşüncesine karşı, Hayâlî, hakikat kavramının anlaşılmasına bir yenilik getirmiştir. Bu yeniliğin gerisinde İbn Sina'nın hakikatin özüne dair kendine özgü düşüncesinin bulunduğu işaret ettik. Bu perspektiften Hayâlî, hakikatin, olgunun ya da şeyin olduğu gibi olduğunu bildirmekten ibaret olduğunu ortaya koymuştur. Bu bildirimde, olgu ya da şey bir fail olarak kendisini insanın dilinde ortaya koyar. Olgunun ya da şeyin olduğu gibi olduğunu keşfetmekle olgu ya da şey bilinir hale gelmektedir. Bu bilginin dilde bir hüküm olarak ifade edilmesi, olguya uyumludur.

Hayâlî'ye göre hakikat sorununu düşünme biçimi, "Varlık"ı düşünme biçimiyle iç içe geçmiştir. Özellikle mahiyetlerin yaratılmış olmadığı düşüncesi filozoflar tarafından benimsenmiş bir düşüncedir. Bu bakış açısını Hayâlî, Teftâzânî'nin şerhi üzerine yazdığı haşiye yoluyla kelamın içine dahil etmiştir. Ona göre ehl-i sünnet kelamının şekillenmesi ve kelamî sorunların ve konuların bu bakış açısı üzerinden dile getirilmesi

arzulanmıştır. Dolayısıyla Hayâlî bize bir “düşünme yolu” sunmuş ve bizi “varlık”la ilişkili hale getirmiştir.

Nasîruddin et-Tusî'nin düşüncesine göre hakikat sorunu aynı zamanda var olan şeylerin ya da yaratılmış şeylerin doğasını keşfetme ve anlamayla ilgili bir meseledir. İbn Sina ve Tûsî'nin açıklamaları üzerinden Hayâlî, kelamda geleneksel olarak kabul edildiği şekliyle hakikatin, hükmün olguyla uyuşması olduğu düşüncesine eleştiri yöneltmiş ve ondan uzaklaşmıştır. Bir hükümde tasavvur ve tasdik bulunur. Tasavvura dayalı bir önerme ile tasavvur edilen şey arasında bir mutabakatın olduğu kabul edilir. Ancak bu mutabakatın nasıl mümkün olduğunu sorduğumuzda, bu sorunun cevabı, yukarıda geçtiği gibi, “malûm”un önceliğine bağlı olarak açıklanır.

Bir şey hakkında bildirimde bulunurken, şeyin kendisini bir fail olarak aldığımızda, şey ile ifade ya da bildirim arasında bir ilişki kurulur. İnsan, etrafındaki şeylerle ve olgularla nasıl iseler öylece ilgilenir ve kendisini de onlar arasında bir var olan olarak algılar. Bir şeyin olduğu gibi olduğunu keşfetmekle onun üzerindeki örtü kalkar ve şey, açık ve görünür olur. Tûsî de bu anlamda keşf ve inkişaf terimlerini kullanır. Dolayısıyla onun açıklamaları ile Hayâlî'nin açıklamaları arasında büyük bir benzerlik olduğu açıkça görülür.

Bir fail olarak şey, düşünürün tasavvurunda kendisini ifşa eder. Dolayısıyla varlık ile düşünce arasındaki ayrım ortadan kalkar. Düşünürün tasavvuru olmadan da şey ne ise o olarak ortaya çıkmaz. Hakikatin ortaya çıkmasıyla düşünürün nefsi sükûna erer. Hayâlî, olgunun etkinliği ile hükmün edilginliğini birlikte düşünür ve ikisi arasında bir ayırım yapmaz. Aksine bu ikisinin birbirine ait olduğunu düşünür. Dolayısıyla bu ilişkide şeyler insanı belirler.

Bir kimse, bir şeyi ne ise o olarak bildirdiğinde konuşan bir kimse olur. Bildirmek konuşan kişinin bir sıfatıdır. Yani bildirme sıfatı bir kişide bulunduğu anda o kişi konuşan bir kişi olmaktadır. Aksine söz konusu bildirimi var eden, kişi değildir. Ama şeyin ya da olgunun hakikaten olduğu şey olabilmesi için insan da büyük bir çaba göstermek zorundadır. Şey, düşünen insanda mevcut olduğunda ne ise o olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla şeyin var olması için düşünen insana ihtiyaç bulunmaktadır.

Kaynakça

Brock, Werner. "Hakikatin Özü Üzerine". çev. Ahmet Aydoğın. *Heidegger*. 205-234. İstanbul: Say Yayınları, 2008

Teftâzânî. *Şerhu'l-'Akā'idî'n-Nesefiyye (el-Mecmu'atü'n-Nesefiyye 'alâ Şerhi'l-'Akā'idî'n-Nesefiyye: Ramazân Efendî, el-Kestelî ve'l-Hayâlî içinde)*. hz. Mer'î Hasan er-Reşîd. Mardin: Nursabah Yayıncılık, 2012.

Gray, J. Glenn. "Heidegger'in "Varlık"ı". çev. Ahmet Aydoğın. *Heidegger*. 151-160. İstanbul: Say Yayınları, 2008

Hayâlî. Şemseddin Ahmed b. Mûsâ. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akā'idî'n-Nesefiyye (el-Mecmu'atü'n-Nesefiyye 'alâ Şerhi'l-'Akā'idî'n-Nesefiyye: Ramazân Efendî, el-Kestelî ve'l-Hayâlî içinde)*. haz. Mer'î Hasan er-Reşîd. Mardin: Nursabah Yayıncılık, 2012.

Hofstadter, Albert. "Varlığın Hakikati". çev. Ahmet Aydoğın. *Heidegger*. 183-203. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

İbn Sina. *Kitabu's-Şifâ Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Kul Ahmed b. Muhammed b. Hıdır. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'Akā'idî'n-Nesefiyye (Mecmû'atu'l-Havâşi'l-Behiyye 'alâ şerhi'l-'Akā'idî'n-Nesefiyye II içinde)*. Kutah: Mektebetu İslâmiyye, 1397/1977.

Nasîruddîn Tûsî. "Ecvibetü Mesâile Ali b. Süleymân el-Bahrânî: şerhu Mes'eleti'l-İlm". *Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasîriyye*. haz. Abdullah Nûrânî. 71-108. Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2005.

Nasîruddîn Tûsî. "Ecvibetü Nasîru'd-Dînet-Tûsî an Mesâili Sadru'd-Dîn el-Konevî". *Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasîriyye*. hz. Abdullah Nûrânî. 221-239. Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2005.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'Akā'idî'n-Nesefiyye (Mecmû'atu'l-Havâşi'l-Behiyye 'alâ şerhi'l-'Akā'idî'n-Nesefiyye I içinde)*. Kutah: Mektebetu İslâmiyye, 1397/1977.

BAĞLAYICILIK VE MEŞRUIYET AÇISINDAN İRŞÂDÎ VAKIFLAR: DEDE CÖNGÎ'NİN BEYTÜLMÂLE AİT MAL- LARIN VAKFEDİLMESİNİ TEMELLENDİRMESİ

Burak ERGİN¹

Giriş

İrşâdî vakıf, rakabesi (çıplak mülkiyeti) beytûlmâle ait olan bir mülkün gelirlerinin yahut tasarruf hakkının devlet başkanının izniyle kamu yararına tahsis edilmesidir. Bu tür vakıflara gayr-ı sahih vakıf da denir. Zira vâkıfın vakfettiği mala sahip olması gerekir. Hâlbuki sultan kamuya ait olan mallara sahip değildir. Nureddin Mahmud Zengî'nin (ö. 569/1174) devlete ait belli mülkleri fakirlere, talebelere ve müderrislere vakfetmesiyle başlayan irşâdî vakıf uygulaması zamanla gelişmiş ve Osmanlı döneminde bu tür vakıflarda büyük artış yaşanmıştır. Uygulamaya paralel bir biçimde bunun hukukî boyutu ulema arasında tartışılmış ve konuya ilişkin fetvalar verilmiştir. Bu fetvalarda irşâdî vakıflar sultanın kamu maslahatına binaen yaptığı tasarrufların geçerli olmasıyla temellendirilmiştir. Zira beytûlmâl insanların faydalanması amacıyla kurulmuştur. Diğer taraftan imam, müezzin, müderris, fakirler gibi farklı zümrelere yapılan vakıf, beytûlmâlin harcama kalemleri arasındadır. Bu tür kişilere beytûlmâlden belli bir oranın verilmesi gereklidir. Dolayısıyla kamunun yararı için kurulan irşâdî vakıflar meşru ve bağlayıcıdır. Ayrıca kurulan bu tür vakıflar sonradan gelecek idarecilerin beytûlmâle ait harcama kalemlerini meşru olmayan yerlerde kullanmasını engeller.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, burakergin068@gmail.com

16. yüzyıl Osmanlı ulemasından Dede Cöngî (ö. 975/1567) *Risâle fi emvâli beyti'l-mâl ve aksâmihâ ve ahkâmihâ ve masârifihâ* adlı risalesinin bir bölümünde irsâdî vakıf konusunu incelemiş ve bu tür vakıfların meşruiyetini geçmiş dönemdeki ulemanın görüşlerine ve medreselerdeki uygulamalarına atıfla temellendirmiştir. Ayrıca Hanefî mezhebinde bazı fakihler tarafından benimsenen mülkiyet tanımından hareketle irsâdî vakfa mülkiyetle ilgili getirilen eleştirileri cevaplamıştır. Aynı şekilde Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) zamanın sultanlarının zalim olduğu dolayısıyla onlarla herhangi bir muamelenin helal olmayacağı şeklindeki görüşünün irsâdî vakıflara engel teşkil etmediğini belirtmiş ve eleştirmiştir.²

Klasik fıkıh edebiyatında irsâdî vakıfla ilgili pek çok fetvanın bulunmasının yanı sıra, bu konu risaleler ve doktrine ait eserlerde incelenmiştir. Ancak modern çalışmalarda irsâdî vakıf konusu yeterince ele alınmamıştır. Konuyla ilgili Ahmet Akgündüz vakıfla ilgili çalışmasında irsâdî vakıflara yer vermiş,³ Muhammed Abdullah Yeter ve Ahmet Ekşi ise Hamevî'nin (ö. 1098/1687) irsâdî vakfın tarihi gelişimi ve meşruiyeti hakkında kaleme almış olduğu kısa risalesini tahkik ederek yayımlamıştır.⁴ Ayrıca Kenneth M. Cuno irsâdî vakıfların hukukî boyutunu bir makalede incelemiştir.⁵ Ancak çalışmasında Dede Cöngî'nin konuya dair değerlendirmesine yer vermemiştir. Dolayısıyla sunacağımız tebliğle Osmanlı ilmiyesi içerisinde yetişen Dede Cöngî'nin irsâdî vakıflarla ilgili görüşünün değerlendirmesini yaparak alanda bir boşluğu doldurmayı hedefliyoruz.

² Dede Cöngî, *Risâle fi emvâli beyti'l-mâl ve aksâmihâ ve ahkâmihâ ve masârifihâ* (İstanbul: Süleymaniye, Esad Efendi, 3560), 19a.19b.

³ Ahmed Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996), 523-558.

⁴ Ahmed b. Muhammed el-Hamevî el-Hanefî, *el-Esiletü'l-Hanefiyyeti bi'l-evcibeti'l-Hameviyyeti*, "Hamevî'nin "el-Es'iletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye" Adlı Risâlesinin Tenkitli Neşri ve İrsâdî Vakıflara Dair Bir Değerlendirme", thk. Muhammed Abdullah Yeter - Ahmet Ekşi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 27-53.

⁵ Kenneth M. Cuno, "Ideology and Juridical Discourse in Ottoman Egypt: The Uses of the Concept of İrsâd", *Islamic Law and Society* 6/2 (1999), 136-163.

İrsâdî Vakıfların Ortaya Çıkışı ve Tarihi Gelişimi

Nureddin Zengî kamuya ait bazı malları âlimlere, öğrencilere, sûfilere, fakirlere ve zayıflara vakfetmek isteyince bu durumu Şâfiî fakihlerden İbn Ebû Asrûn'a (ö. 585/1189) sormuştur. İbn Ebû Asrûn, beytûlmâlin gelirlerinden mezkûr kişilerin hakları olduğunu belirterek bu tür vakıfları maslahata uygun görmüş ve bunların meşru olduğuna dair fetva vermiştir. Onun bu fetvasına, dönemindeki Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine mensup bazı âlimler de muvafakat etmiştir. Sonraki süreçte Nureddin Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 589/1193) Mısır ve Şam'da beytûlmâle ait olan birçok araziye bu şekilde vakfetmiştir. Daha sonraki yüzyıllarda Memlûk idarecileri bu uygulamayı devam ettirmiştir.⁶

Memlûk sultanı el-Melikü'z-Zâhir Seyfüddîn Berkuk (ö. 801/1399) 784/1382 yılında irsâdî vakıfların hazineden hıleye alındığını ifade ederek bu vakıfların tamamını iptal etmek istemiştir. Bu olay üzerine Hanefî âlim Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384), Şâfiî fakih Sirâcüddîn el-Bulkînî (ö. 805/1403) ve Veliyyüddîn İbnü'l-İrâkî'nin (ö. 826/1423) de içinde bulunduğu bir heyet toplanmış ve bu tür vakıfların hukukî durumunu ele almışlardır. Toplantının sonucunda bu vakıfların iptal edilemeyeceği; zira beytûlmâlin beşte birlik hissesinde ulemanın, talebelerin ve fakirlerin hakkının bulunduğu ifade edilmiştir.⁷

Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) Memlûk topraklarına hâkim olduğunda önemli bir devlet adamı ve Osmanlı'nın Mısır'daki ilk beylerbeyi olan Hayır Bey (ö. 928/1522), hazine gelirlerinin az olduğunu ifade ederek irsâdî vakıflara ait mülklerin tekrar beytûlmâle aktarılması gerektiğini belirtmiş; ancak Yavuz bunu kabul etmeyerek hayır cihetine yapılan bu tür vakıfların devam ettirilmesini emretmiştir.⁸ Daha sonraki süreçte

⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî eş-Şâfiî, *en-Naklû'l-mestûr fî cevâzi kabzi'l-ma'lûmi min ğayri huzur*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 678), 236a.

⁷ Necmeddin el-Gaytî, *et-Teyidâtü'l-aliyye li'l-evkâfi'l-Mısıryye*, thk. Ömer Abdu Abbas el-Cümeylî, *Mecelletü Beytû'l-Meşvere* 7 (2017), 180-181.

⁸ Ahmed b. Muhammed el-Hamevî el-Hanefî, *Risâle fîmâ Ruttebe ve Urside bi-Evâmiri'l-Vüzerâi'l-Mısıryyîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pervez Paşa, 624), 114b.-115a.

beytûlmâlin gelirleri azaldığı için devlet ricali, Kanunî Sultan Süleyman'a (ö. 974/1566) irsâdî vakıfların iptali için başvurmuştur. Bu bağlamda Zeynüddin İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Şâfiî fakih Necmeddin el-Gaytî⁹ risalelerinde mezkûr vakıfların bağlayıcı olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰ Buna karşın şeyhülislam Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) bu vakıfların bağlayıcı olmadığını dolayısıyla daha sonraki bir sultanın bu tür vakıfların gelirlerini farklı yerlere sarf edebileceğine dair fetva vermiştir.¹¹

Kahire'deki tartışmaların benzeri merkez toprakları olan Rumeli ve Anadolu'da da yaşanmıştır. Nitekim âlim-bürokrat bir müftü olan Zebbî Ali Efendi (ö. 932/1526) Ebussuûd gibi irsâdî vakıfları bağlayıcı görmemektedir. Çünkü sultan hakikatte vakfettiği malın sahibi değildir. Vakfın bağlayıcılığı ise maliki tarafından vakfedilmesiyle gerçekleşir.¹² Buna mukabil Kara Kemal¹³ (ö.920/1514) küçük bir risaleyle irsâdî vakıf-

⁹ Necmeddin el-Gaytî'nin vefatıyla ilgili tarihçiler arasında tartışma vardır. Onun h. 981, 982, 983 ve 984 tarihinde vefat ettiğine dair farklı rivâyetler vardır. Bkz. Risale'nin ön sözü: Necmeddin el-Gaytî, *et-Teyidâtü'l-aliyye*, 155.

¹⁰ Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye*, thk. Muhammed Ahmed es-Serrâc, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 1998-1999), 130-132; Necmeddin el-Gaytî, *et-Teyidâtü'l-aliyye*, 171-172.

¹¹ Ahmet Akgündüz, *Şeyh'ül-İslâm Ebüssu'ud Efendi fetvaları = Fetava-yı Ebüssuud Efendi* (İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018), 314; Abdurrahman Atçıl - Christopher Markiewicz, "Sharî'a and Governance in Ottoman Egypt: The Waqf Controversy in the Mid-Sixteenth Century", *International Journal of Middle East Studies* (2024), 17-19.

¹² Veli b. Yusuf Yegân el-İskilibî, *Mecmûatü'l-Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi İsmihan Sultan, 223), 108b.

¹³ Kemaleddin b. İsmail el-Karâmânî, Kara Kemal diye meşhur olmuştur. Kelam âlimi Hayâlî'den (ö. 875/1470 [?]) ve Molla Hüsrev'den (ö. 885/1480) ders almıştır. Medine civarındaki iki medreseden birinde müderrislik yapmıştır. Müderrislik yaptığı sırada Edirne kadısı Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516) ile arasında bir ihtilaf çıkmıştır. Abdurrahman kazasker olunca onu görevinden azlederek emekli etmiştir. Kara Kemal bu durumdan memnun olmuş ve inzivaya çekilerek vefat edinceye kadar ilimle meşgul olmuştur. Onun *Keşşâf* ve *Beyzâvî tefsiri* üzerine yazmış olduğu haşiyesi vardır. Ayrıca hocası Hayâlî'nin *Şerhu'l-Akâid Haşiyesi* üzerine bir haşiyesi vardır. Aynı şekilde *Şerhu'l-Vikâye* üzerine de bir haşiyesi mevcuttur. bkz. Ahmed b.

ların meşru ve bağlayıcı olduğunu savunmuştur.¹⁴ İşte Dede Cöngî bu tartışmaların olduğu bir ortamda risalesinin bir kısmında irsâdî vakıfların meşruyeti konusunu incelemiştir. Onun risalesinde bağlama dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Onun risalesindeki irsâdî vakıflarla ilgili bölüm, Kahire’de cereyan eden tartışmalarla alakalı olabileceği gibi Rumeli ve Anadolu topraklarındaki söz konusu vakıfların hukukî durumu hakkında da olabilir.

Dede Cöngî’nin İrsâdî Vakıf Hakkındaki Görüşü

Osmanlı ilmiyesinde eğitim alan, müderrislik ve müftülük görevi yapan Dede Cöngî, beytûlmâle ait gelirlerin nasıl tasarruf edileceğiyle ilgili bir risale kaleme almıştır. Risalesini Kanuni’nin idam edilen oğlu Mustafa Çelebi’ye (ö. 960/1553) ithaf etmiştir. Dolayısıyla risale onun vefatından önceki bir dönemde telif edilmiş olmalıdır.¹⁵

Dede Cöngî beytûlmâle ait arazilerin vakfedilebileceği kanaatindedir. O, bu görüşünü çeşitli argümanlarla temellendirir. Onun kullandığı argümanlardan biri mülkiyetle ilgilidir. Dede Cöngî mülkiyeti kendi görüşü çerçevesinde tanımlar. Zira Osmanlı ilmiyesi arasında irsâdî vakıflarla ilgili tartışılan önemli meselelerden biri mülkiyettir. Sultan kendisine ait olmayan bir malı vakfettiği için bu tür vakıfların bağlayıcılığı tartışmalıdır.

Dede Cöngî’ye göre bir malın vakfedilebilmesi o mala sahip olmaya bağlıdır. Mülkiyet ise “hususisi bir vasıfla bir mahalde tasarrufa kadir

Halil Ebû’l-Hayr İsmüddîn et-Taşköprizâde, eş-Şekâ’iku’n-nu’mâniyye fî ‘ulemâ’i’d-Devleti’l-‘Osmâniyye (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arâbî, ts.), 201-202; Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, Ketâ’ibü a’lâmi’l-ahyâr min fukahâi mezhebi’n-Numâni’l-muhtâr, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2017), 4/410.

¹⁴ Kemaleddin İsmail b. Bâlî el-Karamânî Kara Kemal, Risâle fî Beyânî Evkâfi’s-Selâtîn ve’l-Ümerâ’ ve fî Beyânî Ahvâlî’s-Şî’ati’l-Mütegalibe fî Zamâninâ (İstanbul: Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, 9821), 1b-3a.

¹⁵ Dede Cöngî, Risâle fî emvâli beyti’l-mâl ve aksâmihâ ve ahkâmihâ ve masârifihâ “Dede Halîfe’nin Risâle fî emvâli beyti’l-mâl ve aksâmihâ ve ahkâmihâ ve masârifihâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, thk. Abdulkadir Uygur, İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi 1 (2022), 295-296, 316.

olmaktır.”¹⁶ Tanımda vurgulanan husus kişinin bir yerde tasarrufa gücünün yetebilmesidir. Bu tanıma göre sultanın yapmış olduğu vakıf geçerli olmalıdır. Çünkü sultanın beytûlmâle ait olan mallar üzerinde tasarrufa gücü yetmektedir.

Dede Cöngî'nin ikinci argümanı geçmiş dönemdeki kurulan vakıflar ve bu vakıflarda vazife alan ulemanın uygulamalarıdır. Nitekim meşâyih'ten olan birçok fakih ve âlim, vali ve sultanların beytûlmâlden yapmış oldukları vakıflarda görev almışlardır. Dede Cöngî emirler tarafından bina edilen medreselerin bir listesini verir:

1. Emir Kutluğ Timur'un inşa ettirdiği Havârzem medresesi.
 2. Emir Mesud Beyin (ö. 688/1289) inşa ettiği Buhara medresesi.
 3. Emir Ziyâeddin inşa ettiği Semerkand medresesi. Bu medresenin içerisinde Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) ve Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr el-Kerderî'nin (ö. 642/1244) evi bulunmaktadır.
 4. Kert hanedanının sultanlarından olan Gıyâseddin b. Şemseddin'in (706-729/1307-1329) inşa ettiği Herât medresesi.
 5. Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) inşa ettirdiği Nîşâbur medresesi. İlk nizamiye medresesi olarak kabul edilen bu eğitim kurumunu Nizâmülmülk'ün İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) adına yaptırdığı ve Cüveynî'nin burada yirmi yıldan fazla ders verdiği rivayet edilir.¹⁷
- Aynı şekilde Bağdat, Mısır, Şiraz, Tebriz gibi büyük şehirlerdeki birçok medrese idarecilerin mallarından yapılmıştır. Bu vakıflarda Cüveynî gibi pek çok önemli âlim ders vermiştir. Bu durum ise onların bu tür vakıfları meşru gördüklerine delalet eder. Şayet bu fakihler bu tür vakıfları gayri meşru olarak görselerdi bu yerlerde ikamet edip ders vermezlerdi.¹⁸

¹⁶ Dede Cöngî, *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl* (Esad Efendi, 3560), 19a.

¹⁷ Abdülkerim Özyayın, “Nizâmiye Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 33/190.

¹⁸ Dede Cöngî, *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl* (Esad Efendi, 3560), 19a.-19b.

Dede Cöngî sultan ve valiler tarafından yapılan bu medreseleri irsâdî vakıfları temellendirmek için kullanmakla birlikte bunların beytûlmâl-den mi yoksa onların şahsi mülklerinden mi yapıldığına dair herhangi bir bilgi vermez. Hâlbuki sultanın kendi malından yapmış olduğu vakıf diğer vakıflar gibi meşrudur. Burada asıl tartışılan kamuya ait malların vakfedilmesidir. Dede Cöngî'nin vermiş olduğu örneklerde bu vakıfların sultanın ya da valinin kendi malından yapma ihtimali vardır.

Dede Cöngî irsâdî vakfın meşruyetini temellendirdikten sonra bu tür vakıflara yapılan bir itiraza cevap verir. Şemseddin Kirmânî'nin (ö. 786/1384) Buhârî üzerine yazdığı şerhini referans vermek suretiyle Gazzâlî'nin kendi zamanındaki sultanların mallarıyla ilgili değerlendirmesini aktarır. Gazzâlî yaşadığı çağdaki sultanların zalim olduğunu ve onların almış olduğu pek çok şeyin haramdan hali olmadığını belirtmiştir. Gazzâlî'ye göre zamanındaki bu sultanlarla ve onların işiyle ilgili olan hususlarda ticari bir muamelede bulunmak helal değildir. Ayrıca sultanların haksız yere inşa ettirdiği çarşılar da muameleden kaçınmak gerekir. Aynı şekilde sahibinin bilinmediği ve sultanlar tarafından yaptırılan medrese ve ribâtlardan uzak durulmalıdır. Zira takva zorluk olmadığı müddetçe şüpheli şeylerden kaçınmayı gerektirir.¹⁹

Gazzâlî'nin bu ifadeleri, sultanlar tarafından yapılan medrese, han-kah, ribât gibi bina ve kurumların gayri meşru olduğunu göstermektedir. Dede Cöngî, Gazzâlî'nin bu ifadelerini kabul etmez. Dede Cöngî'ye göre bu konudaki ölçü şeriattır. O, bu konuda Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) ifadelerini referans olarak verir. Sühreverdî şeriatın zemmetmediği şeylerin helal olduğunu ifade eder. Ayrıca Süh-

¹⁹ Gazzâlî *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*'de sultanların mallarıyla ilgili uzun bir değerlendirme yapar. Şemseddin Kirmânî ise bu değerlendirmenin hulasasını yapmak suretiyle Gazzâlî'nin görüşünü birkaç cümleyle aktarır. İlgili pasajlar için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/139; Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Said Şemseddin el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 1/205-206; Dede Cöngî, *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl* (Esad Efendi, 3560), 19b.

reverdi'ye Horasan'da valilerin mallarından yapılan ribâtlarda oturma-
nın hükmü sorulmuş ve buna olumlu cevap vermiştir.²⁰

Sonuç

Beytülmale ait malların sultan tarafından belirli hayır cihetlerine vakfedilmesi anlamına gelen irsâdî vakıf, hukukî açıdan tartışılmıştır. Bu tür vakıflar; imam, müezzin, fakih ve fakirler gibi çeşitli grupların hazine gelirlerinden hak sahibi olmasıyla temellendirilmiş dolayısıyla bunun bağlayıcı olduğu ve daha sonra gelen bir sultan tarafından nakzedilemeyeceği ifade edilmiştir. Buna karşın vakfın ancak kişinin sahip olduğu mallarla kurulabileceği, devlet başkanının ise beytülmale ait mallara sahip olmadığı ifade edilerek söz konusu vakıfların bağlayıcı olmadığını dile getiren âlimler de vardır. İrsâdî vakıflarla ilgili bu tartışmaya paralel bir biçimde, bir kısım suiistimaller ve hazine gelirlerinin azalması nedeniyle bazı devlet adamları bu tür vakıfları iptal etmek istemiştir.

Mısır'da kurulan pek çok irsâdî vakfın yanında Anadolu ve Rumeli topraklarında da mevcut olan bu tür vakıflar, 16. yüzyıl Osmanlı uleması arasında tartışılmıştır. Zenbilli Ali Efendi ve Ebussuûd sultanın kamu malı üzerinde mülkiyet hakkı bulunmamasından dolayı bu tür vakıfların bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir. Buna karşın Arap ulemasından olan İbn Nüceym ve Gaytî söz konusu vakıfların bağlayıcı olduğunu belirtmişlerdir. Dede Cöngî kaleme aldığı risalesinin bir bölümünde mezkûr tartışmalara dâhil olarak irsâdî vakıfların sahih olduğunu dile getirmiş ve konuya dair iki delil sunmuştur. Birinci delil mülkiyet kavramıyla ilgilidir. Zira Dede Cöngî'ye göre mülkiyet kişinin bir yerde tasarrufa gücünün yetmesidir. Bu anlamda sultan beytûlmâle ait mülklerde tasarrufta bulunabilir. İkinci delil ise geçmiş dönemdeki fakihlerin ve idarecilerin uygulamalarıdır.

İrsâdî vakıflarla ilgili risale ve fetvaların olduğu görülmektedir. Matbu ve yazma halinde olan bu metinler söz konusu vakıflar hakkında tarihî ve fikhî görüşler sunmakta ve uygulamaya dair ipuçları vermekte-

²⁰ Dede Cöngî, *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl* (Esad Efendi, 3560), 19b.

dir. Ayrıca siyasilerin bu vakıflarla alakalı yapmaya çalıştıkları tasarruflara ilişkin önemli bilgiler içermektedir. Dolayısıyla bu metinlerin çalışılması irsâdî vakıflar konusunun aydınlatılması açısından mühim katkıları sunacaktır.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmed. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996.

Akgündüz, Ahmet. *Şeyhü'l-İslam Ebüssu'ud Efendi fetvaları = Fetava-yı Ebüssuud Efendi*. İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.

Atçıl, Abdurrahman - Christopher Markiewicz. "Shari'a and Governance in Ottoman Egypt: The Waqf Controversy in the Mid-Sixteenth Century". *International Journal of Middle East Studies* (2024), 1-20. doi:10.1017/S0020743824000278

Cuno, Kenneth M. "Ideology and Juridical Discourse in Ottoman Egypt: The Uses of the Concept of İrsâd". *Islamic Law and Society*. 6/2 (1999), 136-163.

Dede Cöngî, *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aksâmiyhâ ve ahkâmiyhâ ve masâri-fihâ*. "Dede Halîfe'nin Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aqsâmiyhâ ve âhkâmiyhâ ve masârifihâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". thk. Abdulkadir Uygur. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*. 5/1 (Haziran, 2022), 281-375. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6768573>

Dede Cöngî. *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aksâmiyhâ ve ahkâmiyhâ ve masâri-fihâ*. İstanbul: Süleymaniye, Esad Efendi, 3560, 1a.19b.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *el-Esiletü'l-Hanefiyyeti bi'l-evcibeti'l-Hameviyyeti*. "Hamevî'nin "el-Es'iletü'l-Hanefiyye bi'l-evcibeti'l-Hameviyye" Adlı Risâlesinin Tenkitli Neşri ve İrsâdî Vakıflara Dair Bir Değerlendirme". thk. Muhammed Abdullah Yeter - Ahmet Ekşi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran, 2024), 27-53. <https://doi.org/10.59777/ihad.1394742>

Gaytî, Necmeddin. *et-Teyidâtü'l-aliyye li'l-evkâfi'l-Mısıriyye*. thk. Ömer Abdu Abbas el-Cümeylî. *Mecelletü Beytü'l-Meşvere* 7 (2017), 141-197.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *Risâle fîmâ Rutibe ve Urside bi-Evâmiri'l-Vüzerâi'l-Mısıriyyîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pervez Paşa, 624, 1a.-225b.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî. *er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye*. thk. Muhammed Ahmed es-Serrâc, Ali Cum'a Muhammed. Kahirre: Dâru's-Selâm, 1998-1999.

Kara Kemal, Kemaleddin İsmail b. Bâlî el-Karamânî. *Risâle fî Beyânî Evkâfi's-Selâtîn ve'l-Ümerâ' ve fî Beyânî Ahvâli's-Şi'ati'l-Mütegalibe fî Zamâninâ*. İstanbul: Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, 9821, 1b-3a.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts..

Kirmânî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Said Şemseddin. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Numânî'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.

Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/190. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr eş-Şâfiî. *Naklû'l-mestûr fî cevâzi kabzi'l-ma'lûmi min ğayri huzur*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 678, 234a-237a.

Taşköprizâde, Ahmed b. Halil Ebû'l-Hayr Isâmüddîn. eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arâbî, ts.

Veli Yegân, b. Yusuf el-İskilibî. *Mecmûatü'l-Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi İsmihan Sultan, 223, 1a.-323b.

İ'TİKÂDEN HANEFÎ MÂTÜRÎDİLİĞİN DAHA GÖRÜNÜR OLDUĞU OSMANLI'DA EŞ'ARÎ-MÂTÜRÎDÎ GÖRÜŞLERİN MEZCEDİLMESİ: ŞEYHÎ ÖRNEĞİ

Fatih GÜNGÖR¹

Giriş

Tarihte güçlü ve uzun ömürlü devletlerin başarısının; çoğunlukla kendi siyasî, askerî, hukukî, içtimaî ve kültürel dinamiklerinin uyumuyla doğrudan bağlantılı olduğu bilinmektedir. Zira bu alanlardaki farklılıkların ihtilafa dönüşmesi, toplumsal fırkalaşmalara ve devletin yapısındaki iç ahengin bozulmasına neden olarak o devletin zayıflayıp yıkılmasına sebebiyet verdiği görülmüştür. Devletlerin kurumsal dinamik yapısını anlama ise buralarda yankısını bulan ve onları şekillendiren itikâdî fikrî zihniyeti anlamakla mümkün olsa gerektir.

Güçlü ve uzun ömürlü devletlerden birisi de 13. yüzyılda Selçuklular'ın dağılmasıyla bir uç beyliği olarak ortaya çıkan Osmanlı Devleti'dir. Anadolu'daki çeşitli itikadî ve fikrî geleneklerin doğal olarak tevârüs ettiği bu devlette Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat yolu birleştirici bir rol üstlenmiştir. "Fırka-i nâciye" (kurtuluşa eren zümre), "sevâd-ı a'zam" (büyük çoğunluk) ve "sıfâtiyye" (ilâhî sıfatları benimseyenler) gibi tabirlerle de anılan bu itikâdî düşünce; kuruluşundan itibaren Osmanlı'nın farklı devlet müesseselerinde yankısını bulmuş, eğitim kurumlarında okutulmuş ve halk nezdinde kabul görüp benimsenmiştir. Bu da bir yandan ülke içerisinde fikir zenginliğinin korunmasına öte yandan ise iç

¹ Dr., Öğretmen, fthgungorr@gmail.com

kargaşa ve bölünmenin önüne geçilmesine katkı sunmuştur. Zira İslam tarihinin ilk asırlarından itibaren oluşmaya başlayan fırkalaşmalar nedeniyle Müslümanlar arasındaki ayrılıklar kimi zaman sadece fikrî boyutta kalmamış çatışmaya da dönüşmüştür.

1. Ehl-i Sünnet Mezhepleri Arasındaki İç Gerilimler ve Uzlaşma Ara-yışları

Ehl-i sünnet üst şemsiyesi altında bir araya gelmeden önce müstakil birer yorum olan Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri; Şafiî-Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî çizgide yer yer karşı karşıya gelmiş ve birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Zira din alanında ortaya çıkan farklılaşmalar olarak görülen mezheplerin kendi fikrî çerçevelerinin şekillenmesinde, içinde bulundukları sosyo-kültürel ortamın yanı sıra müntesiplerinin zihniyet yapılarının da önemli bir rolü olmuştur. Bu bağlamda her iki ekolün ortaya çıktığı ve yayıldığı coğrafyalardaki insan unsuru, siyasî ve sosyo-kültürel şartlar, bu mezhepler arasında çeşitli seviyelerde gerilimlerin yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Kendileri sıkı birer Hanefî olan Selçuklu sultanlarının, bu görüşün gelişip yayılmasına ciddî katkı sundukları fakat Şafiî düşünce çizgisiyle yer yer üst perdeden gerilimler yaşanmasına engel olamadıkları/olmadıkları görülür. Selçuklu sultanı Alparslan'ın (ö. 465/1072) dirayetli veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) Şafiî mezhebine mensup olmasına rağmen mezhep taassubundan beri durarak İslam'ı bütün devletin siyasî bir hedefine dönüştürme vizyonu, Selçuklu devletini istikrarlı hale getirmenin önemli bir adımını atmıştır. Bu amaca matuf olarak o, daha önce nüveleri bulunan çeşitli mezheplere veya alimlere yönelik medrese açma projesini çok daha planlı ve sistematik olarak devreye sokmuştur. Nizamiye medreseleri olarak bilinen ve etkileri günümüze kadar gelen bu müesseseler özellikle Şafiî-Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî gruplar arasında yumuşama ve bir uzlaşma kültürüne kapı aralamıştır.

Tarihî süreç içerisinde 11. yüzyılda başlayan bu olumlu durumu sekteye uğratacak gerek metin üzerinden gerekse fiilî bazı olumsuzluklar yaşanmışsa da 13. yüzyıla gelindiğinde Abbasiler tarafından tesis edilen Fütüvvet Teşkilâtının ve bu bağlamda kurulan Müstansırıyye Medrese-

sî'nin mezhepler arası ilişkilere olumlu katkısı büyük olmuştur. Burası, aynı çatı altında dört mezhep fıkhnın tedris edildiği bir medrese olmasının yanı sıra Kur'an, hadis ve tıp gibi farklı alanlarda da yüksek öğretim vermesiyle üniversite özelliği gösteren ilk müessese olarak kabul edilir.

Mezhepler arası ilişkiler ve uzlaşî kültürü açısından 14. yüzyıl ise ayrı bir öneme sahiptir. Bu asra gelindiğinde özellikle Şafî-Eş'arîler ile Hanefî-Mâtürîdîler arasında bir zıtlasmadan ziyade diyalog kültürünün/yönteminin ön planda tutulduğu görülür. "Ehl-i sünnet" şemsiyesi/üst başlığı altında birleşme gayretlerinin arttığı bu dönemde kaleme alınan eserlerde farklı mezhep mensuplarının birbirlerinin görüşlerine yer vermesi, karşı görüşteki isimlerin bazılarında bahsederken onların da Ehl-i Sünnet'ten olduklarına vurgu yapılması göze çarpmaktadır. Kimi Tahavî şârihlerinin (Gaznevî [ö. 773/1372] ve Konevî [ö. 771/1370] gibi) Eş'arîler'i açıktan hedef almak bir yana onlardan Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi simge isimlerin bazı görüşlerine de yer vermeleri ve bazıları hakkında "Ehl-i Sünnetten'dir" şeklindeki olumlu nitelermeleri bu kabildendir. Yine dönemin Şam ulemasından ve Hanefîlerin lideri konumundaki Ebû İshâk et-Tarsûsî (ö. 758/1357)² ile Şafîlerin lideri olan Ebü'l-Hasen es-Sübkî'nin (ö. 756/1355)³ aralarının oldukça iyi olması ve her ikisinin de mezhebî kimlikleri birbirine yaklaştırma noktasında önemli girişimlerde bulunmaları Ehl-i Sünnet'in kurumsallaşması veya Hanefî-Şafî, bir diğer ifadeyle Eş'arî-Mâtürî görüşlerin Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında buluşturulmasına büyük katkı sunmuştur. Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn es-Sübkî'nin hastalanmasıyla yerine Dimaşk'ta kadı olarak görevlendirilen ve kırk üç yaşlarında vefat eden oğlu Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370)⁴ *el-Ğaşîdetü'n-nûniyye*⁵ risalesi ise bu uzlaşî gayretlerine başlı başına bir örnek niteliğindedir.

² Ebû İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed et-Tarsûsî.

³ Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm es-Sübkî.

⁴ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî.

2. Osmanlı Eğitiminde Eş'arî Düşünce ve *Dürerü'l- 'Akā'id* Bağlamında Hanefî-Mâtürîdî Görünürlüğü

Asya'dan Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış iki büyük düşünce olan Şafiî-Eş'arî ile Hanefî-Mâtürîdî arasındaki ihtilafları ve düşmanlıkları giderip Ehl-i Sünnet üst kimliği altında buluşturma gayretleri 14. yüzyılda farklı bölgelerde meyvelerini vermiş ve bu anlayış Osmanlılar'da da korunup devam ettirilmeye çalışılmıştır. Hatta çeşitli itikadî ekollerle daima etkileşim içinde olan Osmanlı Devleti'nde bunun daha da ötesine geçilip Şia ve Mutezile gibi fırkalarla da itidalli bir ilişkinin sürdürülmesine gayret edilmiştir. Bu gerçeği; medrese programlarında, okutulan ders kitaplarında ve ilgili kitapların içeriğinde takip edilen üslupta görmek mümkündür.

2.1. Medreselerde Okutulan Bazı Akâid ve Kelâm Ders Kitapları

Osmanlı medreselerindeki ders programlarında sıkça rastladığımız ve devlet topraklarının hemen her yerinde okutulan eserlerin müelliflerine ve içeriğine yakından bakıldığında Ehl-i Sünnet üst başlığı altında Şafiî-Eş'arî, Hanefî-Mâtürîdî hatta Şîî ve Mu'tezilî⁶ fikirlerin genel olarak nasıl kavgaya ve düşmanlığa dönüştürülmeden yorumlanmaya gayret edildiği; bununla birlikte eğitim kurumlarında Eş'arî düşüncenin öğretiminin daha ağır bastığı görülecektir. Bu minvalde olmak üzere, Mâtürîdî çizgide bir âlim olan Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *'Akā'idü'n-Nesefî'si*; İmâmiyye Şîası'nın

⁵ Eser, Sübkî'nin *Tabakâtü's-Şafiiyeti'l-Kübrâ* adlı eserinin 3. Cildinde yer almakla birlikte müstakil yazma nüshaları da mevcuttur. Bk. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Cîze: Hicr li't-Tıbbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lân, 1992), 3/379-389. Bu eser Hızır Beyin 105 beyit olarak kaleme alıp Fâtih Sultan Mehmed'e sunduğu "*el-Kaşîdetü'n-nûniyye*" diye de adlandırılan *Cevâhirü'l-'akā'id* isimli eserinden farklı olup isim benzerliği taşımaktadır.

⁶ Mu'tezile âlimlerinden Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsiri, Hanefî-Mâtürîdî görüşün ağırlıkta olduğu bir tebaaya sahip Osmanlı medreselerinde okutulması, eleştiri ve uzlaşî kültürünün bu sistemde nasıl harmanlandığının en güzel örneklerindendir.

akaid konularına ilişkin düşüncelerini felsefî açıdan ele alan ilk eser konumundaki Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-kelâm/Tecrîdü'l-i'tikâd* adlı eserine bir Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *eş-Şerhu'l-kadîm* adıyla da bilinen *Teşyîdü'l-kavâ'id fî şerhi Tegrîdi'l-'akâ'id* adlı eseri ve buna Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazmış olduğu *Hâşiyetü't-Tegrîd* adlı hacimli hâşiyesi; yine Eş'arî kelâmcılarından Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *'Akâ'idü'l-'Ağudiyye*'si ve bunun Devvânî şerhi, Siyâlkûtî, Gelenbevî ve Edirnevî hâşiyeleri; aynı müellifin *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*'ı ve buna Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) yazmış olduğu şerh (*Şerhu'l-Mevâkıf*); Müfessir, Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakih olan Kādî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Ṭavâli 'u'l-envâr*'ı gibi bazı temel akaid ve kelâm eserleri, Eş'arî kelâm ekolünün Osmanlı ilim dünyasında baskınlığını göstermektedir. Buna karşın halkın itikâdî anlayışı, medreselerde ilmî bir çerçevede ele alınan Eş'arî kelâm kitaplarından ziyade daha çok Türkçe kaleme alınan Mâtürîdî görüşü ön plana çıkaran eserlere göre şekillenmiştir. Bunun en güzel örneklerinden birisi de "Şeyhî" lakabıyla bilinen ve 16-17. yüzyıl Osmanlı âlim, mutasavvıf, vâiz ve şâirlerinden olup Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolu şeyhlerinden Ebü'l-Hayr Mecdüddîn Abdülmecîd b. Muharrem es-Sivasî'ye (ö. 1049/1639)⁷ nispet edilen *Dürerü'l-'Akâ'id ve Ğureru Külli Sâikîn ve Kâidin* adlı eserdir.⁸

⁷ Tam adı Ebü'l-Hayr Mecdü'd-Dîn Abdülmecîd b. Muharrem b. Ebu'l-Berakât Muhammed ez-Zîlî es-Sivâsî el-Hanefî olan müellif, o gün Sivas vilayetine bağlı bir sancak olan Tokat'ın Zile kazasında 971'de (1563) dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini Halvetî meşâyihinden Abdülmecîd Şîrvânî'nin halifesi olan babasından, dinî ilimleri ise Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunun pîri amcası Şemseddin Sivâsî'den öğrenmiştir. Otuz yaşına kadar dinî ilimlerle meşgul olduktan sonra tasavvufa yönelip Şemseddin Sivâsî'ye intisap etmiştir. Şemseddin Sivâsî'nin ve ardından postnişin olan oğlu Pîr Mehmed Efendi ölünce diğer halifelerin daveti üzerine Abdülmecîd Sivâsî Zile'den Sivas'a gelip meşihat makamına oturmuştur. Şemsiliğin Sivas ve çevresinde yayılmasında etkili olan Abdülmecîd Sivâsî'nin, Sultan III. Mehmed'in (1595-1603) davetiyle İstanbul'a gitmesiyle (1008/1599) Halvetiyye'nin Şemsiyye kolu da taşradan merkeze taşınmıştır. Padişahın isteği üzerine Ayasofya Camii'nde vaaz vermesi, hadis ve tefsir okutmaya başlayan Abdülmecîd Sivâsî, İstanbul'da Kadızâde Mehmed Efendi'nin başını çektiği, vâizler zümresinin cami kürsülerinde tarikat

2.2. *Dürerü'l- 'Aķā'id Adlı Eser'in Aidiyeti*

Eser, gerek terâcim⁹ ve kâmûsü'l-kütüp türü eserlerde gerekse nüshalarının bulunduğu kütüphane kataloglarında farklı isimlere nispet edilmektedir. O nedenle eserin muhtevasına ve üslubuna geçmeden önce Sivâsî'ye aidiyeti noktasındaki işkâle değinmek yerinde olacaktır. Bu te'lifin farklı nüshaları, Yazma Eserler Kütüphanelerinin kataloglarında gerek Abdülmecîd b. Muharrem es-Sivâsî'ye gerekse ilk devir Osmanlı şâir ve tabiplerinden olan Yusuf Sinan Germiyanî'ye (ö. 826/1422) nispet edilmektedir. Sorun, risâlenin girişinde müellifinin kendisini ismiyle değil de “Şeyhî” künyesiyle tanıtması, bununla birlikte Germiyanî ve Sivâsî'nin her ikisinin de şiirlerinde “Şeyhî” mahlasını kullanmasından kaynaklanmaktadır. Bursalı Mehmed Tahir Efendi'nin Osmanlı Müellifleri adlı eserinde her iki müellifin de aynı adlı eserinden bahsedilmekle

mensuplarına karşı takındığı olumsuz tavır ve sataşmalar üzerine meydana gelen ciddi tartışmalara müdahil olarak tasavvuf ve tarikatları savunmuştur. Bu tartışmalarda mutasavvıfların savunduğu fikirler Abdülmecid Sivâsî, karşı görüşler Kadızâde Mehmed Efendi ile özdeşleşmiş ve taraflar arasındaki tartışmalar Kadızâdeliler-Sivâsîler mücadelesi olarak tarihe geçmiştir. Abdülmecid Sivâsî, sadece tarikatlara karşı olan taassupla mücadele etmemiş aynı zamanda Bayramî Melâmîleri'nin (Hamzavîler) Ehl-i sünnet anlayışına aykırı gördüğü görüş ve davranışlarına da şiddetle karşı çıkmıştır. Tekkedeki görevinin yanı sıra Şehzade Camii'nde ve Sultan Selim Camii'nde vâizlik yapmıştır. Açılışında ilk cuma vaazını verdiği Sultan Ahmed Camii'nin cuma vâizliği görevini ölünceye kadar sürdüren Abdülmecid Sivâsî, 1049 Cemâziyelâhinde (Ekim 1639) vefat etmiştir. Bk. Cengiz Gündoğdu, “Sivâsî, Abdülmecid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/286-287.

⁸ Yirmi üç farklı yazma nüshasını tespit edebildiğimiz eserin bu çalışmada kullandığımız iki farklı nüshası için bk. Ebü'l-Hayr Mecdü'd-Dîn Abdülmecîd b. Muharrem b. Ebu'l-Berakât Muhammed b. Ârif Hasan ez-Zîlî es-Sivâsî, *Dürerü'l- 'Aķā'id* ve Ğureru Külli Sâikin ve Kâidin (Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa / 00822, 275627); Ebü'l-Hayr Mecdü'd-Dîn Abdülmecîd b. Muharrem b. Ebu'l-Berakât Muhammed b. Ârif Hasan ez-Zîlî es-Sivâsî, *Dürerü'l- 'Aķā'id* ve Ğureru Külli Sâikin ve Kâidin (Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan / 00300-001, 308267).

⁹ İslâm tarihinde biyografi (biyografya) kitapları “siyer, terâcim, tabakat, vefeyât” gibi isimlerle anılmaktadır.

birlikte Sivâsî'ye ait bilgilerde sadece eser adı verilirken Yusuf Sinan Germiyanî'ye ait bilgilerde eser adıyla birlikte eserin içeriğinden müellif mahlasının geçtiği kısma ve kütüphane kaydına yer verilmektedir. Bu durum eserin Germiyanî'ye aidiyetini güçlendirse de tespit edebildiğimiz 23 ayrı yazma nüsha üzerinde yaptığımız karşılaştırmalı çalışmalar, Sivâsî'ye aidiyetinin daha kuvvetli olduğu kanaatini oluşturmuştur.

2.3. Eserin Muhtevâsı

Eserinde konu başlıklarını çoğunlukla “fî ...”¹⁰ tabiriyle oluşturan Şeyhî, kelâmın ilâhiyât, nübüvvet ve semiyât ana bahislerinden her birine değinmektedir. Giriş kısmında müellif; besmele, hamdele ve salveleden sonra eserini niçin kaleme aldığının sebebi olarak: “Elli yaş geçtikten sonra müminlerin duasını almak ...” diye gösterir. Devamındaki ifadeler, telifin bu zahirî amacının altında mestur asıl amaç ve eserin metodolojisi hakkında kıymetli bilgiler sunmaktadır. Bu bağlamda müellif, alanında yetkin olduğunu ve müracaat ettiği kaynak eserleri göstermek adına daha önce kendisinin *Mevâkıf*, *Makâsıd*, *Milel*, *Umde*, *Şerh-i Akâid-i Taftazânî*, *Celâl-i Devvânî*, *Vasiyyet-i Numan*, *Bahru'l-Kelâm*, *Fıkh-ı Ekber*, *Isfehanî*, *Melekût* gibi kitapların *Sem'ıyyât* bölümlerini bir araya getirdiğini belirtir. Sonra ise eseri Türkçe yazma nedenine atıfla bulunarak “... *hâlen âhir zamân ve avân-ı fitne ve buğyân ve vakt-i fesâd ve tuğyân olup avâm-ı nâs her işittiklerine mâil (...) umumi fâide için ve cümleden Türkîce bir çâşnî cem edip ve tefâsir ve fetevâdan ve Akâid-i Şafiiyye'den bulduğumu zam edip tesvîd-ü evrâk olundu...*” der.

Eserde; iman, imanın artıp eksilmesi, imân-ı ye's, mukallidin imanı, imanda şüphe ve tevkîl, imanın mahluk olup olmaması, imanın rükunları, bazı sapmış fırkaların küfrü, kader, büyük günah işleyeninin durumu, ehl-i kebâir ve şefâat, ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği, sahabenin adaleti ve onlara sövmenin caiz olmayışı, Hz. Peygamberden sonra hilafet süresi, aşere-i mübeşşere, Bedir ehli ve Hz. Peygamberin eşlerinin fazileti, imam nasbının lüzumu, imâmet ve masumiyet, emr-i bi'l-ma'rûf

¹⁰ Eserin bazı nüshalarda ise başlıklandırma “Faslün fî” şeklindedir.

ve nehy-i ani'l-münker, farz ve kısımları, kefâret ve çeşitleri gibi bahislerin yanı sıra; *ilâhiyât* konularından Allah Teâla'nın varlığı, sıfatları, fiilleri, ru'yetullâh, salah-aslah, teklif-i mâ lâ yutâk; *nübüvvet* konularından vahiy ve keyfiyeti, velâyet-nübüvvet ilişkisi, rasûl-nebî farkı, enbiyânın ismeti, Hz. Muhammed'in nübüvveti, mi'râc, velâyet ve kerâmet, mu'cize-kerâmet-istidrâc; *semiyyât* konularından ise kıyâmet alametleri (Nüzûl-ü Îsâ, Kur'ân'ın kaldırılması, ..), ahiret ahvâli, ecel, ecel ve katl ilişkisi, cennet ve cehennem, ölümden sonra ruhların durumu ve ruhun halleri, kabir suâli, kabir azâbı, amel defterleri, haşr, mîzân, sırât, cennet ahvâli, havz-kevser, müşriklerin çocuklarının durumu gibi konular işlenir. *Hâtîme* kısmı ise konumuz açısından daha fazla kıymete haizdir. Zira bu bölümde İmâm-ı Âzâm Ebû Hanîfe, İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'nin şahsiyetleri ve liderlik vasıfları ile müellif Şeyhî'nin tercih ettiği akîdevî görüşlere dayanak oluşturmaya yönüyle bu şahsiyetlerin mezhebî görüşleri konu edilmiştir.

2.4. Eserin Ehl-i Sünnet Vurgusunda Kullanılan Memzûc Metod

Eserin *Giriş* kısmına yeniden dönülecek olursa müellif kitabını Türkçe yazma nedenine atıfla bulunarak, “... *hâlen âhir zamân ve avân-ı fitne ve buğyân ve vakt-i fesâd ve tuğyân olup avâm-ı nâs her işittiklerine mâil (...) umumi faide için ve cümleden Türkçe bir çâşnî cem edip ve tefâsir ve fetevâdan ve Akâid-i Şafiyye'den bulduğumu zam edip tesvîd-ü evrâk olundu...* ” der. Burada müellifin vücuda getirdiği eser için “ترکیجه برجاشنی جمع ایوب = Türkçe bir çeşni cem edip” ifadesinde kullandığı “çeşni” tabiri, yazımda *memzûc* bir metod takip edildiğinin en bariz delillerindendir. Yine müellifin burada “... *tefâsir ve fetevâdan ve Akâid-i Şafiyye'den bulduğumu zam edip ...*” ifadesini kullanırken devamında, “Mâtürîdî, Eş'arî, İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe ve Ehl-i sünnet” tabirlerini peş peşe kullanıp harmanladığı kullandığı görülür. Ancak onun “Hele bize İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî sülûkünden gayri sevâb yol yoktur” cümlesi ve akabinde “Ve kaçan kim [ne zamanki] gönül Ehl-i sünnet i'tikâdında ola ki âhir-i kitâbta gelse gerek” ifadeleri, halka yönelik bir kitap olan bu eserde söyleneceklerin, Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında birleştirilen Eş'arî-

Mâtürîdî düşüncenin Hanefî-Mâtürîdî rengine büründürüldüğünün açık işaretleridir. Eserde ilgili bölüm şu şekildedir:

“Hâsılı kümmel-i enbiyâ ve evliyâ ve muhakkıkîn buyurdular ki: “ لَا يَسْتَطِيعُ الْوُصُولُ مِنْ ضَيِّعِ الْأَصُولِ = [Usûlü kaybeden vusûle güç yetiremez/amaca ulaşamaz]¹¹ Yani, asl-ı dîn-i Muhammedî olan i'tikâd ve amelî bırakanların Hakka ulaşmaya güçleri yetmez ki, zâhiren vusûl yolu enbiyâ ve kütüb ve savm ve salavât ve hacc ve zekât ve cihâddır. Ve (bâtınisi)¹² Mâtürîdî ve Eş'arî yoludur. Hele bize İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî sülûkünden gayri sevâb yol yoktur. Ve kaçan kim [ne zamanki] gönül Ehl-i sünnet i'tikâdında ola ki âhir-i kitâbta gelse gerek [kitabın sonunda bu konu gelecektir]. Beden İmâm-ı A'zâm yolunda ola; elbette ona halâvet-i zikir ve lezzet-i münâcât ve ahlâk-ı hamîde ve sırr-ı “men aref”¹³ keşf olsa gerekdir. Ammâ şeri'atsiz halâvet-i mevhûme, şehvet-i nefis lezzeti gibi halâvet-i mevhûmedir, halâvet-i din değildir.”¹⁴

Eserin müellifi Şeyhî, Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri arasında ihtilafın söz konusu olduğu konuları ele alırken bu söylediklerine muvafık olarak meseleleri yumuşatmakta, memzûc bir metotla her iki görüşün de geçerli olduğunu aslında bir farklılık olmadığını vurgulamaktadır. İmanın mahlûk olup olmaması hususunda müellifin şu ifadeleri bir örnek olarak bu söylediklerimizi daha somutlaştıracaktır:

“İmân, eimme-i Buhârî katlarında mahlûk degildir. Emmâ eimme-i Semekandî katlarında mahluktur. Hakîkatta ihtilâf yokdur ki, Buhârîler; ‘İman, kula Hak'tan hidâyettir. Ya'ni ma'rifet ve iz'ân ve kabûl virmesidir’ (derler). Çünkü bu atâ Hak sıfatıdır. Sıfat-ı Hak mahlûk değildir’. Semerkandîler; ‘İman fi'l-i nefsanîdir’ derler. Abd için ki tasdîk itmesidir. Tasdîk bu kalbin amelidir. Bende mahluktur, amelî dahî mahluktur.

¹¹ Tarafımızdan yapılan açıklayıcı ifadelere “[]” içerisinde yer verilmiştir.

¹² Bu yazıda *Dürerü'l- 'Aķā'id*'in esas alınan yazma nüshaları arasındaki farklara () içerisinde yer verilmiştir.

¹³ “من عرف نفسه فقد عرف ربه” = Kendini bilen Rabbini bilir.”

¹⁴ Sîvâsî, *Dürerü'l- 'Aķā'id* (Hkım Nüshası) (Hekimoğlu Ali Paşa / 00822, 275627), 3b-4a.

«والله خلقكم وما تعملون» [«Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.»] (Sâffât, 37/96)] buyurulmuştur. **Pes [hâsıl-ı kelâm], niza' lafzîdir.** Bu tatbikten, ba'zılar 'îman, atâyîdir' deyüp ve ba'zılar 'kesbîdir' deyüp birbirini tahtie ettiklerini tadbîk zâhir oldu. **Ve bilindi ki, ikisi de câizdir.**"¹⁵

2.5. Eserin Hâtimesinde Ehl-i Sünnet Vurgusu

Eserin Hâtime kısmının konu açısından çok kıymetli olduğu daha önce belirtilmişti. Zira tarih, Şâfiî-Eş'arî düşünceyle Hanefî-Mâtûrîdi düşüncenin mücadelesine ve Müslümanlar arasında istenmeyen ayrılık ve kavgaların yaşanmasına şahitlik etmiştir. Bu yazının Giriş kısmında değinildiği üzere dirayetli kimi âlimler ve devlet adamları sayesinde bu ihtilaflar Ehl-i Sünnet potasında eritilmiş ve farklı düşüncelerin ötekileştirme vesilesi değil bir zenginlik olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda Şeyhî de Eş'arî ve Mâtûrîdi mezhepleri arasında dinin aslına mugayir hakiki bir ihtilafın olmadığını vurgulamak ve her iki görüşün de Ehl-i Sünnet akidesi çatısı altında birleştiğini ortaya koymak adına önce çeşitli eserleri kaynak göstererek, "Her kişi ki kendi nefsinde on nesneyi bula, ol kimesne Ehl-i sünnet ve cemaattendir" diyerek şu on ilkeyi sıralar:

"Muzmerât'ta aydur [söyler]: Hazret Alî'den mervîdür ki, 'kaçân [ne zaman] mü'min semt-i [tarafı] sünnet ve cemâati sevse ya'ni yollarınca gitse Allâh Teâlâ anı [onu] müstecâbu'd-da've eyleye ve cerâimin yarlığaya ve cehennemden ve nifâktan aninçün [onun için] bir berât yazıla.' Ya'ni îmanla hatm ola ve muazzeb olmadan cennete gire. Ve Abdullah b. Ömer, Hazret aleyhisselâmdan râvîdir ki: 'Her kim Ehl-i sünnet ve (cemâatten) cemâat üzerine olsa Hak Teâlâ ana [ona] her bir adımı bâşına on hasene vere ve mekâmın on derece ref' (eyleye) ide.' Ashâb dediler ki: 'Kişi neden [nasıl] bilür Ehl-i sünnet ve cemâat olduğuni?' Hazret

¹⁵ Sîvâsî, *Dürerü'l-'Aķâ'id* (Hkm Nüshası) (Hekimoğlu Ali Paşa / 00822, 275627), 21b-22a.

buyurdu ki: 'Her kişi ki nefsinde on nesneyi bula, (ol kimesne) o kimse Ehl-i sünnet ve cemâattendür [bu on madde ise şunlardır]:

Biri: Salât-ı hamsei cemâat ile kıla.

İkinci: Ashâbdan hiçbir kimsei yarâmazlıkla ve noksân ile zikr itmeye.

Üçüncü: Sultân-ı müslimîn üzerine kılıç çekmeye ve hurûc etmeye. Ya'ni Dâru'l-İslâm'da tâğîlik ve bâğîlik itmeye.

Dördüncü: İmanında şekk itmeye. " انا مؤمن حقاً " diye " ان شاء الله " demeye.

Beşinci: Kadere îman getire. Hayrı, eger [gerekse] şerri halk eden Allâh idügîn [olduğunu] bile.

Altıncı: Dîn-i hakda kimse ile mücâdele itmeye. Zîrâ Hazreti Kur'ân fasl-ı hitâb ve feysal-i kâtı-i müstetâbdur (olup) [hak ile bâtılın arasını hoş/latif bir şekilde kesin olarak ayırandır]. Müşkilât-ı dînî kat' itmişdür. Ve hakkı bâtılı bildirmişdür. Ğavğaya yol kalmamışdür. Ve Kur'ân'dan taşra [hariç] iğne uci kadar İslâm yolu yokdur. Pes [hâsıl-ı kelâm] alâmet-i Ehl-i sünnet budur ki, melâhide-i abdalân muğâlatasına kulak asmaya ki, olârun [onların] bellülemesinden [tayininde/yol göstermesinden/delilinden] kelbin av avı yegdir [yeğdir]. Zîrâ mülhidlerin te'vîl didükleri(nin) ekseri küfürdür. Kelbin av avı " وان من شيء الا يسبح بحمده " ["Hamt ile O'nu tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur" (İsrâ, 17/44) âyeti] üzere 'kelbin av avı bile zikirdür' demişler. Buların [bunların] suâlîne cevâb 've bi eyyi vechin zahm vü darb ve ahissâ yâ kelb' dimekdir. Belki seyf-i şer'î bulara [bunlara] cevâb-ı kâtî'dur dîmekdur.

Yedinci: Günâh etmekle kimesneyi ikfâr itmeye. Ancak, 'âsî olmuş tevbe itsin' diye.

Sekizinci: Ehl-i kıbleden vefât idenlerin üzerine cenâze nemâzın kılmaktan ihmâl itmeye. Ehl-i kible, başına âk sarınûp kiblemize tevecüh ile namâz kılıp İslâm da'vâ iden kimsedür. Eğer ondan ba'zı ilhâd zuhur idüb, anınla kütüb-i fetâvâda yazılan 'kat'î küfür' lâzım gelürse Ehl-i kiblelikden çıkar. Eğer te'vîl, kâide-i şer' üzere mümkün ise yine Ehl-i kiblelidir.

Dokuzuncu: Huffeyn üzerine mesh vermegi seferde ve hazarda câiz göre.

Onuncu: Kızılbaş gibi ibâdetten ve kayd-ı cemâatden kurtulmak için ‘İmâm-ı ma’sûm gerek’ demeye. Belki fâcir eger sâlih heman iktidâ idüb cemâatile edâ-i salât ede.

Hâvî’de aydur/ider [söyler]: Alâmet-i Ehl-i sünnet ondur:

Biri budur ki: Dîn hakkında re’yi aklile söz söylemeye. Mâdâmki [değil mi ki] kitâb vü sünnet anâ [ona] delîl ve nâtık olmaya. Ve Allah Teâlâ’nun zât ve sıfâtına müteallık vehm-i bâtili üzre söz koparmaya. Koparursa mülhid olur.

İkinci: Tasdikle (ile) ikrâr ide ki, Kur’ân kelâmullahdur, mahlûk değildir.

Üçüncü: Cum’a ve Bayram nemâzlarını, sâlih eger fâsık ardında kıla.

Dördüncü: Kazâ vü kaderi hayr eger şer Allâh’dan bile.

Beşinci: Huffeyn üzerine meshî câiz göre mutlakâ. Ya’ni sefer(de) ve hazarda.

Altıncı: Sultân üzerine seyf ile hurûc itmeye. Ya’ni reâyâ vü berâyâyı [vergi veren vermeyen/müslim gayrı müslim bütün halkı] çigneyüb nehb [yağma] ve gasb-ı mâl ve darb ve şetm etmeye ve kimsenin oğluna ve kızına ve hâtununa kasd itmeye, ve yollarda harâmîlik itmeye. Bulari [bunları] iderse katl olina. Nemâzi kılınmaya.

Yedinci: Çehâr-i yâri bâ safâyı sâir ashâb üzerine tafdîl ide.

Sekizinci: Ehl-i kiblede bir kimse günâh itmekle, küfrüne hükm itmeye. Ve anı [onu] kâfir olur i’tikâd itmeye.

Dokuzuncu: Ehl-i kiblede vefât idenün nemâzin kıla.

Onuncu: Cemâati rahmet bilüb firkatini (firakını) azâb (bile). Ba’zı kimseler -geceler(le) ve tenhâ yerlere cem’ olub ümmetleri aldayub yoldan çıkardıkların- gördükte, ‘bularda [bunlarda] hak yoktur, olsa âşikâre olurdi’ diyu [diye] (bular [bunlar] Sünnet ve cemaatten i’tizâl itmişlerdir.

Böyle i'tikâd ide. Ve öyle meclisten) kaçmak gerek. Tâ ki, imânın şeyâtîn insîden kurtara."¹⁶

Görüldüğü üzere Şeyhî, yalın ifadeler kullanarak ve Eş'arî ile Mâtürîdî mezhepleri arasındaki görüş farklılıklarına hiç değinmeden *memzûc* bir metotla Ehl-i sünnet ve cemaatten olmanın niteliği hususunda avam dahil her kesime hitap edecek bir özeti maddeler halinde sıralar. Ardından ise "Faslün fî Hâtîmeti'l-Hâtime Mübâhase-i Mâtürîdî ve'l-Eş'arî" başlığı altında Eş'arî ile Mâtürîdî mezhepleri arasındaki görüş farklılıklarını yine kısa ve öz cümleler halinde sunarak her iki düşüncenin de kabul edilebilirliğine dikkatleri çeker.

Sonuç

Tarih, fikirlerin mücadelesi kadar kaynaşmasına ve değişimine de şahitlik etmiştir. Ortaya çıktıkları çağdan itibaren Şafiî-Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî görüş mensupları arasında da çeşitli yoğunluklarda mücadele ve kaynaşmalar yaşanmıştır. Olumlu ve olumsuz her iki duruma da yön verenin daha çok din âlimleri ve devlet adamları olduğu görülmüştür. Bu bağlamda, eserini incelediğimiz "Şeyhî" mahlasını kullanan Abdülmecid es-Sîvâsî'nin Sultan III. Mehmed tarafından payitaht İstanbul'a davet edilip merkezî camilerde vâiz olarak görevlendirilmesi, Osmanlı gibi geniş bir coğrafyaya sahip ve çok farklı görüş ve milletleri barındıran bir devlette iç ihtilafları en aza indirmek için uzlaştırmacı şahsiyetleri ön plana çıkarıp halkla buluşturmanın ehemmiyetini göstermektedir.

Osmanlıda vâizlerin sadece hitabetleriyle değil aynı zamanda eser telif ederek de halkı Ehl-i sünnet çatısı altında birleştirmeye çalıştıkları görülür. Bu bağlamda örnek olarak ele aldığımız Şeyhî'nin de eserinde sık sık Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerine atıfta bulunması, İmamlarını hayırla yad etmesi ve her iki mezhep arasındaki görüş farklılıklarını aynı haki-

¹⁶ Sîvâsî, *Dürerü'l-'Aķâ'id* (Hkm Nüshası) (Hekimoğlu Ali Paşa / 00822, 275627), 115a-116a; Sîvâsî, *Dürerü'l-'Aķâ'id* (Mhrş Nüshası) (Mihrişah Sultan / 00300-001, 308267), 86a-88a.

katin iki ayrı veçhesi olarak sunması; Osmanlı toplumunda i'tikâden birlik ruhu ön plana çıkarmanın gayretini göstermektedir.

Eserin genelin de göze çarpmakla birlikte, özellikle Hâtîme kısmında kısa ve net ifadelerle, ancak Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinin birlikteliğinin Ehl-i sünnet yolunu oluşturduğunu vurgulaması, Anadolu insanında günümüze kadar uzanan Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinin her ikisine de muhabbetin nasıl oluşturulduğunu ortaya koyması bakımından kıymetlidir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Şeyhî'nin halka ulaşmasında sûfî kimliğinin katkısı yadsınamaz. Dolayısıyla mutasavvıf yönü ağır basan âlimlerin halkla daha iç içe olmasının, onların görüşlerinin de tabanda daha çok neşvü nemâ bulmasına sebebiyet verdiği anlaşılmıştır.

Son tahlilde, müstakil bir akâid kitabı olarak görünen eserin içeriğinde sadece i'tikadî konuların değil amelî ve güncel konuların da ele alındığı; bir mutasavvıf olan müellifinin uzlaştırıcı *memzûc* bir yöntemle Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerine yaklaştığı, ancak İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî vurgusunu daha ön planda tuttuğu ve yorumlarında sûfî bakış açısının yoğun etkisi olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*. ed. A. Fikri Yavuz - Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

Demir, Osman vd. (ed.). *Osmanlı'da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseler)*. İstanbul: İsar Yayınları, 1. Basım, 2016.

Demiralp, Yekta. *Erken Dönem Osmanlı Medreseleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1999.

Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshak. *Şerhu Akidetü'l-İmâm et-Tahavî*. thk. Hâzım Keylânî - Muhammed Abdulkadir Nassâr. Kâhire-Mısır: Dâru'l-Keraz, 1. Basım, 2009.

Gündoğdu, Cengiz. "Sivâsî, Abdülmecid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Güngör, Fatih. *Osmanlı Dönemi Kelâm Çalışmaları (XIV-XV. Yüzyıllar)*. Erzurum: Atatürk üniversitesi, Yüksek Lisans, 2003.

İsfahânî, İmâdüddîn Muhammed b. Hâmid. *Kitâbü târîh-i devlet-i âl-i Selçûk*. Mısır: Şirketü Tab'î'l-Kütübî'l-Arabi, 1900.

İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Kahraman, Seyit Ali vd. *İlmiyye Sâlnâmesi (Osmanlı İlmiyye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 1998.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Matüridilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2023.

Kara, Mustafa. *Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Konevî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Mahmud b. Ahmed b. Mes'ud b. Abdurrahman. *el-Ğalâid fî Şerhi'l-'Ağâ'id*. Beyrut-Lübnan: Şirketü Dâru'l-Meşâri', 1. Basım, 2016.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. ed. Necdet Subaşı vd. İstanbul: Dem Yayınları, 6. Basım, 2021.

Sakkâr, Sâmî - Bozkurt, Nebi. "Müstansırıyye Medresesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Sivâsî, Ebü'l-Hayr Mecdü'd-Dîn Abdülmecîd b. Muharrem b. Ebu'l-Berakât Muhammed b. Ârif Hasan ez-Zîlî. *Dürerü'l-'Ağâ'id ve Ğureru Külli Sâikin ve Kâidin*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa / 00822, 275627, 1a-172a.

Sivâsî, Ebü'l-Hayr Mecdü'd-Dîn Abdülmecîd b. Muharrem b. Ebu'l-Berakât Muhammed b. Ârif Hasan ez-Zîlî. *Dürerü'l-'Ağâ'id ve Ğureru Külli Sâikin ve Kâidin*. Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan / 00300-001, 308267, 1a-120a.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ (I-VI, Kahire 1324, 1348; nşr. - , I-X, Kahire 1383-1396/1964-1976, 1413/1992)*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv -

Mahm d Muhammed et-Tan h . 10 Cilt. C ze: Hicr li't-Tıbb  ve'n-Neş ve't-Tevzi' ve'l-İ'l n, 2. Basım, 1992.

Taşk priz de, Ahmed Efendi. *eş-Şek 'ıku'n-nu'm niyye*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.

OSMANLI'DA KADIZÂDELİLERİN ŞİDDETİNE DAİR BİR ZİHNİYET ANALİZİ DENEMESİ

Mehmet Saffet SARIKAYA¹

Giriş

17. yüzyıl Osmanlı toplumuna damga vurmuş önemli bir dini-siyasi hareket olan Kadızâdeliler hareketi adını, İstanbul'da çeşitli camilerde vaizlik yapan Kadızâde Mehmed Efendi'den (ö. 1045/1635) alır. Ahmed Rumî Akhisârî'nin (ö. 1041/1631-32) de, eserleriyle hareketin önemli temsilcilerinden birisi olduğu anlaşılmaktadır.² Hareket, Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) önderliğinde fiili baskılara girişir. Vâni Mehmed Efendi'nin (ö. 1096/1685) ölümü ile sona erer.³ Bu hareketin fikir babası, genellikle İmam Birgivî (ö. 981/1573) olarak gösterilir. Konuyla ilgili 2000'li yıllara kadar yapılan çalışmaların pek çoğunda İmam Birgivî'nin İbn Teymiye'den etkilenen tasfiyeci/püritanist bir zihniyete sahip olduğu dile getirilerek, buna istinaden Kadızâdelilerin şiddet eğilimi izah edilmeye çalışılmıştır.⁴ Yakın tarihlerde yapılan yeni çalışmalarda ise İmam Birgivî'nin koyu bir Hanefî fakihî olduğu ve eserlerinde Ha-

¹ Prof. Dr., Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mehmet.sarikaya@sdu.edu.tr

² Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 141-151; a.mlf., *Akhisarlı Bir Osmanlı Âlimi Ahmed-i Rûmî ve Akâid Risâlesi*. (Ankara: İKSAD Yayınları, 2022), 7-16.

³ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/100-102; Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 105-250.

⁴ Örnek olarak bk., Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", 24/100; M. Hulusi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 1997).

nefi kaynakların dışına çıkmadığı tespit edilmiştir. Bu tespit, İmam Birgivî'ye nispet edilen İbn Teymiye temelli tasfiyecilik iddialarını boşa çıkardığı gibi, ondan etkilendiği iddia edilen ve tasfiyeci tavırlarını şiddetle dönüştürerek 17. yüzyılda İstanbul'a damga vuran Kadızâdeliler hareketinin dayanaklarını da önemli ölçüde boşa çıkarır. Buna göre, şiddetle yol açan Kadızâdeliler hareketinin dayanakları yeniden sorgulanmalıdır. Bu dayanakları harici unsurlarda aramak yerine bizzat Türklerin kendi dini geçmişinde, Hanefî gelenekte aramak gerekir. Bu meyanda Hanefîliğin gelişim süreci irdelenerek olguyla bağlantısı ortaya konulmalıdır. Nitekim konuyla ilgili kapsamlı araştırmalardan birisini yapan A. Durmuş, eserini yayınlarken "*Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*" üst başlığını kullanır. Bildiride konu bu minvalde hem dini-tarihi arka planıyla hem de 17. yüzyıl toplumuna yansıyan boyutlarıyla ele alınacak ve bu zihniyet biçiminin günümüzde Taliban ve Türkiye Selefilikğine uzanan boyutlarına işaret edilecektir.

Dini Tarihi Arka Plan

İmam-ı Âzam Numan b. Sâbit Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispetle adlandırılan Hanefîlik, erken dönemde Horasan ve Mâverâünnehir'de geniş kitleler tarafından kabul edilmişti. Bunda, bölge halkının mevâlî yapısı, Emevîlerin mevâlî politikaları ve mevâlîye yönelik zulme varan uygulamalarına karşılık Ebû Hanîfe'nin imanla ilgili kabul ve yorumlarının etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Ebû Yusuf'un (ö. 182/708) Abbasîlerin baş kadısı olmasıyla birlikte Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden pek çoğunu farklı şehirlere kadı olarak görevlendirmesinin de katkılarını göz ardı etmemek gerekir. Nitekim Bezzâzî'nin haber verdiğine göre bu öğrencilerden 28'i kadılık 6'sı müftülük görevine getirildi⁵. Mezhebin fıkıh edebiyatı erken dönemden itibaren özellikle Muhammed b. el-

⁵ Hafizuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Harizmî el-Bezzâzî, *Menâkıbu Ebû Hanîfe* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1981), 2/396. Ayrıca krş., Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 210; Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 93.

Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) beş temel eseri dikkate alınarak *Zâhirü'r-rivâye* ve *Nâdirü'r-rivâyelerle* tespit edilip öğrencilere okutularak sonraki nesillere aktarıldı. Bu eserleri yine erken dönemde *Fetâvâ (Nevâzil/Vâkıât)* eserleri takip etti.⁶ Bunların yanında Ebû Hanîfe'nin akâide dair risaleleri de Hammad b. Ebû Hanîfe (176/792), Ebû Mutî' el-Belhî (199/814), Ebû Mukâtil es-Semerkandî (208/823) gibi öğrencileri tarafından rivayet edildi.⁷

U. Rudolph, 2-3/9. yüzyılda Ebû Hanîfe'den rivayet edilen metinlerin Hanefî kelamının temelini oluşturmaya rağmen Doğu Hanefiliğinin Batı İran'daki kelam öğretisiyle bir tartışma ortamına girmediği için yeni kalamî eserlerin verilmediğini belirtir.⁸ Dolayısıyla bu dönemde Hanefiliğin kalamdan çok fikhî boyutunun güçlü bir şekilde temsil edildiği söylenebilir. Bu durum muhtemelen Ashab-ı Re'y ekolü içinde Hanefiliğin fikhî bir mezhep gibi algılanmasına yol açar.

Ancak 3/9. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Bağdat merkezli yaşanan Mu'tezile Mihnesi ve bunun yansımaları bölgeye ulaşır. Yine Samanîlerin hâkim olduğu bölgede Batınî-İsmailî propagandası giderek artar. Bunun üzerine emir İsmail b. Ahmed (279-295/892-907) bölgedeki Hanefî âlimleri toplayıp, onlardan diğer fırkaların görüşlerinin yayılmasını önlemek amacıyla Sünnî inancı yazılı olarak ortaya koymalarını ister. Bu vazifeyi üstlenen Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) *es-Sevâdu'l-a'zam'*ı yazar. Bu metin, Sâmânîler döneminde resmî akide rolü kazanmıştır.⁹ Ebû Bekir el-İyâzî (ö. 361/971) de *Mesâilü'l-aşri'l-İyaziyye*'sini aynı doğrultuda kaleme alır.¹⁰ Aynı dönemde İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) de *Kitâbu't-tevhîd*'i başta olmak üzere

⁶ Murtaza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 2. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 46-54; Said Nuri Akgündüz -Zübeyir Bulut, "Akaiden Fıkha: Hanefî Fıkıh Kitaplarında Elfâz-ı Küfür", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2017), 900.

⁷ Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 7-17.

⁸ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, çev. Özkan Taşçı (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 127-128.

⁹ Rudolph, *Mâtürîdî*, 171-172.

¹⁰ Şükrü Özen, "IV/X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet Mücadelesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 9 (2003), 49-85.

diğer fırkaları ret için çeşitli eserler yazar. Ahmet Ak, bu süreçte Semerkand'da Hanefî âlimler içinde Cüzcâniyye ve İyâziyye ekollerinin oluştuğunu tespit eder. Cüzcâniyye ekolü akli müstakil bilgi kaynağı olarak kullanır ve te'vili kabul edip bazı itikadî yorumlarını bunun üzerine bina eder. İyâziyye ekolü ise Ehl-i Hadîs'e benzer şekilde nassı esas alır, akli nassın sınırları içinde kullanır ve te'vilden kaçınır.¹¹ İyaziyye ekolünün Ehl-i Hadîs'e yaklaşan tavrında esasen 2/8. yüzyılın başlarından itibaren sünnetin bid'at karşıtlığı üzerine konumlandırılması ve İmam Şâfiî'yle birlikte sünnete yüklenen anlama binaen derlenen hadis metnlerinin kullanımıyla ilgili farklılaşmanın izleri görülebilir. Ancak bunu daha kesin ifade edebilmek için Ebû Hanîfe'nin şahsında yapılan hadis usulüyle ilgili çalışmaların İyaziyye'ye nispet edilen âlimlerin eserleriyle ilgili de daha spesifik olarak ortaya konulması gerekir.¹²

Hanefîliğin erken döneminde, konumuzla ilgili bir diğer olgu da fıkıh-kelam farklılaşmasıdır. Yukarıdakine benzer bir yöntem farklılığını ifade eden bu ayrışma en basit ifadeyle genelde kelamcı duruşlarıyla bilinen *Semerkandlı âlimler/mütekellim Hanefîler* yanında fıkıhî ön plana çıkaran ve kelam ilmiyle uğraşmayı mekruh görerek yeren, fakih *Hanefîler/Buhara İmamları* diye tasnif edilebilir. İlginç olan ise bu ayrışmada her iki tarafın da temel kaynağının Ebû Hanîfe olmasıdır. Daha çok fıkıhî kaynaklar ile menâkıb eserlerinden beslenen fakih Hanefîler, imanının mahlûk olmadığını, haberî sıfatların te'vil edilmemesinin daha doğru olduğunu, peygamberin daveti olmadan yüce bir yaratıcıya inanma sorumluluğu olmayacağını, fetret ehlinin mükellef olmayacağını ve Ebû Hanîfe'nin ahir ömründe kelâmı meşguliyeti terk ettiğini kabul etmekteydiler. Bunlar Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini benimsemekle birlikte, akâid risâlesi muhteviyatını aşacak şekilde bu konularda konuşulmasını, kelâmî faaliyetleri mekruh görmekteydiler. Semerkandlı İmâm

¹¹ Ahmet Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 114-124.

¹² Bu bağlamda bir örnek olarak bk., Hediye Gültekin, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Hadis Anlama ve Değerlendirme Yöntemi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Dr. Tezi, 2023).

Mâtürîdî'nin öncülüğündeki mütekellim Hanefîler ise akla kendi alanında bilgiye ulaşmada bağımsız bir rol verir ve kelamî meseleleri bu kabul üzerinden değerlendirirler.¹³ Ebû Hanîfe'den gelen kelam aleyhtarını rivayetleri Semerkandlı âlimlerin nasıl değerlendirdiğine dair örnekler veren A. Demir'in şu tespiti konumuzla ilgili ipuçları taşımaktadır:

Mâtürîdî, Saffâr ve diğer mütekellim Hanefîler, bilgi kaynakları arasında yer alan “âhâd rivayetleri” sıhhatini ve bağlamını dikkate alarak yorumlamayı tercih ederler. Aynı yöntemi Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan nakledilen kelâm aleyhtarını rivayetlere de uygulamakta ve bu nakilleri sözün sahibinin maksadını ve diğer rivayet ve delilleri dikkate alarak değerlendirmektedirler. Oysa aynı rivayetleri zahirî bir okumaya tâbi tutan fakih Hanefîler, Ebû Hanîfe'nin risâleleri ortada dururken kelâma mesafeli bir noktaya savrulmuş ve “kelâmdan tövbekâr olan bir Ebû Hanîfe” tasavvurunu benimsemişlerdir.¹⁴

Bu ifadelerden Buhara ekolünün fıkıhçı bir bakışla Ehl-i Hadis'e benzer şekilde lafızcı zihniyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onların bu anlayışlarının alışılmış bir tutum olarak *Fetavâ* kitaplarına da yansıdığı söylenebilir. Nitekim itikadî bir mesele olan ve kelimcilerin tartıştığı iman-küfür meselesi, erken dönemden itibaren mürtedin hükmü ve gündelik hayatta kendisine terettüp eden hallerle ilgili olarak *elfâz-ı küfür* başlığıyla fıkıh edebiyatına girer.

Elfâz-ı Küfür Edebiyatı

Elfâz-ı küfür: “Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen vahiyleri ve bunlardan zorunlu olarak çıkan dinî hükümleri

¹³ Abdullah Demir, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefîler Örneği”. IV. *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/643-658. Yazar burada her iki ekole mensup âlimlerin bir listesini verir. Buhara fıkıh ekolünün oluşumuyla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Murtaza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 43-81. Son yapılan bazı araştırmalara göre Belhli fakihlerin de Buhara ekolüyle aynı çizgide yer aldığını söyleyebiliriz.

¹⁴ Demir, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları”, 647.

(zarûrât-ı dîniyye) inkâr etme özelliği taşıyan bütün sözleri kapsamına alır”¹⁵ Tekfir, Kur’an ve sünnette Allah’ın inkârı, O’na şirk koşulması, O’nun hükümlerini kabul etmeme, Kur’an ayetlerinin inkârı veya tahfifi, kâhinlere inanma, küfre rıza gibi konularda dile getirilir. Ancak tekfir olgusu Hariciler tarafından daha geniş bir yelpazede kullanılarak Müslümanların gündemine girer. Kısa zamanda dini-siyasi olaylarda fırkaların birbirlerine karşı kullandıkları ötekileştirici/dışlayıcı bir vasıtaya dönüşür. Kelamî tartışmalardan fıkıh zeminine kayar ve fıkıhın konusu haline gelir. Hanefilikte *Zâhirü’r-rivâye* ve *Nâdirü’r-rivâyeler*de yer almayan elfâz-ı küfür başlığı erken dönemden itibaren *Fetâvâ* kitaplarında işlenmeye başlar. Bunlardan ilki Ebu’l-Leys es-Semerkindî’nin (ö. 373/983) *Nevâzil*’idir. Müellif *Mesâilu elfâzi’l-küfr*, başlığıyla çeşitli küfür lafızlarına dair yirmiden fazla soruyu ve bunların cevaplarını kaydeder. Bununla birlikte o, Müslümanların sözlerinin en güzel ve iyi şekilde tevîl edilmesinin uygun olacağını söyleyerek bu konuda ileriki dönemlerde daha açık ifade edilen *sözün iyi yönde tevîli* ilkesine işaret eder.¹⁶

Hanefî fetva kitaplarında devam eden *elfâz-ı küfür* bahisleri Osmanlılar döneminde müstakil risalelere dönüşür. Bu dönüşümde zarûrât-ı dîniyye sınırlarının giderek genişlediği küfür lafızlarının itikadî konuların ötesinde çeşitlendiği ve gündelik hayatta kullanılan bazı söz ve uygulamaları da içerir hale geldiği gözlenmektedir. Nitekim Bedr er-Reşid’in (ö. 768/1366) yazdığı *Risâle fi elfâzi’l-küfr*’de konu; Kur’ân ve namazla ilgili küfrü gerektiren sözler; ilim ve âlim ile ilgili küfrü gerektiren sözler; sarîh olarak veya kinâye ile küfrü gerektiren sözler; hastalık, ölüm ve kıyamet ile ilgili küfrü gerektiren sözler şeklinde tasnif edilir.¹⁷ İmam Birgivî de *Vasiyetnâme*’sinde bu konuda bir başlık açar.¹⁸ Çeşitli

¹⁵ Ahmet Saim Kılavuz, “Elfâz-ı Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 11/26.

¹⁶ Akgündüz – Bulut, “Akaiden Fıkha”, 900.

¹⁷ Muharrem Kuzey, “Osmanlı’da Elfâz-ı Küfür Literatürü ve Önemli Eserler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/27 (2016), 207-208.

¹⁸ Birgivî, *Vasiyetnâme*, *Kadıza Şerhi*, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1970), 234-239.

dönemlerde devam eden ilgili risalelerin son örneği Gümüşhanevî'nin (ö. 1310/1893) *Câmi'u'l-mütûn*'udur.¹⁹ M. Kuzey'in değerlendirmeleri doğrultusunda bu risaleler hakkında özetle şunlar söylenebilir:²⁰ Risalelere, Ahî Çelebi'yle (ö. 905/1500) birlikte başlayan, 17. yüzyıldan itibaren giderek sistematikleşen, Ehl-i sünnet itikadının temel konularının anlatıldığı bir bölüm eklenir. Böylece zaman içerisinde bu tür eserler Ehl-i Sünnet itikadıyla ilgili *ilmihale* dönüşür. Bu eserlerdeki temel amaç, Müslümanları küfre karşı uyarmak ve ağızlarından çıkan sözlerle ilgili dikkatli olmaları konusunda onları ikaz etmektir. Bununla birlikte küfrü gerektiren bir sözü söyleyen kimsenin kâfir olduğu, bugüne kadar işlemiş olduğu amellerin boşa gittiği, eşinin bâin talakla boş olduğu, bu halde doğacak çocuğun veled-i zina olduğu, tövbe edip tecdid-i imanda bulunduktan sonra nikâhın yenilenmesi gerektiği kabul edilir. Yine bu risalelerde dinî ilimler ve âlimlerle ilgili küfrü gerektiren sözlere özel bir önem verildiği görülmektedir. Çünkü onlar İslâmiyet'i temsil ettiklerinden onlar hakkında sarf edilen alaycı ve küçümseyici ifadeler doğrudan dine yönelik bir saldırı olarak telakki edilir.

Hanefî Zühhd Anlayışı

Sözlükte, "bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek" gibi anlamlara gelen zühhd kavram olarak, genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütününü ifade eder.²¹ Bu olumsuzluğun tamamen dünyadan el etek çekmek mi olduğu yoksa dünyayı gönülden çıkarmak mı olduğu ilk dönemlerden itibaren tartışılma gelmiştir. Ebû Hanîfe, bu tartışmanın ikinci tarafında yer alan bir zühhd anlayışına sahiptir. O, ilmiyle amel, inandığı gibi yaşayan doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen, elinin emeğiyle geçinen, resmi görev

¹⁹ Kuzey, "Osmanlı'da Elfâz-ı Küfür Literatürü", 227-228.

²⁰ Kuzey, "Osmanlı'da Elfâz-ı Küfür Literatürü", 229-230.

²¹ S. Şerif Cürânî, *Ta'rifât, Tasavvuf İstılahları*, çev. A. Mecdî Tolun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 120; Semih Ceyhan, "Zühhd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/530.

tekliflerini geri çeviren bir zattır.²² Ebû Hanîfe'nin şahsında gördüğümüz bu zühd ve takva merkezli din anlayışı, pek çok Hanefî fakih ve mütekellim tarafından yaşatılır. İmam Mâtürîdî ve Ebu'l-Leys ez-Zâhid Nasr b. Muhammed es-Semerkindî bunun tipik iki örneğidir. en-Neseî (537/1142) de 3-5/9-10. yüzyılda yaşamış *zâhid* nisbeli pek çok Semerkand âlimini zikreder.²³

Erken dönem Hanefî gelenekte gördüğümüz bu zühd tavrını biz *ahlak temelli din anlayışı* olarak nitelendiriyoruz. Temelinde Kitab ve Sünnet'in yer aldığı bu anlayışın İslâm'a uygun doktrinal bir yapı arz ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlayışın temel parametrelerini; dinin temel inançlarını benimseyen, iman ve irade hürriyeti konusunda kişinin bireysel sorumluluklarını kabul eden, bireysel ibadetlerin manevi ve duygusal boyutuna vurgu yaparak ruh-mana bütünlüğünü yakalayan, kazançlar ve harcamalar konusunda dayanışmacı ve sosyal paylaşımcı, gündelik siyasetin çekişmelerinden uzak kalarak güncel problemlerle ilgili bilgi üreten ve doğru bir duruş sergileyen tavır olarak açıklayabiliriz. Bu tavrı benzeri tasavvufî düşünce ve hareketlerden ayıran özellikleri ise, tasavvufî düşüncenin temel bilgi kaynağı olan keşf, ilham ve sezgiyle elde edilen bilgilerin kabul edilmemesi, bu bilgiye sahip olduğunu iddia edenler etrafında oluşturulan karizmatik liderlik olgusuna atfedilen değer ve bu bağlamdaki menakıp kültürünün reddi, nafîle türü temel ibadetlerin dışında topluca yapılan ibadet türü uygulamalara mesafeli duruştur.

Bu Hanefîlik algısı Türklerle beraber göç yollarını takip ederek Mısır, Şam ve Irak coğrafyası üzerinden Anadolu'ya taşınır. Anadolu ilim çevresi, gerek Selçuklu, gerekse Osmanlılar döneminde Safevîlerin kuruluşuna kadar Mâverâünnehir ile ilişkilerini kesmeden devam ettirir. Bu sü-

²² Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muziyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. A. Muhammed el-Hultv, 2. Baskı (Riyad: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1993), 1/49-50.

²³ Neseî, Necmuddin Ömer b. Muhammed. *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, thk. Yusuf el-Hâdî (Tahran: Âyine-i Mirâs, 1999), 210-211, 229, 300, 359, 474, 643.

reçte Anadolu'nun din anlayışının şekillenmesinde Hanefî/Mâtürîdîliğin yanında Fahreddin Râzî eksenli felsefi kelam geleneği, İbnü'l-Arabî eksenli tasavvuf geleneği, Türk kültürüne mensup Abdalân-ı Rûm sûfiliği ve zahid Hanefî fakihlerinin doğrudan katkısı vardır.²⁴ Böylece Osmanlı yönetimindeki Müslüman toplumda Mâverâünnehr, Mısır ve Şam geleneğinden nispeten farklı kendine özgü bir Osmanlı Sünniliği oluşur.

Bu yapı 16. yüzyılın başlarından itibaren Şîî/Safevîlerle mücadele ekseninde giderek siyasallaşan bir görünüm arz eder. Hanefî zühd anlayışı 16. yüzyılda yaşayan zahid fakih kimliğine sahip Nûreddin Sarıgörez (ö. 928/1522), Nebî b. Turhân es-Sinôbî (ö. 936/1530), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Sa'dî Çelebi (ö. 945/1539), Çivizâde (ö. 954/1547), İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), İmam Birgivi (ö. 981/1573), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi zatlar tarafından farklı bağlamlarda temsil edilir.²⁵ Bunlardan özellikle İbrahim el-Halebî ve İmam Birgivî'nin eserleri Kadızâdeliler tarafından kaynak olarak kullanılır.²⁶

Mültekâ sahibi İbrahim el-Halebî, hem İbnü'l-'Arabî ve vahdet-i vücûd merkezli tartışmalarda hem de sûfîlerin cehrî zikir, raks ve deverân gibi uygulamaları bağlamında oldukça sert söylemler ortaya koyar. Verâ ehli, zâhid ve âbid bir kimse olan Halebî İstanbul'da geçirdiği elli altı yıl boyunca çok sayıda öğrenci yetiştirir, Fatih Câmii'ndeki hutbeleri ile herkesin saygısını kazanır. Ancak hiçbir zaman çevresinde bir topluluk

²⁴ Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, (Ankara: Otorite Yayınları, 2015), 15-104; Haşim Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler Erken Dönem Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 128-144; 275-298.

²⁵ Mehmet Kalaycı, "Kadızâdeliler-Halvetîler Gerilimin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkikiyye Adlı Eseri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017), I/601-611.

²⁶ Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 244 vd.; a.mlf., "Birgivi Mirasının Toplumsal ve Me-tinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema", *Sahn-ı Semân'dan Dârul-fünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2017), 431-455; Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 365-389.

oluşturmak veya toplumsal bir farklılaşma üretmek gibi bir çabaya girmez. Genelde evinden çıkmayan, ilimle meşgul olan, ev ve cami dışında bir yerde görülmeyen birisidir. Onun, dünyada ilim, ibadet ve telif dışında zevk aldığı bir şeyin olmadığı nakledilir.²⁷

İmam Birgivî'ye gelince, yetiştiği medrese geleneği içinde çevresine duyarsız kalmaz, gördüğü hata ve yanlışları düzeltmekten, hata sahiplerini ikaz etmekten çekinmez. Bunun için derslerinde, vaazlarında çeşitli konularda yazdığı risalelerle halkı etrafındaki, resmi görevlileri uyarak yanlıştan dönmelerini, tövbe etmelerini ister. Ömrünün son on yılını geçirdiği Birgi'deki hayatı, sadece kendisi açısından değil, sonraki Osmanlı dinî düşüncesi açısından da derin bir mayalanma ve inşa sürecine dönüşür. O, Birgi'de hayatını Kur'an'a ve Sünnet'e uygun bir şekilde düzenleyerek, bunu zedeleyecek her türlü dış etkenden kendisini yalıtılabilmek imkânı bulur. Halvetî çevrelerle yaşadığı gerilimler, siyaset ve bürokrasiye karşı göstermiş olduğu eğilmez muhalif tutum, toplumsal alanda yaşanan adaletsizliklere ve dinî alanda adet haline gelen yanlışlıklara yönelik olarak ortaya koyduğu mücadele Birgivî'yi sadece İstanbul'da değil, Anadolu'nun pek çok yerinde tanınır ve bilinir hale getirir. Birgi'de bir taraftan öğrencilerine ders vermeyi sürdürürken diğer taraftan eser vermeye devam eder. *Tarîkat-i Muhammediyye*'yi burada kaleme alır.²⁸

Bu eserinde Birgivî, bilinmesi herkes için farz-ı ayn olan ilimlerden bahsederken, bir şeyin farz ve haram oluşuna bağlı olarak onunla ilgili bilgilerin de farz olduğunu belirtir. Buna göre Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadını bilmek, ilmiyal bilgilerini bilmek, taklitten kurtulmak ve delil getirmek için Sünnî itikadı açıklamak farzı ayn'dır. İhtiyaçtan fazla kelim ilmi yasak olmakla birlikte ehil olanlar için kelim öğrenmek farzı

²⁷ Kalaycı, "Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları", 437-439.

²⁸ Kalaycı, Mehmet, Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları, 349-441; Mehmet Saffet Sarıkaya. "Hanefî Zühd Geleneğinin Temsilcisi Olarak İmam Birgivî", *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivî*, (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2021), 1/348-349.

kifâyedir. Yine o, muamelat ve herhangi bir meslekle uğraşanların bu işin helal ve haramlarını bilmesinin; tevekkül, inabe, haşyet ve rıza gibi hallerin bilinmesinin; cömertlik, cimrilik, korkaklık, cesaret, kibirlenme, tevazu, iffet, israf vb. ahlakî hasletlerin bilinmesinin farz olduğunu ifade eder.²⁹ O, eserini bid'at ve takva kavramları çerçevesinde kurgular. Konumuz bağlamında bid'atî Sünnî geleneğe uygun olarak hasene-seyyie kavramlarıyla birlikte kabul eden Birgivî'nin seyyie olarak gördüğü bid'atlerden bazıları şunlardır: Para karşılığı Kur'an, zikir, dua vb. okumak ve okutmak; birisinin ölümünden sonra yakınlarının yemek ve ziyafet hazırlaması, kabir üzerine bina yapılması, mum ve kandiller yakılması; regaib, berat, kadir gecelerinde tesbih namazı gibi nafile namazları cemaatle kılmak, ta'dil-i erkânı terk etmek, hutbe esnasında, salavat getirip âmîn demek, camide şarkı söylemek, raks ve sema yapmak, müsrife sadaka vermek; mescidlerde dilenmek, Kur'an-ı lahn ile okumak.³⁰ Bunların önemli bir kısmı Kadızâdeliler tarafından da bid'at olarak kabul edilir ve Üstüvânî döneminde toplumda emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker ilkesi bağlamında bu hususlarda halka fiili müdahalelerde bulunulur.³¹

Medreselerin Durumu

Nizamülmülk ile daha sistemli hale getirilen medreseler, aynı düzeni Osmanlılarda da sürdürmüşlerdir. Devlete resmi görevli yetiştirmekle görevli kurumsal bir yapıya sahip medreseler, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren devletin diğer kurumları gibi bir tedennî/çöküş sürecine girerler. Tarihçiler bunun nedenlerini şöyle sıralar:

1. Akli ilimlerin terk edilerek, bunların yerine tamamen nakli ilimlerin yerleşmesi,

²⁹ Mehmed b. Pîr Ali Birgivi, *et-Tarîkat-i Muhammediyye fî Sîreti'l-Ahmediyye*. (İstanbul: Bs.yy.yok, 1260/1844), 28-29.

³⁰ Birgivi, *et-Tarîkat-i Muhammediyye*. 35-43 ve muhtelif yerler. Ayrıca bk., Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivî'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 70.

³¹ Durmuş, "Üstüvânî Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risâlesi Akâid Kitabı ve Tahlili Transkripsiyon Değerlendirme", *İlahiyat Alanında Uluslararası Araştırmalar III*, edt. Emrullah Fatış, (Konya, Eğitim Yayınevi, 2022), 47-91.

2. Medreselerde kanununa aykırı yapılan usulsüzlükler (müderris tayinlerinde rüşvet, iltimas, büyük ulema çocuklarının kayırılması, tedris görevinde ihmalkârlık v.s.).

3. Anadolu ve Rumeli halkından olup, ekabire intisap etmiş olanların hamilerinin iltimaslarıyla medreselerde mürettep tahsil görmeden ilmiye yoluna girmeleri,

4. Rüşvet,

5. Ehli ilim ile cahilin derece ve kıymetinin ölçülememesidir.³²

Y. Sarıkaya bu iddiaları eleştirmekle birlikte bunların medreselerin iç düzeniyle ilgili olduğunu, düzeltilebileceğini, medreselerin dönemin şartlarına uygun pedagojik ve ideale yakın bir sisteme sahip olduğunu belirterek asıl tedennî sebeplerinin farklı yerlerde aranması gerektiğini belirtir. Onun ileri sürdüğü nedenlerden birisi doğrudan konumuzla ilgilidir: Medreselilerin sahip olduğu din, ilim ve dünya zihniyeti.³³

Başlangıcından itibaren Ehl-i Sünnet mezhebi çerçevesinde eğitim veren bu kurumlar faydacı yapılanmalarından dolayı dine ve ibadet hayatına doğrudan katkı sağlamayacak ilmî meşguliyet, tartışma ve faaliyetlere öncelik vermezler. Bu yapıda zamanla fıkıhta söylenecek şeylerin bittiği, içtihad kapısının kapandığı vehmiyle müderrisler, öncekilerin fetva ve görüşleri doğrultusunda kurdukları mezhebi çerçeveyi koruma ve bu birikimi öğrenip yeni nesillere aktarmakla yetinirler. Osmanlı'nın ilk döneminden itibaren mevcut bu anlayış, 17. yüzyılda başlayan yenilenme hareketlerine ayak uyduramaz. Tarihin derinliklerindeki fıkıh esas alan Hanefî anlayış çizgisindeki bu yapının indirgemeci tavırla daha şekilsel, gündelik uygulamaya matuf ilmihâl merkezli bir anlayışa evirildiği söylenebilir. Bu zihniyetin ilmi ve fikri tefekkürü oldukça da-

³² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 3. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 68-70. Diğer yorumlar için bk., Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 3 (1999), 24-26.

³³ Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi", 32-33.

raltmakla kalmayıp, zamanla ortaya çıkan yeni şartlara uyum sağlayacak değişim ve dönüşümlerin de önünü kestiği anlaşılmaktadır.

Kadızâdelilerin Din Anlayışı

Kadızâdeliler hareketi Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyılda içinde bulunduğu karışıklıklar, merkezî idaredeki zaafılar, artan ekonomik bozukluklar, Avrupa ve İran ile olan sürekli savaşlar ve toprak kaybı, yoğun nüfus hareketleri ve çıkan isyanlar gibi bir istikrarsızlık ortamı içerisinde doğup gelişme imkânı bulur.³⁴ Bu sosyal ve siyasi yapının yanında baştan beri ele aldığımız Hanefîlik bağlamındaki dini düşüncenin gelişme seyri de sanıyoruz Kadızâdelilerin hangi ortamda büyüüp geliştiklerini göstermektedir. Zira 17. yüzyıla geldiğimizde Osmanlı medreselerinde - istisnaları olmakla birlikte- büyük ölçüde *ilmihal dindarlığına* dönüşen bir din anlayışı hâkimdi. Bu din anlayışının temelinde Hanefî gelenekte var olan kelimeler ilmine mesafeli duruşun izlerini görmek mümkündür. Y. Sarıkaya'nın tespitleriyle her ne kadar aklî ilimlerle ilgili dersler medreselerde okutulmaya devam edilse bile,³⁵ ders geçmeli sistemde bu dersleri kimlerin ne kadar okuduğu müphem görünüyor. Nitekim Kâtip Çelebi'nin bizzat Kadızâde'den ders alırken gözlemledikleri bunun ifadesi gibidir:

Çok dersleri sathîce ve basit idi. Zira ma'kulât semtini bilmezdi, tefsirde oralarla ilgili yerlere gelince, 'Kadi (Beyzavî) burada felsefîlik eylemiş,

Kelâm-ı felsefe fülse değer mi? Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi?

Mantıkîler olur ise gam değil, Zirâ onlar ehl-i imân değil.

der ve bunun gibi sözler söylerdi.³⁶

Nitekim o, *Mebhas-ı Îmân* ve *Mesâil-i Ehl-i Sünne* adlı eserlerinde ilimleri farz, vacip ve sünnet olarak gruplandırır ve ilmihal olarak isimlen-

³⁴ Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", 24/100

³⁵ Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi", 30.

³⁶ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-hakk fî ihtiyârî'l-ahakk*, haz. O. Şaik Gökyay. (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972), 111

dirdiği dinî ilimlerin gerekli ve farz-ı ayn olduğunu, bu ilmi tam olarak öğrenip tamamlamadan, diğer vacip veya sünnet olan aklî ilimlerin öğrenilemeyeceğini vurgular. Ona göre ilmihal gibi farz-ı ayn bir ilim dururken farz-ı ayn olmayan ve vacip olan herhangi bir ilmi öğrenmek ve öğretmek *asî olmak* demektir.³⁷ *Akâid Risâlesi*'nde Ahmed-i Rûmî de ilmihal bilgisinin farz olduğunu vurgulamakla birlikte,³⁸ iman konularını derinlemesine bilmenin farziyetini ifade ederek kelimâ ilmihalin içine yerleştirmektedir.³⁹ Kadızâdelilerden Üstuvânî, aklî ve naklî ilimler ayrışmasına değinmeksizin, ilim öğrenmenin önemini vurgulayıp naklî ilimlerden fıkıh ilmini öğrenmenin kıymetli ve önemli olduğunu uzunca açıklar.⁴⁰ Kadızâdelilerin karşıtı Sivasîlerden Abdülmecid Sivasî Efendi de, *Letâifu'l-Ezhâr* adlı eserinde, Üstuvânî'nin görüşüne yakın bir görüş belirterek, aklî ilimlere değinmeksizin, naklî ilimlerin öğrenilmesinin her kişiye farz-ı ayn olduğunu vurgular. Abdülehad Nûrî, bu hususta şeyhi Sivasî'nin düşüncesine yakın bir fikir ortaya koyar.⁴¹ Bu aslında birbirleriyle muhalif iki zümrenin de benzer bir ilmi zihniyete sahip olduğunu gösterir ve bize 17. yüzyıl efkârı umumiyesi hakkında ipuçları verir.

Bu ilim algısında, özellikle halka yönelik vaaz u nasihatlerde *ilmihal* temelli bir kültürün oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. M. Kalaycı, 17. yüzyıldan itibaren bazı fakihlerin *İlmihal* türü eserleri Türk diliyle yazarak, Türkçe'yi kültürün taşıyıcı diline dönüştürdüğünü ifade eder.⁴² Bu dönüşümün Kadızâdeliler hareketinde, vaazlar üzerinden gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Her hâlükârda konumuz bakımından meseleye bakılınca *ilmihal dindarlığına* dönüşen bu zihniyette dinî bilgilerin *ilmihal* seviyesindeki malumata indirgendiği, mekanik şekilci bir yapıya

³⁷ Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 288.

³⁸ Durmuş, *Akhisarlı Bir Osmanlı Âlimi Ahmed-i Rûmî ve Akâid Risâlesi*, 41.

³⁹ Durmuş, *Akhisarlı Bir Osmanlı Âlimi Ahmed-i Rûmî ve Akâid Risâlesi*, 25-26.

⁴⁰ Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 289.

⁴¹ Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 289.

⁴² Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 277. Esasen Türk diliyle yazma örneklerini Birgivi'nin *Vasiyetnâme*'si gibi eserleri dikkate alarak daha erken döneme ulaştırmak mümkündür. Burada halkın dini bilgi seviyesinin yükseltilmesine dair bir çaba göz ardı edilemez.

büründüğü, eksik ve yanlış bilgiler içerdiği ve geçmişe öykünen anakronik unsurlar barındırdığı anlaşılmaktadır.⁴³ Bu şekliyle de lafızcı-şekilci ve gelenekçi dini zihniyetin tipik bir görünümünü arz etmektedir. Kadızâdeliler Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ etme ve benimsedikleri bid'at algısıyla geçmişe öykünerek, önceki fakihlerin fetvalarıyla yetinmenin gerekliliğini vurgularlar. Onlar, gelenekten farklı hususları şiddetle eleştirerek bazı yenilikleri ve değişimleri dinden ve sünnetten uzaklaşmak olarak yorumlarlar. Üstelik bu yorumlarını savaş meydanlarında alınan bazı başarısızlıklara tahvil etmekten de çekinmezler.⁴⁴

Bu lafızcı şekilci din anlayışı, Kadızâdelilerin tartıştıkları konulara da yansımıştır. Bid'atler hakkında yukarıda açıkladığımız Birgivî'nin kabullerini tekrar eden Kadızâdelilerin tartıştığı diğer konular; İbnü'l-Arabî'nin durumu, Hızır'ın kimliği, Hz. Peygamberin anne ve babasının durumu, Yezid'e lanet okunması, Firavunun imanı, kabir ziyaretleri, kandil geceleri namazları, teganni, raks ve devir, tasliye ve tarziye, tütün, kahve, afyon vb. şeylerin kullanımı, musafaha, inhina ve rüşvet gibi hususlardır.⁴⁵ Bu konulardan bazıları, dinin aslıyla ilgisi olmayan ve bilinmesinde kulluk vazifesi için bir faydası olmayan şeyler olduğu görülür. Bazıları toplumun güncel alışkanlıklarıyla ilgili hususlar, bazıları ise şehir kültüründe gelişen adet türünden meselelerdir. Rüşvet konusunun haramlığı sabit olmakla birlikte hile-i şer'iyye usulüyle bazı devlet görevlileriyle birlikte Kadızâdelilerin de bu işleri irtikab ettikleri iddia edilmektedir.⁴⁶ Bu iddia doğruysa onların Birgivî'den farklı olarak dün-

⁴³ Hayri Kırbasoğlu, "İlmihâl Dindarlığının İmkânı Üzerine", *İstâmiyât*. 5/4, (2002), 109-124. Yazar burada güncel bir *İlmihâl* üzerinden çözümlemeler yapar. Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 276 vd.

⁴⁴ Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 279; İbrahim Baz, "Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler", *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl*. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2017), 414, 417.

⁴⁵ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk*, 14 vd.; Naîmâ Mustafa Efendi, *Tarih-i Na'imâ*, haz. Mehmet İpşirli. (Ankara: TTK Yayınları, 2007) 4/1, 1706; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/1, 357.

⁴⁶ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk*, 101-102.

yevi menfaatleri önceleyip, toplumda söz sahibi olarak öne çıkmak istedikleri söylenebilir. Nâimâ, Kadızâdelilerin zühd ve takva ile suret-i haktan görünüp, dünya tahsiline bir vesile edip çoğunlukla murabahacı habisleri, muhtekirleri, mürâi kallaşları tesir edip çeşitli tezvîrat ve hiyel ile işlerini gördüklerini; derslerine devam eden saray adamlarından *bal-tacılar, bostancılar, kapıcılar* ve *helvacılar* vasıtasıyla saraya tesir ettiklerini haber verir.⁴⁷ Kâtip Çelebi de bunların şöhret saikiyle hareket ettiklerini ve bazı ahmakların onların peşinden gittiklerini, Müslümanların sultanının bu tür kuru dindarlık ve taassup sahiplerini kim olursa olsun, ezip yola getirmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁸ Buna göre, görünüşte zahit olan Kadızâdeliler fiilen gündelik siyasetin içine girerek, kimi zaman vaazlarıyla halkı kıskırtarak, kendilerine uymayan bilhassa deverân ehli sufi zümrelere karşı şiddete varan uygulamalardan çekinmezler.⁴⁹

Kadızâdelilerin Din Anlayışının Şiddete Tahvili

Kadızâdelilerin anlayışlarının Üstüvânî döneminde şiddete dönüşmesi uygulamada elde ettikleri resmi destekle doğrudan ilgilidir. Bununla birlikte lafızcı din anlayışıyla birlikte elfâz-ı küfürle ilgili kabuller ve dini yaşantının devamlılığına yönelik emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker anlayışına matuf uygulamalar, bu din algısını indirgemeci, tasfiye edici ve tekfirci bir zihniyete yönlendirir. Buna bağlı olarak, kendilerini mutlak doğru kabul ettikten sonra kendilerinden olmayanlar, farklı tonlarda ötekileştirmeye başlanır. Bunun en uç örneği Haricîlerde gördüğümüz tekfir, cihad ve kıtal olgusudur. İlk Haricîler isti'raz/sorgulamadan sonra kendileri gibi inanmayanları tekfir ederek öldürmeye girişir. Bu İzutsu'nun deyimiyle, "Müslüman toplumda kâfir

⁴⁷ Nâimâ, *Tarih-i Na'imâ*, 4/1, 1706-1707; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/1, 358-369, 363.

⁴⁸ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk*, 107-109.

⁴⁹ Ali Durmuş, "Kadızâdeliler ile Halvetiler Arasında Semâ-Deverân Tartışmaları ve Kadızâdelilerin Deverân Aleyhtarlığının Altında Yatan Sebeplerin Mezhebî-Tasavvufi Aidiyetleri Açısından Analizi", *Kalemname* 6/11 (2021), 34-64.

avına çıkmak"tır.⁵⁰ Kadızâdeliler ise, yukarıda belirttiğimiz şekilde, elfâz-ı küfür fetvalarının gayesinin "Müslümanları küfre karşı uyarmak ve ağızlarından çıkan sözlerle ilgili dikkatli olmaları konusunda onları ikaz etmek" olmasına rağmen, bid'at algıları bağlamında küfre tahvil ettikleri her türlü söz ve davranışı kolayca tekfir olgusu çerçevesinde değerlendirip kimi zaman siyasi otoriteyi kışkırtarak kimi zaman da siyasi otoritenin desteğiyle fiilen kendilerinde müdahale yetkisini görerek, bunu da emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker görevini yerine getirdikleri zehabıyla yapmaktaydılar. Nitekim Kadızâde Mehmed Efendi sayısını sekiz yüz seksen sekize çıkardığı elfâz-ı küfrü söylemeyi değil bilmemeyi bile küfür sayar. Ona göre elfâz-ı küfrü bilmeyen kimse kâfir, karısı boş olur. Çocukları veled-i zinâ olur ve kestiği hayvan murdardır. Bunların Frenk kâfirlerinden farkı kalmaz. Bu nedenle küçükken çocuklara, kölelere, hizmetkârlara itikad ve küfür lafızları öğretilmelidir. Öğrenmek istemeyenler uyarılmalı veya satılarak evden uzak tutulmalıdır.⁵¹ O, bu teklifinin hayali olmadığına ve uygulanabilirliğine inanarak her sene yedi yaşımdan büyük her kademedeki insana İslâm ve iman esaslarının sorulmasını, bilenlere dokunulmayıp bilmeyenlere ceza verilmesi gerektiğini söyler. İnsanların bir nevi toplu sınava tabi tutulmasını önermektedir.⁵² Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münkerin hangi şartlarda vacip veya müstehap olduğunu açıklayan Kâtip Çelebi, Kadızâdelilerin uygulamalarını eleştirerek, bunun halk arasında fitneye ve kavgalara yol açan boş ve lüzumsuz şeyler olduğunu vurgular.⁵³ Mehmed Efendi'nin, bu sözlerin tarihi süreçte nasıl evrilerek genişlediği, bundan sonra yeni lafızların ilave edilip edilmeyeceği, Müslümanların yazılan risalelerden hangisini esas

⁵⁰ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz. (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 21-24.

⁵¹ Baz, "Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler", 422.

⁵² Refik Ergin, *İslâm Düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2007), 101-103; Baz, İbrahim Baz, "Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler". 423; Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 401-403.

⁵³ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk*. 80-83.

alacağı veya yeni yazılan elfâz-ı küfür risalesine nasıl uyum sağlayacaklarıyla ilgili hususlara dair vereceği cevap, sanıyorum olgunun ne kadar farkında olduğunu gösterirdi.⁵⁴

Onun önerilerini iki boyutlu yorumlayabiliriz: Elfâz-ı küfrü öğrenenlerin hayatının her safhasında dikkatli davranıp gerek söz gerek davranış olarak kendilerini her an murakabede tutmaları. Bu durum Allah'ın, *Basîr* sıfatı bağlamında görücülüğüne atıfla hadiste belirtilen *ihsan* mertebesinin ötesinde bir haldir. Muhtemelen bu halde yaşayan insanların önemli bir kısmı obsesif kişilik bozukluklarıyla malul patolojik vakalardır. Nitekim elfâz-ı küfür risalelerini kaleme alan bazı müellifler bunun farkında olarak küfürden korunmak için sabah akşam bir dua okumalarını önerirler.⁵⁵ Toplumumuzdaki her hafta perşembe akşamları veya çeşitli vesilelerle yapılan tecdid-i iman ve tecdid-i nikâh dualarının bu meydana gelenekleştiği anlaşılmaktadır. Elfâz-ı küfrü işleyenlerin haline gelince; emr-i maruf gereğince kendisine tecdid-i iman teklif edilir ve sonrasında durumuna bakılır. Emr-i marufu uygulayanlar tekfirci bir zihniyete sahipse, o kişi, muhtemelen en şiddetli cezaya çarptırılacaktır.

Kadıızâdeliler hareketinin toplumda şiddete dönüştüğü 17. yüzyılda yaşanan bazı olaylar şöyledir:⁵⁶

⁵⁴ Katip Çelebi'nin Birgivi ile ilgili tespitlerinde, gelişen olaylara karşı tavrını koyarken onun tarih bilmediğini ifade etmesi, (*Mizanü'l-Hakk*. 105-107) fazlasıyla Kadıızâdeliler için de geçerlidir. Çünkü toplumsal olayları doğru okumadan teorik bilgiler, fetvalar üzerinden şekillendirmeye çalışmak beyhude bir gayretkeşliktir.

⁵⁵ Bu dua şöyledir: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ أَشْرَكَ بِكَ شَيْئًا وَأَنَا أَعْلَمُ وَأَسْتَغْفِرُكَ لِمَا لَا أَعْلَمُ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

Anlamı: "Allahım, Sana bir şeyi ortak etmekten Sana sığınırım. Bildiğim ve bilmediğim şirkten Sana sığınırım. Bildiğim ve bilmediğim şirkimden Senden mağfiret diliyorum. Elbette Sen gaybı bilirsin". Bk. Birgivi, *Vasiyetnâme*, 234.

⁵⁶ Bu olaylara dair bk., Solakzâde, Mehmed Hemdemi Çelebi, *Solak-zâde Tarihi*, haz. Vahit Çabuk, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 2/628-632; Naîmâ, *Tarih-i Naîmâ*, 3/1, 1290-1292; 4/1, 1704-1710; Çavuşoğlu, "Kadıızâdeliler", 24/100-102; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/1; Durmuş, *Kadıızâdeliler Hareketi*, 175, 206-207, 241-250.

Bazı araştırmacılar, Naîmâ'nın Kadıızâdeliler ile ilgili anlatımını onun suffiliğini dik-kate alarak tarafgir bulur ve ilk kaynağı Menarzâde Ahmed Efendi'ye işaret ederler.

1043/1633 İstanbul'da Cibali'de çıkan büyük yangın sonrasında IV. Murad İstanbul'daki bütün kahvehaneleri yıktırır, tütün yasağına uymayan çok sayıda kişiyi katlettirir.⁵⁷ Kadızâde, fetvalarıyla bu uygulamalara destek verir.

Üstüvânî ve taraftarları, 1061/1651'de Sadrazam Melek Ahmed Paşa'dan bir buyrultu alıp Demirkapı yakınlarındaki Halvetî Tekkesi'ni basarak devran eden dervişleri dağıtırlar. Yine Üstüvânî, Abdülkerim Çelebi'ye gönderdiği mektupta semâ ve devranın menedilmesinin vâcib olduğunu, onların tekkesini basıp kendisini ve takipçilerini öldüreceklerini, bu tekkenin temelini kazıp toprağını denize dökmedikçe orada namaz kılmanın câiz olmadığını bildirir. Ancak bu eylemi gerçekleştiremezler.

Kadızâdeliler'in saraydaki nüfuzu, hâmlerinin çoğunun katledildiği Çınar Vak'ası'na (1066/1656) kadar sürer. Naîmâ'ya göre Çınar Vak'ası'ndan sonra sadrazamlığa getirilen Boynueğri Mehmed Paşa, tayin işlerinde ulemâ ve vâizlere danışmaya karşı çıkıp bunları bizzat kendisi yapmaya başlayınca, bundan müteessir olan Kadızâdeliler bu durumun zulmün, rüşvetin artmasından, bid'atların çoğalmasından, vezirle müftünün tarikat ehlini himayesinden kaynaklandığı yolunda vazılarla halkı tahrike başlarlar. Ardından Köprülü Mehmed Paşa'nın sadâretinin sekizinci günü Fâtih Camii'nde müezzinler cuma namazı sırasında na't-ı şerif okurken Kadızâdeliler bunlara engel olmak için harekete geçerlerse de bu teşebbüsleri başarısız olur.

Daha sonra Üstüvânî ve takipçileri toplanarak İstanbul'da deverân yapılan tekkeleri yıkmaya, rastladıkları dervişlere tövbe ve "tecdîd-i îman" teklif etmeye, hep birlikte padişaha gidip bid'atları kaldırmak için izin istemeye, karar verirler. Ertesi gün ellerinde sopalarla taraftarlarını toplayarak Fâtih Camii'nde bir araya gelirler. Köprülü Mehmed Paşa

Bk., Ergin, *Kadızâdeliler Örneği*, 57-59; Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 169-170, 178, 215-216.

⁵⁷ Olayın kahvehaneler bağlamında sosyal bir boyutu da bulunmakla birlikte kaynaklar da pek çok günahsızın bu vesileyle öldürüldüğü belirtilir.

devrin tanınmış âlimlerini toplayıp meseleyi istişare eder. Meclisin kararına istinaden padişahın katil için fermanı alır. Ancak bu ceza sürgüne çevrilerek bazı Halvetîler ve Kadızâdelilerden Üstüvânî, Türk Ahmed ve Divane Mustafa Kıbrıs'a sürülür (1657).

Sûfilere karşı tavır alan Vanî Mehmed Efendi'nin tesiriyle 1077/1666'da Mevlevîler'in yaptığı semâ ve Halvetî dervişlerinin âyinleri padişah tarafından yasaklanır.

Yine 1078/1668'de adaklar adanan ve üzerinde kurbanlar kesilerek çul çaput bağlanan Bektâşîlere ait Babaeski'deki Kanber Dede türbesinin yıktırılması ki bu yıkımın ardında yine Vanî Mehmed Efendi'nin bulunduğu öne sürülür.

1081/1670'de yine sultanın çıkardığı bir fermanla meyhâneler yıktırılır.

1103/1692'de Vanî'nin takipçileriyle Niyâzî-i Mısırî'nin taraftarları arasında Bursa Ulucamii'nde Kadir gecesini cemaatle namaz kılınırken olay çıkar.

Değerlendirme ve Sonuç

Müslümanlık tarihinde şiddet olgusunun sadece tasfiyeci gruplara özgü olmadığını, farklı grupların da uygun siyasi-sosyal zemin bulduklarında kolayca şiddete evrildiklerini söyleyebiliriz. Bunun en tipik örneği erken dönemdeki Mu'tezîle Mihnesi'dir. Öte yandan Hanefîlerin bir kısmında zamanla uygun sosyal şartlarda lafızcı-şekilci bir zihniyetin yerleştiği anlaşılmaktadır. Bu durum muhtemelen 3/9. yüzyılda *Sünnet* ile ilgili oluşan kabullerle bağlantılı olduğu kadar Fatimîlerle görünür hale gelen Sünnî-Şîî karşıtlığıyla da ilgilidir. Bu zihniyet biçimi fakihlerde daha ağırlık kazanırken, Doğu Hanefîlik tarihini şimdilik Semerkand ekolü ve Buhara-Belh ekolü olarak okumamıza imkân verecek bir ayrışmayı ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte bize göre, Hanefîliğin mümeyyiz vasıflarından olan zühd anlayışı Ebû Hanîfe'den sonra her iki ekolün âlimleri arasında temsil edilegelir. Kimi zaman tasavvufu karıştırılan veya tasavvufun bir parçası olarak görülen bu zühd anlayışının Anadolu'da medrese çevresi kadar Ahi esnaf teşkilatı özelinde halk ara-

sında da varlığını sürdürdüğü mukakkaktır. Ancak Hanefîliğe özgü bu anlayışın lafızcı-şekilci zihniyetle birlikte şekilci bir ahlakî görünüme büründüğü anlaşılmaktadır. Zira Sivasîlere karşı Kadızâdeliler, bu görünümleriyle eleştiri alırlar, dedikleri ve yaptıklarındaki samimiyetleri sorgulanır ve inandırıcı bulunmazlar. Kadızâdeliler, kendilerini Birgivî'ye nispet etmelerine rağmen ondan ayrıldıkları önemli farklılıklarından birisi budur.

Bazı Kadızâdelilerin gayri ahlaki duruşu, dünya menfaati için sarayın alt kademesinde yer alan görevlilerle işbirliği yaparak uygun olmayan bazı olaylara karışmalarına yol açar. Üstelik onlar siyasette sahip oldukları konumu devam ettirebilmek için kaybedilen savaşlar gibi bazı olayları din üzerinden yorumlayıp konumlarını pekiştirmekten çekinmezler. Ancak üst düzey bazı bürokratlar ve padişahlar toplumda dengeyi sağlayacak bir duruş sergilerler.

Kadızâdeliler, Birgivî'den miras aldıkları bid'at anlayışını, ondan farklı olarak elfâz-ı küfür ve emr-i maruf anlayışlarıyla birleştirip elde ettikleri siyasi nüfuz ile eyleme dönüştürürler. Sünnîliğin genel kabulü olan "ehl-i kible tekfir edilemez" ilkesine rağmen, bazı Hanefî fetvalarından devşirdikleri bu elfâz-ı küfür kabulü doğrudan fiiliyata geçirilerek tekfirci bir zihniyetle hasımlarına karşı kullanılır. Bu anlayışın günümüzdeki benzeri Taliban hareketidir. Siyasî boyutu bir tarafa Birelvi hareketine dayanan Taliban'ın da, lafızcı-şekilci zihniyeti tekfirci zihniyetle birleştirerek kadın-erkek ilişkileri başta olmak üzere pek çok gündelik olguda kullandıkları anlaşılmaktadır. Zira onların, yeni teknik ve sosyal gelişmeleri din üzerinden okuyup, şirk bağlamında yorumlayarak *şeri'atin* korunması ve uygulanması gerekçesiyle bazıları sosyal medyada paylaşılan, kabul edilemeyecek katiller yaptıkları bilinmektedir.

Günümüz Türkiye'sine gelince, ilginç bir şekilde bazıları, tasavvufi yapılanmaların içinde yer alan, lafızcı-şekilci gelenekçi zihniyete sahip olan zümreler 1980 sonrasında Suud destekli Selefi hareketlere zemin hazırlayacak söylemlere sahiplerdir. Bunların, Kütübü Sitte üzerinden sünnete ve hadise yönelik vurgusu, bu rivayetlerle ilgili en küçük eleştiriye bile tahammül edemeyen, çoğu kere muhataplarının münferit yo-

rumlarını genelleştirerek onları, *sünnet inkârcılığıyla* suçlayan bir tavrı ortaya çıkarmıştır. Bu zümreler, bazı dinî, siyasî ve sosyal argümanları kullanarak, yaptıklarını kolayca meşrulaştırıp başta devlet uzantısı yapılar olmak üzere kendilerinden olmayanları farklı tonlarda ötekileştirirler. *Ehl-i Sünnet* olma hakkını da kendilerinde görerek Sünnîlik tanımları yapan bu zümrelerin eylem alanı medya ve dijital çevrelerdir. Ancak kendilerine muhalif olanlarla ilgili en hafifi *itibarsızlaştırma* olarak nitelendirilebilecek tezviratlarını bazı siyasi nüfuz alanlarını kullanarak kimi zaman fiiliyata dönüştürmekten çekinmezler. Bu meyanda Türkiye'deki Selefilğin oldukça renkli ve farklı boyutlara sahip olduğunu ve farklı kaynaklardan beslendiğini söylemek gerekir.

Siyasetle hemhâl olan dinî hareketlerin günümüz İslâmî din anlayışına nasıl bir katkı sağlayacaklarını da sorgulamak gerekir. Zira bu hareketler, sosyal hayatta ortaya çıkardıkları problemler kadar kendi geleceklerini de tehlikeye sokan bir sürece girmektedirler. Siyasetin emrine veya hizmetine verilmiş bilim, üretici olmaktan öte günü kurtaran pragmatik gayelere matuf olarak yapılır, verileri evrenseli yakalamaktan öte yerel ve güncel yönelmekten ibarettir. Yenilenemeyen ve üretilmeyen bilgi, zamanla kendini tekrar eden beslendiği gelenekleri kutsayan, kendinin dışındakileri dışlayıcı bir zihniyet üretir. Hâlbuki yenilenmeye açık doğru bilgi, insaf ölçüleri çerçevesinde sadece Müslümanlara değil bütün insanlara ve insanlığa hitap ederek onların önünü açıp aydınlığa ulaşmalarını sağlayacaktır.

Kaynaklar

Akgündüz. Said Nuri-Zübeyir Bulut. "Akaiden Fıkha: Hanefî Fıkıh Kitaplarında Elfâz-ı Küfür". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 897-920.

Baz, İbrahim. "Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl*. 413-430. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2017.

el-Bezzâzî, Hafizuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Harizmî. *Menâkıbu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1981).

Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *et-Tarîkat-i Muhammediyye fî Sîreti'l-Ahmediyye*. İstanbul: y.y., 1260/1844; çev. Muhammed Taha. İstanbul: Mualim Neşriyat 2013.

Birgivî, Mehmed b. Pîr Ali. *Vasiyetnâme*, Kadızâde Şerhi, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1970).

Çavuşoğlu, Semiramis. “Kadızâdeliler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/100-102. İstanbul: TDV Yayınları 2001.

Ceyhan, Semih. “Zühhd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Cürcânî, S. Şerif *Ta'rifât. Tasavvuf Istılahları*. çev. A. Mecdî Tolun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Durmuş, Ali. *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadızâdeliler Hareketi*. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

Durmuş, Ali. “Kadızâdeliler ile Halvetîler Arasında Semâ-Deverân Tartışmaları ve Kadızâdelilerin Deverân Aleyhtarlığının Altında Yatan Sebeplerin Mezhebî-Tasavvufî Aidiyetleri Açısından Analizi”. *Kalemname* 6/11 (2021), 34-64.

Durmuş, Ali. *Akhisarlı Bir Osmanlı Âlimi Ahmed-i Rûmî ve Akâid Risâlesi*. Ankara: İKSAD Yayınları, 2022.

Durmuş, Ali. “Üstüvânî Mehmed Efendî'nin Bilinmeyen Risâlesi Akâid Kitabı ve Tahlili Transkripsiyon Değerlendirme”. *İlahiyat Alanında Uluslararası Araştırmalar III*, ed. Emrullah Fatış. Konya, Eğitim Yayınevi, 2022.

Demir, Abdullah. “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütetekillim Hanefîler Örneği”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. Ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017.

İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.

Kalaycı, Mehmet. “Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema”. *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*. 431-455. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2017.

Kalaycı, Mehmet. “Kadızâdeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkîkiyye Adlı Eseri”. *Ulusla-*

rarası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, I/601-611. Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017.

Kâtip Çelebi. *Mîzanü'l-hakk fî ihtiyârî'l-ahakk*. haz. O. Şaik Gökyay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Elfâz-ı Küfür". 11/27-28. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1995.

el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Muziyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. A. Muhammed el-Hulv. 2. Baskı, Riyad: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1993.

Kuzey, Muharrem. "Osmanlı'da Elfâz-ı Küfür Literatürü ve Önemli Eserler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/27 (2016), 203-231.

Naîmâ, Mustafa Efendi. *Tarîh-i Na'îmâ*. 1-4. haz. Mehmet İpşirli. Ankara: TTK Yayınları, 2007.

Nesefî, Necmuddin Ömer b. Muhammed. *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*. thk. Yusuf el-Hâdî. Tahran: Âyine-i Mirâs, 1999.

Özen, Şükrü. "IV/X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet Mücadelesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 9 (2003), 49-85.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Hanefî Zühd Geleneğinin Temsilcisi Olarak İmam Birgivi". *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivi*. I/332-359. Balıkesir: Büyükşehir Yayınları, 2021.

Sarıkaya, Yaşar. "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 3 (1999), 23-39.

Solakzâde, Mehmed Hemdemi Çelebi. *Solak-zâde Tarihi*. 1-2. haz. Vahit Çabuk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Şahin, Haşim. Dervişler, Fakihler, Gaziler Erken Dönem Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 1-9. Beşinci baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

Yüksel, Emrullah. *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

OSMANLI'DA TİPİK BİR HANEFÎ-MÂTURİDÎ ÂLİM ÖRNEĞİ: LALE DEVRİ FETVÂ EMİNİ MEHMED FIKHÎ EL-AYNÎ (ö.1147/1735)

Osman ŞAHİN¹

Giriş

Bu araştırma Osmanlı'nın tarihinde şatafatı ve alayıyla iz bırakan Lale Devri'nde üstlendiği fetvâ emînliği yanında fetva alanında birçok resmi kademede görev yapan Mehmet Fıkhî el-Aynî'nin fıkhîta Hanefîliği, akaidde ise Mâtürîdîliği temsil edip etmediğini tespit etmeyi konu edinmektedir. Bu itibarla bu çalışma daha önce hayatı, ilmi kişiliği ve eserlerinin tanıtılmasını içeren bir çalışmamız² yanında iki risalesini tahkikli neşre muvaffak olduğumuz³ Fıkhî Efendi'yi yeni bir bakışla ele almaktadır. Burada belirtmek gerekir ki bu vesileyle çalışma hem Fıkhî Efendi'nin hayatına dair yeni bulgu ve bazı düzeltmeleri içermekte hem de daha önce görmediğimiz yeni bir eserine yer vermektedir. Çalışma araştırma amacına uygun olarak Mehmed Fıkhî Efendi'nin aşağıda kısa kısa tanıtılan eserleri üzerinden görüşlerinin ve görüşlerinde kullandığı

¹ Prof. Dr., Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, osahin@omu.edu.tr.

² Osman Şahin, "Fetvâ Emîni Mehmed Fıkhî Efendi'nin (1147/1735) Hayatı ve Eserleri", Diyanet İlmi Dergi, 2008, cilt: XLIV, sayı: 3, 129-142.

³ Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâle fî Edebi'l-Müftî*, Dirase ve thk. Osman Şahin, İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018; Osman Şahin, "Risâle fî Hükmi't-Tütûn ve'l-Kahve li-Muhammed Fıkhî el-Aynî el-Hanefî Emînü'l-Fetvâ (Dirâse ve Tahkîk)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2018, sayı: 31, 697-714.

usul ve kaynaklarının analiz edilmesiyle gerçekleştirilecektir. Bundan önce Fıkhî Efendi'nin hayatını ve ilmi yönünü ele almak uygun olacaktır.

Mehmed Fıkhî el-Aynî'nin Hayatı

Tam adı Ebu'l-Feyz Mehmed Fıkhî el-Aynî olup,⁴ lakabından anlaşılacağı üzere Ayntab doğumludur. "Fıkhî" lakabını fıkıhla çok haşır-neşir olduğu için almıştır.⁵ İlk defa yirmili yaşa gelmeden 1104 tarihinde telif ettiği "*Ahvâlü'l-müftî*" adlı ilk risalesinde kullandığı ve 1107 tarihli şahsi mühründe de görülen bu lakabı daha genç yaşlarında Ayntab'da müftü yardımcılığı yaptığı sırada alması takdire şayandır. Ayrıca üç risalesinde "Ebu'l-feyz" lakabına da rastlanmıştır. Bu risalelerden biri 14 Ramazan 1123 tarihli "*Menâtü'n-Necâ fî Ahkâmi'l-İstincâ*" adlı risalesidir. Bundan önce Fıkhî Efendi "*Feyzu'l-hayy fî ahkâmi'l-keyy*" adıyla taharet bahsinde önemli bir risale kaleme almıştır. Buna göre kanaatimizce "Ebu'l-feyz" lakabını "*Feyzu'l-hayy*" adlı risalenin sahibi manasında kullanmış olabilir.

Fıkhî Efendi'nin ilmi alt yapısını doğum yeri olan Ayntab'da sağladığı anlaşılmaktadır. Bunu hem *el-Ecvibetü'l-kania* adlı fetva mecmuasındaki bir fetvasından Hicri 1100'lerden sonra Ayntab'da fetvâ vermeye yetkili olan bir müftüye, genç yaşta fetvâ hizmeti verdiği bilgisinden,⁶ hem de 1104/1693 tarihinde yirmili yaşa gelmeden müftü yardımcılığı yaparken telif ettiği "*Ahvâlü'l-müftî*" adlı risalesinin girişindeki notundan anlamaktayız.⁷ Bundan sonra onun 1108/1696 yılında Recep ayının sonlarında İs-

⁴ Fıkhî Efendi'nin tam ismi sadece şu üç risalede yer almaktadır: Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Menâtü'n-Necâ fî Ahkâmi'l-İstincâ*, Beyazıt Kütüphanesi, no:7905/5, vr.62/a-107/b, vr.62/b; a.mlf., *Tecdidü'l-İman*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya/Tekelioğlu, no:821/4, vr.281/a-281/b, vr.281/a; a.mlf., *Ta'dilü'l-medâric fî Beyani Tasavvufi'l-hakka*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no:604/8, vr.54-141.

⁵ M. Vâmık Şükrü Altınbaş, "Fetva Eminleri (Mehmed Fıkhî Efendi)", *DİD*, cilt: 7, sayı: 77, Ekim, 1968, 252.

⁶ Emine Arslan, Nükullu Fetva Mecmuaları ve Mehmet Fıkhî el-Aynî'nin "Ecvibetü'l-Kania an Esileti'l-Vakıa" Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2010, 133.

⁷ Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâle fî Beyâni Mâ Yete'allaku bi-Ahvâli'l-Müftî*, Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Kavmiyye, Fıkh Teymûr, no:198, vr.1/b. Ayrıca bk. A.mlf., *Risâle fî Edebi'l-Müftî*, 47.

tanbul'da telif ettiğini belirttiği *İzhâru'l-inâye* adlı risalesine göre de 1107 sonlarında veya 1108'in başlarında İstanbul'a geldiğini öğrenmekteyiz.⁸

İstanbul'a geldikten sonra *ordu kadılığında yardımcılık* görevi yaptığı bilinen⁹ Fıkhî Efendi, 14 Rebîu'l-âhır 1112 tarihli ve arkası yukarıda geçen şahsî mührüyle mühürlenmiş resmî evraktan anlaşıldığına göre bir müddet *Belgrad nâibliği* (Kaymakam vekilliği) de yapmıştır.¹⁰ Daha sonra Keşfî Osman Efendi Medresesi'nde *müderrislik* yapmış, buradan 4 Muharrem 1127/1715'de azl edilmiştir.¹¹ Bu süre içerisinde Zilkade 1114/1703 tarihinde *Feyzu'l-hay fî Ahkâmi'l-key* adlı risalesini, 1123/1711 yılında *Menatu'n-necâ fî Ahkâmi'l-İstincâ* adlı risalesini telif etmiştir. Ardından Fıkhî Efendi'nin Fetvâhane'de görevlendirildiği görülmektedir. Fıkhî Efendi bu görevini, Edirne'de gerçekleşen bir olay hakkında hocası Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi (ö.1156/1743)¹² nezaretinde *fetva müsevvidi* olarak hazırladığı 1130/1718 tarihli fetvası ile 1131/1719 tarihli başka bir fetvasında beyan etmektedir.¹³ Daha sonra 1136/1724'te *Reîsü'l-müsevvidin* olan Fıkhî Efendi, Hocası Abdullah Efendi'nin Şeyhülislamlığı döneminde Fetva Emîni Mehmed Selim Efendi'nin

⁸ Bk. Mehmed Fıkhî el-Aynî, *İzhâru'l-inâye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez no:3924/1, vr.5/b. İatanbul'da telif ettiği eserlerin girişinde “*nezîlû Kostantiniyye: İstanbul'a yerleşen*” ifadesini daima kullanır. Bk. Fıkhî, *Menâtü'n-Necâ*, vr. 62/b; a. mlf., *Feyzu'l-Hayy fî Ahkâmi'l-Keyy*, Beyazıt Kütüphanesi, no:7905/10, vr.119/a.

⁹ Arslan, 134.

¹⁰ Belge özeti “Belgrad'da vaki Ferhad Kethüda Camii hitabetinin tevcihine dair Belgrad Naibi Mehmed Fıkhî Efendi'nin yazdığı balası izn-i hümayunla müveşşah arz.” şeklindedir. Belgenin arkasında Fıkhî Efendi'nin 1107 tarihli aynı şahsî mührü bulunmaktadır. Ancak belge tarihi H-04-04-1112 şeklinde belirtilmişse de, Aynî'nin arzı 14 RA 1112'de yazdığı, 17 RA 1112'de onaylandığı belge üzerindeki yazılardan okunmaktadır. Bk. BOA., İE.EV., 37-4304

¹¹ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâiyü'l-Fuzalâ, Şeyhî'nin Şaka'ik Zeyli*, ed. Derya Örs, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2018, 4/3239.

¹² Bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Asâru'l-Musannifîn*, İstanbul, 1955, 1/482; M. Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, 1/363; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990, 143; Murat Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık*, Beyan Yay., İstanbul, 2002, 96-99.

¹³ Fıkhî, *el-Ecvibetü'l-kânia an es'ileti'l-vâkıa*, vr.33/a (Hamiş); 45/a (Hamiş); Arslan, 135.

1138/1725'te vefatının ardından *Fetvâ Emînliği* görevine getirilmiştir.¹⁴ Bu görevde 1140/1727'de de bulunduğu kendi notlarında görülmektedir.¹⁵ Bu dönem aynı zamanda Osmanlı tarihinde kayda geçen Lâle Devri'ne (M.1718-1730) denk gelmektedir.¹⁶ Ancak daha sonra yeniden *müderreslik* görevi yapmaya devam ettiği anlaşılan Fıkhî Efendi, 1143/1731'te bu görevinden alınarak *İzmir kadılığına* (Mahreç Mevleviyeti) getirilmiştir.¹⁷ Kural gereği burada bir yıl kadar görev yaptıktan sonra ayrılıp 1144/1732'de Şeyhulislam Dâmadzâde Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi (ö.1154/1741)¹⁸ zamanında da tekrar *Fetvâ Emînliği*ne getirilmiştir.¹⁹ Bir ara *Galata kadılığı* (Mahreç Mevleviyeti) yaptığı da belirtilen Fıkhî Efendi'nin bu görevine ait belirli bir tarih gösterilmemiştir²⁰ de İstanbul'daki görevleri sırasında bu görevi üstlendiği düşünülmektedir. Gençliğinden ömrünün sonuna kadar Hanefî fıkhu ile yoğrulan Fıkhî Efendi 1147/1735 yılında vefat etmiştir.²¹

Mehmed Fıkhî el-Aynî'nin Hanefilik ve Mâtürîdîliği Temsil Kabiliyeti

Fıkhî Efendi ilmî bakımdan, başta doğduğu memleketi Ayntab'da ilk eğitimini almış, bunun üzerine orada müftü yardımcılığı yaparak fıkıh

¹⁴ Şeyhî Mehmed Efendi, 4/3164; Altınbaş, 252.

¹⁵ Bk. Fıkhî, *Ecvibetü'l-Kânia an Es'ileti'l-Vâkıa*, İstanbul Müftülüğü (Meşihat) Kütüphanesi, no:176, vr.4/a (CD kaydından).

¹⁶ Detay için bk. Abdülkadir Özcan, "Lâle Devri", *DİA.*, Ankara, 2003, 27/81-84; Arslan, 116-127.

¹⁷ Bk. Fıkhî, *Ecvibetü'l-Kânia*, vr. 115/b (CD kaydından); Şeyhî Mehmed Efendi, 4/3387. Mevleviyet muhtevası ve dereceleri hk. bk. Fahri Unan, "Mevleviyet", *DİA.*, Ankara, 2004, 29/467-468. Ancak Osmanlı arşivindeki bir belgede 29 şevvel 1142 tarihinde İzmir Kadılığına tevcih edildiği belirtilmektedir. Bk. BOA., AE.SAMD.III, 231-22167. Belge özeti "... İzmir kazası Kadılığı'nın Fetva Emîni Fıkhî Mehmed Efendi'ye tevcihi" şeklindedir.

¹⁸ Hakkında geniş bilgi için bk. Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara, 1972, 121-122.

¹⁹ Altınbaş, 252.

²⁰ Mehmed Süreyyâ, *Sicillî Osmânî*, (Eski yazıdan aktaran Seyyit Ali Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yayınları 30, 3/996; Altınbaş, 252.

²¹ Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâle fî Edebi'l-Müftî*, (Dirâse kısmı), 18; Arslan, 132-137.

ve fetva alanında tecrübesini geliştirmiş, bu sayede en az altmış civarındaki fıkhi kaynaktan yararlanarak sistematik olarak *Edebü'l-müfti* adlı risalesini telif edecek seviyeye kadar ilmi birikimini ilerletmiştir.²² Daha sonra yirmili yaşlarında İstanbul'a gelmiş Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi başta olmak üzere yaşadığı devrin âlimlerinden ders almıştır.²³ Kendi ifadesiyle Abdullah Efendi'den -özellikle iftâ faaliyetleri konusunda- çok istifade etmiştir.²⁴

Biyografisinde görüldüğü üzere, Fıkhî Efendi fetva ve fıkıh alanında Hanefî mezhebine tabi Osmanlı Devleti'nin payitahtında *müftü yardımcılığı*, *ordu kadısı yardımcılığı*, *nâiblik* (kaymakam vekilliği), *müderrislik*, Fetvâhane mensubu olarak *fetva müsevvidliği*, *başmüsevvidlik* ve nihayet *fetvâ emînliği* görevlerini icrâ etmiştir. Bunların yanında İzmir ve Galata'da *Mevleviyet* (Bölge Kadılığı) görevinde de bulunarak fıkıh alanında – Şeyhülislamlık hariç- hemen her kademedede yer almıştır. Aşağıda değinileceği gibi *Edebü'l-müfti* adlı risalesi başta olmak üzere, Hanefî mezhebi görüş ve ilkelerine bağlı kalarak telif ettiği hemen her risalesinde mezhepte muteber onlarca fıkıh ve usul kitabından istifade etmesi, görüş ve fetvalarını mezhepte muteber kurallara dayandırması onun Osmanlı ilim tarihinde sadece kendine mahsus olan "Fıkhî" unvanını hak etmiş olması yanında Hanefî mezhebinin önemli bir temsilcisi olduğunu gösterir.

Bu değerlendirmeye ilave olarak Mehmed Fıkhî el-Aynî'nin Hanefîlik ve Mâtürîdîliği temsil kabiliyetini, telif ettiği eserlerinden incelemek yerinde olacaktır.

²² Bu risaleden üç yıl önce taslak mahiyetinde "Ahvalu'l-müfti" adlı risalesini telif ettiği yukarıda geçmişti.

²³ Altınbaş, 252.

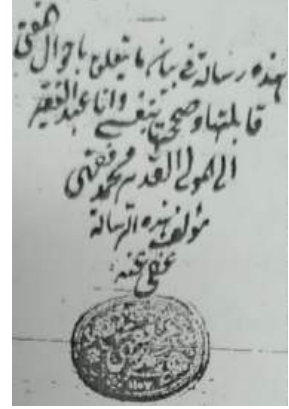
²⁴ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, (Der. Mehmed Fıkhî el-Aynî), Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1266H, 1; Altınbaş, 252.

Telif Ettiği Fıkhî Eserlerde Hanefîliğe Bağlılığı ve Fıkıh Bilgisini Yetkinlikle Kullanması

Fıkhî Efendi'nin bu alandaki eserleri fetva adabı, fetvalar, fıkıh risaleleri ve reddiyeler şeklinde çeşitlilik göstermektedir.²⁵

Risâle fî Beyâni Mâ Yete'allaku bi-Ahvâli'l-Müftî

Bu risale Fıkhî Efendi'nin doğduğu yer olan Ayntab'da 1104/1692 tarihinde telif ettiği ilk eseridir. Risânin mukaddimesinde müellifin adı bulunmasına rağmen eserin ismi nüshanın başında ve mukaddimesinde yer almamaktadır. Müellif, bu isimli eser –resimde görüldüğü üzere– kendi nüshasından mukabele edip “*hâzihî risale fî beyâni mâ yeteallaku bi-Ahvâli'l-müftî*” adını kaydederek 1107 tarihli şahsi mührüyle onaylamıştır. Bu risalenin hitam kaydında müellif yirmi yaşından gün almadığını belirtir. Aynî, kendi kütüphanesindeki kitaplardan derlediğini vurguladığı risâlenin mukaddimesinde, fakihlerin eserlerinde müftüde bulunması gereken şartlardan söz ettiklerini ancak, bu alanda yapılmış açıklamaların bütününe bir araya toplayan bir esere rastlamadığını, risâlesini bu amaca yönelik olarak telif ettiğini ifade etmiştir. Risâle müellifin genç yaşta fetva işiyle uğraşırken Hanefî mezhebinde fetvâ adabı alanında dağınık bilgileri toplaması bakımından önem arz etmektedir. Bu risalenin Mısır Millet Kütüphanesi,



²⁵ Fıkhî Efendi'nin bu kısımda sayılan eserleri dışında İstanbul'a gelmeden önce Ayntab'da telif ettiği “Cevâbu suâl fî mâ izâ kâle'r-raculü aleyye't-talâk” isimli iki sayfalık risalesi var (*el-Ecvibeü'l-kânia*, vr.25/a) ise de Fıkhî Efendi'nin adının geçtiği herhangi bir nüshanına ulaşamamıştır. Ancak müellifin *el-Ecvibe*'si üzerine Doktora yapan Emine Arslan Nuruosmaniye Kütüphanesi, no:1934/9, vr.179/b-180/b'de Halep Müftüsü Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Bilal el-Hanefî adına kayıtlı olan ve içeriği örtüşen risalenin ona ait olabileceğini düşünmektedir. Arslan, 133-134. Ne var ki ilgili kayıtlarda fetva sahibine “*Müftî's-sakaleyn*”, “*müftî'l-ferikayn*” gibi üst düzey ilmî-manevî rütbeler verilmesi ileri yaşlarda ilmini kanıtlamış bir alimi ihsah etmektedir.

Fıkıh Teymur Bölümü 198 numarada kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.²⁶

Risâle fî Edebi'l-Müftî

Bu eser müellifin yukarıda adı geçen *Ahvâlü'l-Müftî* adlı risâlesini taddil ederek zenginleştirdiği 1107/1695 yılı Zilhicce ayının ortalarında tamamladığı fetva adabına dair kapsamlı bir risaledir.²⁷

Müellif risaleyi, eserin girişinde müftü yardımcılığı yaptığı sırada fetva hazırlarken ihtiyaç duyduğu fetva adabına dair bilgilerin dağınık olduğu ve o konuda müstakil bir eser bulunmadığı gerekçesiyle, muteber Hanefî kaynaklarındaki ilgili bilgileri derleyerek yazdığını açıklamıştır.

Yedi bölümden oluşan risalede, sırayla fetvanın önemi/dindeki yeri ile fetva vermenin hükmü ve fetva ehliyeti; müftü olmanın şartları ile içtihadın tanımı ve şartları, ayrıca müftülerin mesleki ve ahlaki vasıfları; fetva alametleri; hükmü bilindiği halde kendisiyle fetva verilemeyecek konular; kendisiyle fetva verilmeyen terk edilmiş görüşler; müftünün işareti ve yazısı ile amel, ayrıca müftünün geçimi sadesinde ücret, hediye, rüşvet ve maaş konuları ile son olarak tamamlayıcı nitelikte fetva adabına ait çeşitli konulara yer verilmiştir.

Müellif, mezhepte yerleşik fetvâ âdâbına sıkı bağlılığı gözlenen bu eserinde daha önce görmediğini belirttiği meselelerde benzer meselelerden çıkarım (tahriç) yaparak çözümlemeyi de ihmal etmemiştir. Ayrıca o bu risalesinde kaynak göstermeyi bilgi aşırmadan (intihal) korunma ve ilimleri ihya etme olarak nitelemiş, kendisi bu küçük risalede altmış civarında esere atıfta bulunmuştur.²⁸ Ayrıca bu risalenin çeşitli meseleler

²⁶ Ayrıca bk. Pehlül Düzenli, "Osmanlı Fetvasında "Muteber Kaynak" ve 'Müfta Bih Mesele' Problemi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (Şubat 2017), 9-78.

²⁷ Eserin tespit edebildiğimiz kadarıyla Süleymâniye Kütüphanesi, Serez, 3924/2, vr.7/b-25/a; Atif Efendi Kütüphanesi Eki 13; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, no:1705, 1/b-17/a ve no:5431/1, 1/b-16/b kayıtlı dört nüshası bulunmaktadır. Eser tarafımızdan kaynaklarıyla beraber tahkik edilerek yayınlanmıştır. Bk. Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâle fî edebi'l-müftî*, thk. Osman Şahin, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.

²⁸ Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâle fî Edebi'l-Müftî*, 33-36. 47.

bölümünde “fikhî alanda hata ihtimali taşımakla beraber kendi mezhebinin doğru olduğu, muhaliflerinin mezhebinin ise doğru olma ihtimali taşımakla birlikte hatalı olduğu; akaid konusuna gelince kendi akaidinin hak, hasım olduklarının akaidinin ise batıl olduğu”, ayrıca “kendi mezhebini hak ve doğru görerek ona tutunmanın (salabet) vacip olduğunu, ama diğer mezhep sahiplerine karşı cahillik edip kaba davranışlar göstermenin (taassub) caiz olmadığını” vurgular²⁹ ve diğer eserlerinde de açıkça görüleceği üzere bu ilkeye uygun hareket eder.

Bu risale, Hanefî fıkhi açısından müellifin yaşadığı devrin Fetvâ Âdâbına ve Fetvâ Kurumunun işleyişine ışık tutması bakımından önem arz etmektedir.

İzhâru'l-Înâye fî Ahkâmi's-Sikâye

Bu risale “Edebü'l-müftî”den sonra İstanbul’da 1108/1696 yılı Recep ayının sonlarında, yazın serinlemek için insanların içmesi amacıyla vakıf gelirlerinden kar satın alınarak su soğutmak suretiyle mescid ve yol kenarlarına konulan sebil çeşmelerden zengin kimselerin içemeyecekleri iddiasına reddiye olarak yazılan kısa bir eserdir.³⁰

Mehmed Fikhî Efendi, zenginlerin sebil sularından içemeyeceğine dair fetva verenlerin yaş-kuru demeden buldukları her türlü işe yaramaz bilgilere dayandıklarını, müçtehitlik iddiasında bulunanları “*zamanımızda sağını solundan ayırt etmekten aciz olduğu halde sözleri tahrif ederek içtihat iddiasında bulunan kimseler çoğaldı*”³¹ şeklinde ağır ifadelerle eleştirerek, Hanefî kaynaklarında genel olarak su vakfında zengin fakir ayrımının yapılmadığını, vakıf konularında dayanılması gerekenin esasın örf ol-

²⁹ Mehmed Fikhî el-Aynî, *Risâle fî Edebi'l-Müftî*, 109 ,110.

³⁰ Nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, no:3924/1, vr.3/b-5/b; Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu no: 821/2, vr.278/a-279/a; Beyazıt Kütüphanesi, no: B7905/7, vr.111/b-114/a. Ayrıca Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi’nde üç nüshası bulunan risâle, Ebû Yâsir Muhammed Hüseyin ed-Dimyâtî tarafından yayına hazırlanan Fikhî Efendi Risaleleri kapsamında neşredilmiştir. Bk. Ebu'l-Feyz Muhammed Fikhî el-Aynî el-Hanefî, “İzhâru'l-Înâye fî Ahkâmi's-Sikâye”, *Mecmuu Rasâli'l-Aynî el-Hanefî*, Dâru İbni'l-Kayyim/Dâru İbn Affân, 2018.

³¹ Fikhî Efendi, *Ahkâmü's-sikaye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 3924/1, vr.3/b.

duğunu, zaten vakfedenlerin de örfen herkesin yararlanmasını istediğini, üstelik insanların yanında su taşınması söz konusu olmadığı için herkesin bu tür hizmetlere muhtaç olduğunu belirtmiş ve tedavüldeki temel Hanefî kaynaklara atıflar yaparak görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Ancak müellif, bir yasaktan söz edilecekse, bunun o tür çeşmelerden sadece sebilin amacı dışına çıkarak abdest alınması, hayvan sulanması ve su soğutmak için tutulan buzların eve götürülmesi için söz konusu olduğunu belirterek, fıkhî vukufiyetini göstermekte, aynı zamanda Hanefî usulünde geçerli olan örf kuralını usul açısından yerli yerine kullanmaktadır.

Feyzu'l-Hayy fî Ahkâmî'l-Keyy

1114/1702'de İstanbul'da telif edilen bu risale, bir çeşit vereme benzenen akıntılı ve ağırlı/sancılı çeşme hastalığında akıntılı yaranın dağlandıktan sonra üzerine sarılan nohut tozunun yavaş yavaş bu toz ile akıntının emildiği dikkate alındığında onun böyle ıslanması durumunda abdestin bozulup bozulmayacağını, bu halde o kişinin özür sahibi olarak namazının geçerli olup olmayacağını ele almakta olup, Fıkhî Efendi'nin bu konuda yazdığı ilk eseridir.³²

Fıkhî Efendi Osmanlı Devleti'nde bu hastalığın çok yaygınlaştığını, eğitilmiş eğitimsiz pek çok kişinin bu tür bir uygulamada Hanefîlikteki özür hükmünü uyguladıklarını, oysa özürlünün "özürlü bir namaz vakti süresince engellemekten aciz olanlar" olduğunu ve böylece yarası üzerine yakı bağı takanların özür sahibi olmayacağını açıklar. Çözüm olarak bu gibi kimselerin tedavi süresince namaz için yakılarını çıkarıp o kısma zarar vermeden abdest alıp namaz kılmalarının, sonra tekrar bu bağları bağlamalarının zorluk oluşturmayaacağı üzerinde durur. O bu konuda kişinin özürlü olduğu yönünde fetva verenlerin asıl müftü ol-

³² Nüshalarına ait tam liste için bk. Arslan, 148 (Dipnot:446). Ayrıca risâle Ebû Yâsir Muhammed Hüseyin ed-Dimyâtî tarafından yayına hazırlanan Fıkhî Efendi Risaleleri kapsamında neşredilmiştir. Bk. Ebu'l-Feyz Muhammed Fıkhî el-Aynî el-Hanefî, "Feyzu'l-Hayy fî Ahkâmî'l-Keyy", *Mecmuu Rasâli'l-Aynî el-Hanefî*, Dâru İbni'l-Kayyim/Dâru İbn Affân, 2018.

madıklarını, bu sebeple fetvalarının geçerli olmayacağını ileri sürer. Görüşünün yerinde olduğunu teyit amacıyla kendi zamanında ilmüne itibar edilen Şürünbülâlî (ö.1069/1659) ve Hayreddin er-Remlî'nin (ö.1081/1671) de aynı görüşte olduğuna atıfta bulunur. Diğer yandan Fıkhî Efendi, kolaylık olsun diye Şâfiî mezhebinin taklit edenlerin bu durumda abdest ve namaz ahkâmı bakımından tamamen o mezhebin kurallarına riayet etmesi gerektiğini belirtir.³³

Menâtü'n-Necâ fî Ahkâmi'l-İstincâ

Eser Fıkhî Efendi'nin 14 Ramazan 1123/1711 tarihinde İstanbul'da yüz kadar Hanefî mezhebine ait esere müracaat ederek telif ettiği taharet hükümlerini konu edinen geniş hacimli bir risaledir.³⁴ Eser Fıkhî Efendi'nin "Ebu'l-Feyz" lakabını kullandığı üç risalesinden biridir.

Yedi babtan oluşan risalede, sırayla istincanın tarifi, rükünleri ve sebepleri; istibra; istincada kullanılan araçlar; taş ve su ile istincanın hükümleri; istinca adabı; istincanın mekruhları ve istinca ile ilgili tamamlayıcı nitelikte değişik konular ele alınmıştır.

Meşayih-ı Kiram'ın değinmediği konulara da değindiğini vurgulayan müellif, eserin sonunda beşer olması hasebiyle hatasını gören insaf sahiplerinin o hatayı düzeltmelerini de talep etmektedir.³⁵

Fevâidü'l-Mümahhisa fî Ahkâmi'l-Keyyî'l-Himmasa

Bu risale, yukarıda tanıtılan istincâ adlı risalesine atfı sebebiyle ondan sonra telif ettiği anlaşılan nohut yakısına dair ikinci eseridir.³⁶ Fıkhî

³³ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no:916/4, vr.40/b-41/a.

³⁴ Bk. Fıkhî Efendi, *Menâtü'n-Necâ fî Ahkâmi'l-İstincâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no:2178 (104 vr.); Beyazıt Kütüphanesi, no: B7905/5, 62/a-107/b. Risâle, Ebû Yâsir Muhammed Hüseyin ed-Dimyâtî tarafından yayına hazırlanan Fıkhî Efendi Risaleleri kapsamında neşredilmiştir. Bk. Ebu'l-Feyz Muhammed Fıkhî el-Aynî el-Hanefî, "Menâtü'n-Necâ fî Ahkâmi'l-İstincâ", *Mecmuu Rasâli'l-Aynî el-Hanefî*, Dâru İbni'l-Kayyim/Dâru İbn Affân, 2018.

³⁵ Fıkhî Efendi, *Menâtü'n-Necâ fî Ahkâmi'l-İstincâ*, Beyazıt Kütüphanesi, no: B7905/5, 107/b.

Efendi bu risalesini muasır Abdülganî İbnü'n-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) aynı konudaki iki risalesinde gördüğü bazı hataları³⁷ düzeltmek amacıyla kaleme almıştır. İbnü'n-Nablusî'ye göre yakı tedavisinde bulunanlar yarısından çıkan akıntı sebebiyle özür sahibi olup abdest ve namazlarında buna göre hareket etmeleri gerekir.³⁸ Buna reddiyede bulunan Fıkhî Efendi bu eserini elliye yakın muteber kaynaktan tarayarak, ayrıca "*Feyzu'l-hayy*" adlı eserinde değinmediği bazı hususları da ekleyerek telif etmiştir. Müellif, başında şiddetli acı sebebiyle meshin zarar vermesi halinde abdest alırken başa mesh farziyeti düşen kişinin durumunu, yakısını çıkarması halinde benzer acı duyan kişinin yakısını tutması halinde bir vakit boyunca akıntısı devam eden kişiye kıyas ederek benzer şekilde özür sahibi olacağını ileri süren İbnü'n-Nablusî'nin kıyasının büyük bir hata ve batıl bir kıyas olduğunu ve bunun fıkıhtan nasibi olanlara gizli kalmayacağını belirterek, esas kıyasın hacamat ile derisine çizik atılmış ve kanı bir süre akan (müftesıd) ile yapılması gerektiğini, Hanefî mezhebi meşayihinin da bu gibileri özürlü saymadığını ifade eder.³⁹ Fıkhî Efendi diğer risalelerindeki eleştiri dozunu daha da artırarak İbnü'n-Nablusî'yi cahil köylü, ahmak, dengesiz, kaba, gayri medeni vb. ifadelerle itham eder. Burada Fıkhî Efendi esasen mezhep kurallarını ve mezhebin saygınlığını fetvaya ehil olmadığını düşündüğü kişilerden korumaya çalışmış görünüyorsa da Emine Arslan'ın da haklı olarak belirttiği gibi bu ifadeler risalenin ilmi değerine halel getirmektedir.⁴⁰

³⁶ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi, 251/6, vr.37/b; Serez, 3924/3, vr.25/b-26/a; Beyazıd Devlet Kütüphanesi, no: B7905/12, vr.143-156. Risaleyi Fedâ Mohammad Öztürk ile birlikte tahkik ederek yayına hazırlamış bulunmaktayız.

³⁷ Bk. Abdülganî İbnü'n-Nablusî, *el-Mekasidü'l-mümehhasa fî Beyani Keyyi'l-himmasa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no:251/2 (8b-12a); a.mlf., *el-Ebhâsü'l-muhallas fî Hükmi Keyyi'l-himmasa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no:251/3 (13b-16b).

³⁸ Abdülganî İbnü'n-Nablusî, *el-Ebhâsü'l-muhallas fî Hükmi Keyyi'l-himmasa*, vr.15a-16b.

³⁹ Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Fevâidü'l-Mümahhisa fî Ahkâmî'l-Keyyi'l-Himmasa*, Beyazıd Devlet Kütüphanesi, no: B7905/12, vr.147/b.

⁴⁰ Arslan, 152.

Hâzâ Tahrîrun fî Hâdisetin

Bu kısa risale, vakfedilmiş bir miktar paranın mülkiyetine sahip olduğu ve aynı zamanda mütevellisi/yöneticisi olduğu konusunda çelişkili ifadeler kullanan kimsenin davasının ele alınıp alınamayacağı konusunu inceleyip, söz konusu çelişkinin giderilebilir/yorumlanabilir olması dolayısıyla davanın ele alınabileceği belirtilen tahkikli bir fetva örneğidir. Fetvanın sonunda ise Fikhî Efendi konuyla ilgili ashabın kitaplarında açık ibareler bulunmamakla birlikte onlardaki sahih nakillerin bu meseleye dair emsal senaryolar çıkarmaya yeterli olacağını belirterek⁴¹ fıkıh alanındaki yetkinliğini gözler önüne sermektedir.

Risâletü'd-Duhâniyye

Eser, *sigaranın hellallığını ve/veya kahvenin caiz olmayacağını* savunanlara karşı reddiye olarak yazılan bir risaledir.⁴² Bu risalede beyan edildiğine göre sigaranın hükmü bağlamında, zamanın fakihlerinden kimileri aslî ibaha kuralını işleterek tütüne cevaz verirken, kimileri de basur, nezle vb. hastalıklara karşı faydalı olduğu için caiz görmüşlerdir. Bu görüşleri bazı zayıf akıllı kimselerin verdiği fetvalar olarak görüp reddeden Fikhî Efendi, öncelikle Fıkıh Usulünde “*Eşyada asıl olan mübah olma*” kaidesini Hanefî usul ve furu kaynaklarından irdelemiş, ardından sigaranın hâlel olduğunu savunanlara karşı, konunun sağlıkla ilgili olduğu, dola-

⁴¹ Bk. Mehmed Fikhî el-Aynî, *Hâzâ Tahrîrun fî Hâdisetin*, Süleymaniye Kütüphanesi Serez, 3924/3, vr. 25/b-26/a.

⁴² Bk. Fikhî Efendi, *Risâletü'd-duhân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu 821/2, vr.278/a-279/a. Risâle Ebû Yâsir Muhammed Hüseyin ed-Dimyâtî tarafından yayına hazırlanan Fikhî Efendi Risaleleri kapsamında neşredilmiştir. Bk. Ebu'l-Feyz Muhammed Fikhî el-Aynî el-Hanefî, “Risâle fî Hükmi't-tütün ve'l-Kahve”, *Mecmuu Rasâli'l-Aynî el-Hanefî*, Dâru İbni'l-Kayyim/Dâru İbn Affân, 2018. Ayrıca tarafımızdan da tahkik edilerek neşredilmiştir. Osman Şahin, “Risâle fî Hükmi't-Tütün ve'l-Kahve li-Muhammed Fikhî el-Aynî el-Hanefî Emînü'l-Fetvâ (Dirâse ve Tahkîk)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2018, sayı: 31, 697-714. Başka bir değerlendirme için bk. Kaşif Hamdi Okur, 17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fikhî Argümantasyonu (Mehmed Fikhî el-Aynî ve Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve Örneği), *Sahn-ı Semân'dan Dârlüfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl*, 2017, 381-393.

yısıyla güvenilir doktorların verdiği bilgilere bakılması gerektiği ve onlara göre ise sağlığa zararlı olduğu (ezâ), ayrıca kötü kokusu bulunduğu (habes) ve israfa da yol açtığı (seraf) gibi nedenlerle sigaranın haramlığını savunmuştur. Sigaranın mekruh kabul edilmesi halinde bile devamlı kullanılması sebebiyle bunun büyük günah olacağını ileri sürmüştür. Kahve konusunda ise onun sağlığa zararlı olmaması yanında, sarhoş edici de olmadığına binaen “*eşyada asıl olan mübah olma*” kuralına göre mübah olduğu kanaatine varmıştır. Fıkhî Efendi bu risalesinde bir yandan ayet ve hadisleri, diğer yandan ilgili uzmanları yerinde kaynak olarak değerlendirmesiyle dikkat çekmektedir.

Ecvibetü'l-Kâni'a an Es'ileti'l-Vâkı'a

Eser, müellifin Fetva Eminliği dahil, görev yaptığı değişik ortamlarda kendisine yöneltilen sorulara verdiği fetvalar ile bunların kaynaklarını derlediği tamamı Arapça olan 115 varaklık müsvedde bir kitaptır.⁴³ Bu yüzden kitabın tertibi tamamlanmadığından yazılan ana sayfalar yanında esere eklenen pek çok varak bulunmaktadır. Bu eserin dikkat çekici özelliklerinden biri yer yer soruların ne zaman hangi görevdeyken sorulduğunun da belirtilmesidir. Ayrıca Fıkhî Efendi'nin aynı konuda fetva veren başka müftiler varsa ve fetvaları ona göre hatalıysa, ilgili fetvanın ekinde onu da cevaplamaya çalıştığı görülmektedir.⁴⁴ Fetvâ hazırlarken Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarına dayanmaya hassasiyet gösteren Fıkhî Efendi, kaynaklarda açık hüküm bulamadığında ya Me-

⁴³ Bk. İstanbul Müftülüğü (Meşihat) Kütüphanesi, no:176. Bu eser üzerinde, Emine Arslan 2010 yılında Marmara Üniversitesi'nde “*Nükullu Fetva Mecmuaları ve Mehmet Fıkhî El-Aynî'nin "Ecvibetü'l Kania an Esileti'l-Vakıa" Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*” adıyla Doktora tezi yapmıştır.

⁴⁴ Mesela üçte birini hayır işlerine harcanmak üzere vasiyet edilen malın nerelere harcanabileceği sorusuna cevaben *köprü veya mescid yapımı ya da öğrencilere harcanabileceğini* belirttikten sonra, Şeyhülislam Zekeriyazâde Yahyâ Efendi'nin (ö.1054/1644) bu şekilde yapılan vasiyete vasi olan kişinin *dilerse bu malı vakfedip gelirini ücretli okuyuculara harcayabileceği* şeklindeki fetvasına karşı çıkararak, *bunun ücretli Kur'ân okutma anlamına geleceğini ve caiz olmayacağını* savunmuştur. Bk. Fıkhî, *Ecvibetü'l-Kâni'a*, vr. 115/b (CD kaydından).

şayhın kelamının muktezasına göre tahriç yaparak veya kavaid-i fıkhîyyeden yararlanarak yahut meselelere kıyas metodunu kullanarak çözümlmeye çalıştığı dikkat çeker.⁴⁵

Behcetü'l-Fetâvâ

Eğitiminde çok emeği geçen hocası Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'ye karşı adeta bir teşekkür ifadesi olarak onun fetvalarını derlediği bu eser, çok kıymetli bir fetva hazinesidir.⁴⁶ Bu eser her ne kadar müellife ait bir derleme olarak bilinse de, fetvaların kaynaklarının tespiti onun çalışması olduğu için, Fıkhî Efendi'ye telif ortağı demekle bir sakınca olmayacağını sanırız. Zira o hem bu fetvâların çoğunun ilk verilmiş aşamasında müsevvid, baş müsevvid ve nihayet fetvâ emîni olarak yer almış hem de kitap haline geldikten sonra, Abdullah Efendi'nin verdiği yeni fetvâları da ekleyerek eseri tekrar tertip etmiş ve en önemlisi de fetvâların kaynaklarını Hanefî ulemasının muteber eserlerinden üzerinde her hangi bir tasarrufta bulunmaksızın tespit etmiştir.⁴⁷ Eser Lâle Devri'nin kazanımlarından biri olan matbaanın kurulmasına cevaz veren Şeyhülislam Abdullâh Efendi'nin ilgili fetvasını taşıması bakımından ayrıca önem arz etmektedir.⁴⁸

Telif Ettiği Akâide Dair Eserlerde Hanefî-Mâtürîdî Çizgisine Bağlılığı ve Alandaki Yetkinliği

Fıkhî Efendi temelde akâide dair eserler de kaleme almıştır. Bunun yanında tasavvuf ve mezhepler tarihine ait birer risalesi varsa da bunlar

⁴⁵ Detay ve örnekler için bk. Arslan, 195 vd.

⁴⁶ Yazma nüshası için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tevfik, no:1467. İlk basması İstanbul 1266H. yılında cevazına fetva verdiği matbaa yoluyla basılan ilk eserler arasındadır. (İlgili fetvânın sureti için bk. Diyanet Dergisi, cilt: V, sayı: 5, 113; Altun-su, 118/Dipnot:1) Ayrıca bk. Altun-su, 118; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 143; a. mlf., “Behcetü'l-Fetâvâ”, *DİA.*, İstanbul, 1992, V, 346. Eser Klasik Yayınları tarafından nükuksüz olarak Latin harfleriyle yeniden neşredilmiştir. Bk. Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetava*, Ed. Mustafa Demiray, İstanbul, Klasik Yay., 2011.

⁴⁷ Arslan, 89.

⁴⁸ Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 552.

da akâid temelli işlenmiştir. Fıkhî Efendi bu gruba giren risalelerinde yere göre Hanefî fıkhını ve Hanefî-Mâtürîdî akaidini esas almıştır.

Tecdîdü'l-Îmân

Bu eser Fıkhî Efendi'nin "Ebu'l-Feyz" lakabını kullandığı ikinci risalesi olup, telif tarihi belli değildir.⁴⁹ İstanbul'da telif edilen bu risalede halk arasında âdet haline gelmiş olan *iman tazeleme* konusu fıkıh ve akaid yönünden ele alınmaktadır. İmanı "peygamberin getirdiklerini kalb ile tasdik ve icmâlî olanları icmâlen tafisilî olanları ise tafsilen dil ile ikrar" şeklinde tarif eden Fıkhî Efendi, Ebu Hanîfe'den böyle nakledildiğini, onun ashabından ve bazı Eş'arîler'den de böyle meşhur olduğunu belirtir.⁵⁰ Bu şekilde "kalb ile tasdik" ve "dil ile ikrar" eden kişi mümin-dir ve imanı uyku, gaflet, bayılma ve ölüm halinde de sabit ve bâkîdir. Ona göre Ebu Hanîfe ve ashabından kişiyi imandan, ancak imana girdiği şeyi inkar etmesinin çıkaracağı nakledilmiştir. Bu bağlamda Fıkhî Efendi, halk arasındaki âdet haline gelen iman tazeleme uygulamasının günlük hayattaki bazı hataların imanı gidermiş olabileceği şüphesine dayandığı tespitinden hareketle –şek ile yakîn zâil olmaz kaidesince- bu tür şüphelerin imanı yok etmeyeceğini savunmuştur. Öte yandan konu ile ilgili olarak "Sünnet-i Nebeviyeyi ihyâ eden ve Sâdet-i Hanefiye (Hanefîlerin ileri gelenleri)'nin imamı olan" diye nitelediği Birgivî'nin (ö. 981/1573) formüle ettiği ve halk arasında yaygınlaşan tevbe cümleleri arasında geçen "*Eğer benden küfür sâdır olduysa tevbe ettim, rucû ettim, dîn-i İslâm'ı kabul ettim*" şeklindeki ifadenin, imandaki bir şüphe gereği olmayıp, sadece *ihtiyat* olarak söylendiğini vurgulayarak, bunun iman tazelenin gerekliliğine delil olamayacağını belirtir. O bunu tıpkı cariyе sahibinin ihtiyaten nikahlaması konusuna kıyas eder. İmanda şüphenin boyutlarını *Tâtârhanîye*'den naklen "imanında şüphe eden, kafirdir; o da

⁴⁹ Nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya/Tekelioğlu, no:821/4, vr. 281a-281b. Bu nüsha müellif hattıdır. Ayrıca bk. Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, no:141/9; Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no:5255/4; Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no:770/10, vr.244-277.

⁵⁰ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya/Tekelioğlu, no:821/4, 281a.

tasdik ettiği halde bu tasdik in iman veya küfür olduğunda şüphe etme halidir”⁵¹ şeklinde açıklar. Mezhepte muteber eserlerden biri olan *Mün-yetül-müftî*’ye atfen “kalbinde mümin olmadığına dair duygu gelen kişinin buna itikat etmedikçe kafir olmayacağını”, *Fetâvâyı Bezzazî*’ye atfen de “salih kimselerin amelini işlediği halde, bir kişinin aklına mümin olmadığı, amellerinin fayda vermeyeceği, çünkü birçok isyanı bulunduğu fikri gelse, o kişinin salih mümin olduğunu; Allah’ı tanımadığı için kalbine mümin olmadığı duygusu gelse ve yerleşse kafir olacağını; kalbinden onu giderip içinden onu inkâr ederse mümin olacağını” nakleder ve aynı kaynağa atfen ulemanın, müminin kalbine mümin olmadığı duygusunun gelmesini şek veya küfür saymadıklarını belirtir. Diğer yandan ona göre imanında tevilsiz şüpheye düşerek “İnşâallah müminim” diyen de kafirdir. Çünkü Müslüman imanında şüphe etmez. Ancak bu sözü tevil edilebiliyorsa kafir olmaz. Fıkhî Efendi bu risalesinde ayrıca Tahâvî’nin *el-Akîde*’sine, İbnü’l-Hümâm’ın *el-Müsayere*’sine atıfta bulunarak özelde Hanefîliğe bağlılığı yanında, Teftâzânî’nin *Nesefî Akaidi şerhi*-ne, Eş’arîlere ve diğer üç mezhep fakihlerine atıf yaparak geniş anlamda Ehl-i sünnet’e bağlılığını göstermiş olmaktadır. Nitekim Fıkhî Efendi’nin, akaide dair bu ve diğer risalelerinde genel manada Ehl-i sünnete, özel manada Hanefîlik-Mâtürîdîlik çizgisine bağlı kaldığı açıkça görülür.

Tebyînü’l-Hakk fî Eceli’l-Halk

Fıkhî Efendi’nim İstanbul’da telif ettiği bu eserin de tarih kaydı yoktur. Eser, Muhaddislerin ve Sûfî Meşayihin çoğunun sadaka, sıla-i rahim gibi güzel amellerin ömrü uzattığına, fık ve zulüm gibi kötü amellerin ömrü kısalttığına inandıkları; ecelin çokluğunu çağrıştıran hadislerle dayanarak yaratıkların *muallak* (şartlı) ve *mübrem* (nihai-değişmez) olmak üzere iki farklı ömür bulunduğunu iddia ettikleri, ancak bu inancın Ehl-i sünnet ve’l-cemaat mezhebine aykırı olmasına rağmen halk arasında hak olduğu kanaati yayıldığı gerekçesiyle reddiye olarak kaleme alınmıştır.⁵²

⁵¹ Bk. Antalya/Tekelioğlu, no:821/4, 281a.

⁵² Bk. Antalya/Tekelioğlu, no:821/3, vr.279/a-280/a; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, no: B7905/9, vr.115-119.

Kısaca belirtmek gerekirse Fıkhî Efendi, insan ecelinin hayatın sonu demek olup ezelde Allah'ın takdiriyle tek olduğunu, artıp eksilmeyeceğini, erken veya geç olmayacağını, bunun muhkem ayetler ve sahih hadisler ile teyit edildiğini, hatta Hanefî ulemasınca zahir olduğunu belirttikçe ilgili ayet ve hadisleri serdedir. Ardından ulemanın ecelin muallak, münecciz/mübrem ve müteaddid olmayıp tek olduğuna, artıp eksilmeyeceğine ittifak ettiklerini belirtir. Hatta birçok kelim kitabında olduğu gibi Ehl-i sünnete göre öldürülen (maktul) kişinin ölümünün bile Allah'ın ezelde takdir ettiği ecele bağlı olarak –başkasının dahli olmadan doğrudan O'nun yaratması (îcâd) ile gerçekleştiğini beyan eder. Bu meyanı Fıkhî Efendi, –Hayâlî'nin (ö.875/1470[?]) *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*'deki tercihinine dayanarak– Muhaddislerin ve Mu'tezile'den bir grubun delil olarak dayandıkları hadislerin bir yandan âhad haber olduğu için akâid konularına kaynak olamayacağını, öte yandan sahih olsa bile müevvel (yoruma açık) olduğunu savunmuştur. Tevil olarak da ömrün uzayacağını belirten hadislerde esas maksadın bereketli olmak, kişi vefat ettikten sonra bile şanın devam etmesi, geride kalan salih amelin devam etmesi, hayrın ahiret hayatına kadar uzaması şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindedir. Ancak ona göre, yine de iki ömürden söz edilecekse bunun, biri Allah'ın ilminde bilinen ve değişmeyen nihai bir ömrün olduğu, diğeri kişi dünya hayatına ilk başladığı anda görevli meleklerin bu nihai eceli bilemedikleri şeklinde anlaşılması gerekir. Netice olarak ona göre kat'î delillerle sabit olduğu üzere muarızların iddia ettiği gibi ecel müteaddid, münecciz ve muallak şeklinde çeşitlere ayrılmamakta; ancak Levh-i mahfuzda ve meleklerin sayfasında *mutlak* olarak kayıtlı fakat kulların amellerini dikkate alan Allah'ın ilminde ise *muallak* olarak bulunmaktadır. Bu itibarla Fıkhî Efendi risalesini ömrün uzaması yönünde dua etmenin tûl-i emele gireceği için gayri meşru olduğu, ama azaptan kurtulmak için dua etmenin ibadet olduğu vurgusuyla tamamlar. Görüldüğü üzere Fıkhî Efendi bu risalesinde de Mâtürîdî çizgisine bağlı kalmıştır.

Feyzu'l-Gaffâr fî Ahvâli'l-Cenneti ve'n-Nâr

Fıkhî Efendi'nin İstanbul'da telif ettiği bu eser de tarihsizdir. Eser, ilmine itibar edilen ilmiye sınıfından veya mutasavvıflardan bazı kimsele-
rin kitaplarında cehennemin ve azabının geçici olduğu, cehennemlikle-
rin oradan çıkarılacakları, çektikleri azabın nimete dönüşeceği, küfründe
inat edenlerin mazur oldukları ve affedileceklerinin umulacağı yönünde
kitap, sünnet ve icmaya aykırı bilgilerin yer aldığı, bu sebeple halkın
bunlara inanabileceği tehlikesine karşılık onların akidelerini korumak
amacıyla telif edilen bir risaledir.⁵³

Özet olarak Fıkhî Efendi, İmam Ebu Hanife'nin *Fıkhü'l-ekber*'i ile Tahâvî'nin (ö.321/933) *el-Akâide*'sine de atıfta bulunarak Allah'ın kimseyi iman ve küfre zorlamadığını, iman ve küfrü tanıtip serbest bıraktığını, mükelleflerin kendi iradeleriyle tercihte bulunduklarını, bu sebeple mü-
minlerin Allah'ın fazl u keremi ile cennete, kafir ve münafıkların adaleti gereği cehenneme girdiklerini belirtip, Ehl-i hakka göre cennet ve cehen-
nemin yerleri bilinmese de halen mevcut olduğunu, bu konuda Hz. Pey-
gamber'den kendi gününe kadar Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'inin icmâsı bu-
lunduğunu ifade eder. Bu meyanda İbnü'l-Arabî (ö.638/1240), İbnü'l-
Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbnü'n-Nabluşî'yi kafirlerin akıbeti konusunda dinin asıllarına (usulü'd-din) dair konularda ilhada varan gö-
rüşler taşıdığı gerekçesiyle ağır şekilde eleştirir. Ayrıca gündemde tartışıl-
an akâide dair Allah'ın vaad ve vaidinden dönmesinin imkânı, cinlerin ahiretteki durumları, din davetinin kendisine ulaşmayanların durumları, büyük günah işleyenlerin âkıbetleri, kafirlere mağfiret için dua edilip edil-
meyeceği gibi konuları da Ehl-i sünnet çizgisinde ele alarak değerlendirir.

Risâletü Ta'dîli'l-Medâric fî Beyâni Tasavvufi'l-Hâkka

Bu eser Fıkhî Efendi'nin "Ebu'l-Feyz" lakabını kullandığı üçüncü risa-
lesi olup, yine telif tarihi belli değildir.⁵⁴ İstanbul'da telif edilen eser sahih

⁵³ Bk. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, no: B7905/11, vr.128/b-143/a; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, no: 3229/7, vr.67/b-81/b; Altınbaş, 252

⁵⁴ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no: 604/8, vr.54-141; Manisa İl Halk Kütüphanesi, no: 4968.

tasavvufa dair olup, bir mukaddime, altı bab ve hatimedden oluşmaktadır. Mukaddime'de sahih hadisler eşliğinde sünnet ve ona uyma ile bid'at ve ondan kaçınma konusu anlatılmaktadır. Diğer altı babta ise sırayla İslam'a uygun tarikatın nasıl olacağı (tarikât-i müstakime); sünni tarikatın beyanı; içine felsefi bilgiler karışan tarikatların beyanı ve bunların engellenmesi; tasavvufa intisap edenlerin durumları; tarikatla ilgili yaygın bid'atlerin açıklanıp engellenmesi; çeşitli tamamlayıcı bilgiler yer almakta, ardından islah-ı nefis konusunda kendi zamanındaki insanların genel olarak izledikleri tavırları derlediği hatime ile risale son bulmaktadır.

Fıkhî Efendi risaleyi yazma sebebini belirttiği giriş kısmında Hz. Peygamber'den sonra erken dönemden itibaren ümmetin fırkalara ayrıldığını, bunlar içinde Hâricîler, Râfîzîler ve Mu'tezile gibi bid'at ehlinin bulunduğunu, ancak Allah'ın dört mehzep imamı ile bu dini koruduğunu, ayrıca Ebu Mansur el-Mâtürîdî ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin lisanı üzerine Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebini ortaya çıkardığını, dört mezhebe sahip ulemanın bu iki kıymetli imama tabi olup, Kaderiye, Cehmiye, Cebriye vb. bid'at ehlini kesin delillerle reddeden nice kitap ve risaleler yazdıklarını belirtir. Ardından zaman içinde biri riyazat, halvet vb. usullerin yer aldığı, dahası içine felsefe karışan ve sahip oldukları bid'atleri yazdıkları eserleri yayan tarikat grupları, diğeri sünni tarikatlere eklenecek raks, sema gibi bid'atler çıkaran gruplar olmak üzere iki grubun çıkıp yaygınlık kazandığını, zamanla kendi döneminde Ehl-i sünnet saliklerinin ortadan kalktığını ve bid'at ehli arasında âdeta siyah derili sığır üzerindeki tek bir beyaz kıl gibi kaldıklarını, kısaca bunlarla mücadele için sahih Ehl-i sünnet çizgisinde böyle bir eserin kaleme alınmasını görev bildiğini vurgular.

Fıkhî Efendi'nin sahih bir tarikata girmek isteyen salikin öncelikle Ehl-i sünnet ve'l-cemaat akaidini sağlam bir şekilde öğrenip ardından ibadete ve Hz. Peygamber'in örnek sünnetine vakıf olduktan sonra o yola girmesinin uygun olduğunu vurguladığı⁵⁵ dikkate alındığında, aslında onun tümünden tasavvufa/tarikata karşı olmadığı, ona göre Ehl-i sün-

⁵⁵ Pertev Paşa, no: 604/8, vr.5/a.

net akaidine halel gelmemesi halinde bu tür bir ahlak eğitiminin (islah-ı nefis) mahzuru olmayacağı görülmektedir. Nitekim o islah-ı kalb ve nefis konusunda Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *Minhâcu'l-âbidin*'ine, Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediye*'sine atıf yapmayı, Sühreverdî'nin (ö.632/1234) de vurguladığı gibi Allah'ın Kitabı'na bağlanan, Hz. Peygamber'e uymaya gayret eden, sahabenin siretini benimseyen hadisçilerin, fukaha ve sufiyyenin izlediği yolu ulemanın tarikat-ı seniyye olarak nitelediğini, Cüneyd-i Bağdâdî, Seriiyyü Sakatî, Ebu Yezid el-Bestamî, Ma'rûf-ı Kerhî, İbrahim b. Edhem, Abdülkâdir-i Geylânî vb. şahsiyetlerin bu yolda olduğunu, bunların bid'atten salim Ehl-i sünnet ve'l-cemaat akaidine sahip olduklarını vurguladığını görmekteyiz.⁵⁶

Keşfü'l-Gavâmiz fî Ahkâmî'r-Ravâfiz

Bu eser de Fıkhî Efendi'nin İstanbul'da telif ettiği tarihsiz bir risaledir.⁵⁷ Bu risale Rafizîleri tarihsel yapılarıyla tanıtan mezhepler tarihine ait bir çalışma olmakla beraber, fıkıh açısından onlarla beşeri ilişkileri de ele almaktadır. Eser bir mukaddime ve yedi fasıl ve hatimeden oluşmaktadır. İlgili fasıllarda bid'at ehlinden tekfir edilip edilmeyenler; Râfizî adının verilme nedeni, onların bazı kötü sözleri ve çirkin fiilleri; onların tekfir edilme sebepleri; Acem Râfizîleri ve yurtlarının hükmü, onlarla savaşmanın hükmü, onları öldürenin ve onlardan ve bizden öldürülenlerin hükmü; Râfizîlerin erkek ve kadınlarının hükmü; Râfizî yurdu halından asli küfürle kafir olanların hükmü; konuyla ilgili çeşitli meseleler ve Hâtıme olarak Râfizî fırkaları, bazı mülhidler ve onların bazı dalaletleri ve hükümleri ele alınmaktadır.

Fıkhî Efendi Râfizîlerin tekfiri hususunu Hanefî kaynaklarından Bez-zâzî, Tâtârhanîye vb. eserlerin elfaz-ı küfür ve mürted bablarından derlemeye özen gösterirken,⁵⁸ Ehl-i sünnet kapsamında Eş'arîlik başta olmak üzere Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî mezheplerinin görüşüne itibar etmekten de çekinmemiştir.

⁵⁶ Pertev Paşa, no: 604/8, vr.7/a, vr.8/a.

⁵⁷ Bk. Atıf Efendi Kütüphanesi, no:1179/2 (vr.334/b-363/b).

⁵⁸ Atıf Efendi Kütüphanesi, no:1179/2, vr.337a.

Sonuç

Yukarıdaki tanıtımlardan açıkça görüldüğü üzere, Osmanlı Devleti'nin XVII. Yüzyılın sonları ve XVIII. Yüzyılın başlarında yaşayan ve Lâle Devri'nde Fetvâ Emîni olarak görev yapan ve çeşitli görevleri münasebetiyle Anadolu'nun farklı yerlerini ve buralardaki hayat şartlarını gören Fıkhî Efendi, esas branşı olan fıkıh başta olmak üzere, bazı ilim dallarında toplam *on beş* eser telif etmiştir. Telif ettiği bu eserlerin çoğu risale şeklindedir. Bunlar arasında hocası Yenişehirli Abdullah Efendi'nin fetvalarını derlediği ve hocasının verdiği fetva sonucu Lâle Devri'nin kazanımı olarak açılan matbaada basılan "*Behçetü'l-fetava*" ise çok geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmış ve fetvahaneye başta olmak üzere fetva kurumlarında görev yapan müftülerin başucu kitapları arasına önemli bir kaynak olmuştur. Onun kendisine ait eserlerinin her biri incelendiğinde ele aldıkları konuları yetkinlikle işlediği için alana katkı bakımından çok değerli kaynak oldukları görülmektedir.

Fıkhî Efendi, yaşadığı dönemin fıkhi yönden tartışılan konularına bîğâne kalmamış, bunları "Fıkhî" lakabının hakkını verircesine büyük bir vukufiyetle ele almıştır. Bu eserlerden güncel bir meseleyi ele alanlar, daha önceki kaynaklara dayanılarak yapılmış derlemeler olmalarına rağmen gerek tertip yönünden, gerek görüşler arasında tercih ve kaynaklarda geçmeyen hükümlerin tahriçler çıkarılması yönünden; reddiyeler ise karşı görüşleri ve müellif tarafından sunulan sahih görüşleri delilleriyle birlikte ortaya konulmuş olması yönünden Hanefî mezhebini temsil edecek kabiliyette özgün eserlerdir.

Fıkhî Efendi, esasen Hanefî mezhebine bağlı mukallit (nakilci) bir fakihdir. Buna rağmen o, kaynaklara vakıf olması, olayları yerli yerince irdelemedeki başarısı ve gerektiğinde örfü veyatıpta uzman görüşünü kullanması gibi hususların yardımıyla, yeri geldiğinde tahriç yoluyla bile olsa bağımsız görüş ortaya koyan muhakkik bir fakih olarak dikkati çekmektedir.

Fıkhî Efendi'nin eserlerinde takip ettiği ilmi metoda gelince, onun araştırmalarında birkaç kaynakla yetinilmeyip, imkân dâhilinde ulaşılabilen hemen bütün kaynaklar kullanılmış ve alıntılarının yerleri –bazen

günümüzdeki indeks uygulamalarında olduğu gibi nokta tayini şeklinde- titizlikle gösterilmiştir. Bu, onun ilmi çalışmalardaki ciddiyetini gösteren önemli bir husustur. Haddizatında Fıkhî Efendi kaynak göstermeyi bilgi aşırmadan (intihal) korunma ve ilimleri ihya etme olarak nitelediği yukarıda geçmişti. Onun fetva hazırlama/hüküm çıkarma konusunda ise “Edebü’l-müftî” risalesinde derlediği kuralların dışına çıkmadığı görülür. Bu itibarla ona göre, bir konuda zahir rivayet varsa ondan, aksi halde tashih edilmiş ve/veya fetva verilmesi öngörülmüş (müftâ bih) meşayıha ait görüşler varsa müftünün bunlardan ayrılmaması, yeni ortaya çıkan konularda ise yeterliliği olanların tahric yöntemini, başka bir deyişle mezhepte yerleşik kurallara kıyas yöntemini kullanması gerekmektedir. Nitekim onun para vakfı yönetimini ele aldığı risaledeki *“mezhep kitaplarında para vakfiyesi üzerinde açık hükümler bulunmamakla birlikte, tashih edilmiş diğer nakillerin çözüm üretebilecek yeterlikte olduğu”* sözleri yeni konular için tahric metodunu savunduğunu gösteren açık ifadelerdir.

Fıkhî Efendi, kaynaklarda gördüğü *zayıf* ya da *hatalı* tespitleri eleştirmekten de çekinmediği gibi, *“Menâtu’n-necâ”* adlı taharet ve *“Ahvâlü’l-müftî”* adlı fetva adabı risalelerinde görüldüğü üzere kendi hatalarını görenlerin düzeltmesini talep etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu bağlamda o reddiyelerinde taassuptan uzak kalmaya çalışmış, bu tavrını da gerek mezhep içinde görüşlerini eleştirdiği kimselere gerekse akaide dair bid’at veya dalalette gördüğü kişi veya gruplara karşı görüşlerini, varsa naslara ve mutlaka fıkhi konularda muteber Hanefî kaynaklarına, akai- de dair konularda ise özelde Hanefî-Mâtürîdî kaynaklarına genelde ise Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’e ait muteber kaynaklara dayandırarak göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda onun, temelde Nesefî’nin akaidi ve şerh- leri gibi Mâtürîdî mezhebinin kurumsal eserlerini kaynak alırken, Ehl-i sünnet ve’l-cemaate bağlılığı sebebiyle Eş’arîlik başta olmak üzere diğer fıkhî mezheplerin akaide dair kaynaklarına müracaat ettiği de görülmektedir. Ne var ki reddiyelerinde muhataplarına karşı dikkatli ve kibar olmaya çalışsa da, bazen *“Sikâye”* risalesinde olduğu gibi ilmi yeterliliğe sahip olmayan kimselerin doğru-yanlış topladığı bilgilere istinaden ah- kam kesmelerine dayanamayıp *“zamanımızda sağını solundan ayırt etmek-*

ten aciz olduğu halde sözleri tahrif ederek içtihat iddiasında bulunan kimseler çoğaldı” şeklinde ağır ifadeler kullandığı olmuştur. Hatta dinin direği namaz ibadetiyle ilgili büyük hata ve batıl bir çıkış olarak gördüğü İbnü’n- Nablusî’nin yakı kullananı özürlü sayma görüşüne reddiyede bulunurken daha da ileri giderek onu cahil köylü, ahmak, dengesiz, kaba, gayri medeni vb. ifadelerle itham edebilmiştir.

Netice olarak Mehmed Fıkhî el-Aynî Efendi, Lale Devri’nde Fetvâ Eminliği mertebesine kadar yükselen, fıkıh ve akaid alanlarındaki telif ve reddiyelerinde Hanefî-Mâtürîdî çizgisini koruyan, yerine göre Ehl-i sünnet ve’l-cemaat yolunu takip ve temsil eden yetkin bir âlim olarak öne çıkmaktadır.

Kaynakça

Akgündüz, Murat, *Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlık*, Beyan Yay., İstanbul, 2002

Altınbaş, M. Vâmık Şükrü, “Fetva Eminleri (Mehmed Fıkhî Efendi)”, *DİD*, cilt: 7, sayı: 77, Ekim, 1968, 252.

Altunsu, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara, 1972

Arslan, Emine, *Nükullu Fetva Mecmuaları ve Mehmet Fıkhî El-Aynî’nin “Ecvibetü’l Kania an Esileti’l-Vakıa” Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2010

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediiyetü’l-Ârifin Esmâu’l-Müellifin ve Asâru’l-Musannifin*, İstanbul, 1955

BOA., AE.SAMD.III, 231-22167.

BOA., İE.EV., 37-4304

Bursalı, M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333

Düzenli, Pehlül, “Osmanlı Fetvasında "Muteber Kaynak" ve ‘Müfta Bih Mesele’ Problemi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (Şubat 2017), 9-78.

Fıkhî el-Aynî, Mehmed, *Ecvibetü’l-Kânia an Es’ileti’l-Vâkıa*, İstanbul Müftülüğü (Meşihat) Kütüphanesi, no:176

-----, *Fevâidü’l-Mümahhisa fî Ahkâmî’l-Keyyi’l-Himmasa*, Beyazıd Devlet Kütüphanesi, no:B7905/12, vr.147/b.

-----, *Hâzâ Tahrîrun fî Hâdisetin*, Süleymaniye Kütüphanesi Serez, 3924/3, vr. 25/b-26/a.

-----, *Mecmuu Rasâili'l-Aynî el-Hanefî*, Dâru İbni'l-Kayyım/Dâru İbn Affân, 2018.

-----, *Menatü'n-Necâ fî Ahkâmi'l-İstincâ*, Beyazıt Kütüphanesi, no: B7905/5, 107/b.

-----, *Risâle fî Beyânî Mâ Yete'allaku bi-Ahvâli'l-Müftî*, Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Kavmiyye, Fıkh Teymûr, no:198

-----, *Risâle fî Edebi'l-Müftî*, thk. Osman Şahin, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018

İbnü'n-Nablusî, Abdulgani, *el-Mekasidü'l-mümehhasa fî Beyani Keyyi'l-himmasa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no:251/2 (8b-12a)

Mehmed Süreyyâ, *Sicilli Osmânî*, (Eski yazıdan aktaran Seyyit Ali Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yayınları 30

Okur, Kaşif Hamdi, "17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fıkhî Argümantasyonu (Mehmed Fıkhî el-Aynî ve Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve Örneği)", *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl*, 2017, 381-393.

Özcan, Abdülkadir, "Lâle Devri", *DİA.*, Ankara, 2003, 27/81-84

Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990

Şahin, Osman, "Fetvâ Emîni Mehmed Fıkhî Efendi'nin (1147/1735) Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 2008, cilt: XLIV, sayı: 3, 129-142.

-----, "Risâle fî Hükmi't-Tütün ve'l-Kahve li-Muhammed Fıkhî el-Aynî el-Hanefî Emînü'l-Fetvâ (Dirâse ve Tahkîk)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2018, sayı: 31, 697-714.

Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, Şeyhî'nin Şaka'ik Zeyli, Ed. Der-ya Örs, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2018

Unan, Fahri, "Mevleviyet", *DİA.*, Ankara, 2004, 29/467-468

Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, (Der. Mehmed Fıkhî el-Aynî), Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1266H

-----, *Behcetü'l-fetava*, Ed. Mustafa Demiray, İstanbul, Klasik Yay., 2011.

XVIII. YÜZYIL OSMANLI DÖNEMİ HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ ÂLİMLERİNDEN AHMED EL-MAR'AŞÎ'NİN İRÂDE VE İNSAN HÜRRİYETİNE YAKLAŞIMI

Mustafa KESKİN¹

Giriş

İslâm düşünce tarihinde irade ve insan hürriyeti konusu, kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlerde sıkça tartışılan önemli meselelerden biri olagelmıştır. Bu konu, insanın kader ve ilahî takdir karşısındaki konumunu anlamlandırma çabasının bir tezahürü olarak, düşünürler arasında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle Osmanlı dönemi âlimleri, kendilerinden önceki birikimi değerlendirerek ve kendi dönemlerinin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak bu meseleye özgün katkılar sunmuşlardır.

İrade ve insan hürriyeti meselesi, sadece teorik bir tartışma konusu olmaktan öte, Müslümanların günlük hayatlarını ve ahlakî sorumluluklarını doğrudan etkileyen temel bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren, nasların yorumlanması sürecinde, kader ve özgür irade arasındaki ilişki, âlimlerin zihnini meşgul etmiş ve kulların fiillerindeki sorumluluğu ile Allah'ın mutlak kudreti arasındaki dengenin nasıl kurulacağı sorusunu gündeme getirmiştir.

Kelâm ilminde, özellikle Mu'tezile ve Eş'arî ekolleri arasında ortaya çıkan tartışmalar, bu meselenin farklı boyutlarını ortaya koymuştur. Mu'tezile, insanın özgür iradesine vurgu yaparak, kişinin kendi fiilleri-

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafakeskin39@hotmail.com

nin yaratıcısı olduğunu savunurken;² Eş'arîler, Allah'ın mutlak kudretini ön plana çıkararak, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını, ancak insanın da bu fiilleri "kesb" ettiğini³ (kazandığını) ileri sürmüşlerdir.

Osmanlı dönemi âlimleri, bu zengin düşünce mirasını devralmış ve kendi dönemlerinin sosyal, siyasî ve entelektüel bağlamında yeniden yorumlamışlardır. Örneğin, XVI. yüzyılda yaşamış olan Birgivî Mehmed Efendi gibi âlimler, kader ve irade meselesini ahlakî sorumluluk ve toplumsal düzen bağlamında ele alırken;⁴ XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi gibi düşünürler ise, bu konuyu daha geniş bir perspektiften, farklı düşünce ekollerini uzlaştırma çabası içinde değerlendirmişlerdir.⁵

Bu dönemde, özellikle medreselerde ve tekkelerde yapılan tartışmalar, irade ve hürriyet meselesinin sadece teorik bir konu olmadığını, aynı zamanda toplumsal ve siyasî yansımalarının olduğunu göstermiştir. Osmanlı âlimleri, bu konuyu ele alırken, bir yandan İslâm'ın temel prensiplerini koruma, diğer yandan da değişen dünya şartlarına uyum sağlama ihtiyacını göz önünde bulundurmışlardır. Osmanlı dönemi âlimlerinin bu konuya getirdikleri özgün yaklaşımlar, İslâm düşünce tarihinin sürekliliğini ve dinamizmini göstermesi açısından son derece önemlidir.

XVIII. yüzyıl Osmanlı dönemi, ilmî ve fikrî açıdan önemli gelişmelere sahne olmuş, bu dönemde yetişen âlimler, klasik İslâm düşüncesinin temel meselelerini yeniden ele alarak değerli eserler ortaya koymuşlardır. Bu dönemin önde gelen Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden biri olan Ahmed el-Mar'aşî de, irade ve insan hürriyeti konusundaki görüşleriyle

² Geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 44-48.

³ Ebü'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 744.

⁴ Bk. İmam Muhammed Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, thk. Hafız Muhammed Nazım (Şam: Dârü'l-Kalem, 2011), 199-200.

⁵ Geniş bilgi için bk. İsmail Özçelik, "Kâtip Çelebi'nin Penceresinden Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatına İlişkin Bazı Düşünceler", *Ulakbilge* 5/9 (ts.), 1-28.

dikkat çekmektedir. Mar'aşı'nın bu konudaki yaklaşımı, hem Mâtürîdî kelimeler geleneğinin temel prensiplerini yansıtmaları hem de dönemin fikri tartışmalarına ışık tutması bakımından önem arz etmektedir.

1. Ahmed el-Mar'aşı'nın Hayatı İlmî Kişiliği ve Eserleri

Osmanlı ilim ve kültür hayatında önemli âlimlerden biri olan Ahmed el-Mar'aşı'nın, hayatı hakkındaki bilgilerimiz son derece kısıtlıdır. Pek çok eser yazmış olmasına karşılık ne kendi eserlerinde ne de dönemin kaynaklarında hayatına dair kayda değer bilgiler bulunmamaktadır. Ancak Mar'aşı'nın Mehmet Efendi adında bir oğlu olduğu ve Kasım Efendizâde İbrahim Efendi'nin 1131/1718 yılında vefatının ardından Burhan Efendi Darü'l-Hadis'inde müderrislik görevine başladığı⁶ bilgisine bakılarak, XVII. yüzyılın son çeyreğinde 1670-1680 yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir.⁷

Osmanlı Döneminin önemli biyografi yazarlarından Bursalı Mehmed Tahir (1861-1925), kendisinden; "*Debbağ Müftü Ahmed Efendi (Mar'aşı)*" olarak bahsetmektedir. Maraş'ın yetiştirdiği fudaladan (erdemli, bilgili, seçkin) olan Mar'aşı,⁸ yaşadığı dönemde ilmî birikimiyle tanınmış, müftülük makamında bulunmuş önemli bir âlimdir. "Debbağ" lakabıyla da anılan Ahmed Efendi, dönemin ilim ve kültür hayatına katkıda bulunmuş Maraşlı âlimler arasında seçkin bir konuma sahip olmuştur.

Ahmed el-Mar'aşı, kaleme aldığı "*er-Risâletü'l-Münciye*" adlı eserinde kendisini "*Debbâğî ismiyle meşhur Ahmed el-Mar'aşı*"⁹ şeklinde tanıtmaktadır. Bu tanıtımda kullanılan "*Debbâğî*" ve "*Debbâğzâde*" nisbeleri,¹⁰

⁶ Besim Atalay, *Maraş Tarihi ve Coğrafyası* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1339), 137; Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 1/308.

⁷ Bk. Mustafa Keskin, *İlk Dönem İtikadi ve Siyasi Mezheplerin İnsan Fiilleri ve İhtiyar Anlayışı Mar'aşı'nın Risâle-i Münciye Örneği* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022), 47.

⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/308.

⁹ Ahmed el-Mar'aşı Debbâğî, *er-Risâletü'l-Münciye min Vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye*, Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi, 346/14, vr. 211/b.

¹⁰ Debbâğlık, ham deriyi işleyerek kullanılabilir hale getirme sanatı olup, dönemin önemli zanaat kollarından biridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nebi Bozkurt, "Deri", *Türki-*

onun ailevi geçmişi ve mesleği hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Mar'aşî'nin bu nisbeyi taşıması, ailesinin Maraş'ta nesilden nesile bu mesleği icra ettiğini göstermektedir. "Debbağzâde" nisbesinin kullanılması, özellikle babasının da bu mesleği yaptığına ve bu zanaatın bir aile geleneği olarak devam ettirildiğine işaret etmektedir. Bu durum, Mar'aşî'nin ilmî kimliğinin yanı sıra, aynı zamanda köklü bir zanaatkâr aileden geldiğini de ortaya koymaktadır.

Ahmed el-Mar'aşî'nin ilmî kariyeri ve eğitim hayatı hakkındaki bilgilerimiz de oldukça sınırlıdır. Çünkü dönemin kaynaklarında kendisi hakkında kapsamlı bilgilere ulaşmak mümkün olmamaktadır. Özellikle Mar'aşî'nin kimlerden ders aldığı, ilmî birikimini hangi hocalardan edindiği, kendisinin yetiştirdiği öğrenciler ve bu öğrencilerin ilmî faaliyetleri ile doğup büyüdüğü Maraş şehri dışında gerçekleştirmiş olabileceği ilmî seyahatler veya farklı şehirlerdeki muhtemel ikametleri konusunda somut veriler bulunmamaktadır.

Bununla birlikte, Mar'aşî, birbirinden farklı ilim dallarında ortaya koyduğu eserleriyle dikkat çeken bir âlimdir. Tefsir, kelâm, mantık ve kıraat ilmindeki çalışmaları, onun entelektüel derinliğini ve farklı ilim dallarındaki yetkinliğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, kendisinin Osmanlı ilim geleneği içerisinde önemli bir figür olduğu ve döneminin akademik çevrelerinde tanınırlığa sahip olduğu çıkarımında bulunulabilir. Bu zengin ilmî birikimin arkasında, şüphesiz uzun yıllar süren bir eğitim hayatı ve üstün bir akademik disiplin yatmaktadır. Mar'aşî'nin farklı disiplinlerde kaleme aldığı eserleri incelendiğinde, döneminin ilmî geleneklerine hâkim olduğu ve bu birikimi kendi özgün bakış açısıyla harmanlayabildiği görülmektedir. Muhtemelen yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden aldığı dersler ve katıldığı ilmî münazaralar, onun düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli rol

ye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/174; Faruk Söylemez, "Yeni Çağda Maraş (1522-1789)", *Akdeniz'in Altın Kenti Kahramanmaraş*, ed. Orhan Doğan vd. (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 1994), 51.

oynamıştır. Özellikle kelâm ilmiyle ilgili farklı ekollerin görüşlerini derinlemesine inceleme fırsatı bulan Mar'aşı, bu zengin bilgi birikimini kendi eserlerine ustaca yansıtmayı başarmıştır. Ahmed el-Mar'aşı'nın, kütüphanelerde tespit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

“er- Risaletü'l-Münciye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye”, “Risale fi'n-Nizâi beyne Ehli's-Sünne ve'l-Mu'tezile”, “Hâşiye el-Akâidî'n-Nesefiyye”, “Hâşiye alâ Şerh-i Sûreti'l-İhlâs li'bni Sînâ”, “Hâşiye âlâ Tefsîr-i âyet-i “illâ en yû'minu mine'l-Beyzâvî”, “Risale fi Beyân-i Kavlihi Teâlâ “innallâhe lâ ya'firu en yüşrake”, “Tefsîru Kavlihî Te'âlâ “kul innema yuha ileyye ennema ilahukum ilahun vahid”, “Tefsîru Kavlihî Te'âlâ “vemâ nekamu minhüm İlla en yû'minu bi'llahi'l azizi'l-hamid” (Enbiya108), “Risale fi'l-Muhâkeme, Risale fi Şerhi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye”, “Nebzetün min Takriri'l-Kıyasi fi ilmi'l-Mizan”, “Risale fi Kavli'l-Hayalî”, “Risale fi İlmin ve Beyani Tariki'l-Kudat”, “Risale fi'l-Muhakemeti beyne't-Taftazânî ve'l-Hal” (Ahmed b. Muhammed ed-Debbâğî el-Mar'aşı), “Muhakeme beyne Hocasâde ve Ba'dî'l-Ulemâ”. Ayrıca kaynaklarda Debbâğzâde Ahmed Efendi'nin: “Tefsîru Âyet-i Yevme Ye'tî Ba'dü Âyât-i Rabbike”, “Naklün Likelâmi't-Taftazânî fi Kaziyyeti'l-Kebir”, “Vaz'iyye Risalesi” ve “Fatiha-i Şerife Şerhine Hâşiye” risalesi ile “Tahkîku Teveccühi'l-Beydâvî fi Sûrati'l-Burûc”, “Tahkîku Cevâbi's-Sa'dî an İtirâdi Sâhibi'l-Keşf ale'l-Kâdî”, “el-Muhâkeme beyne Ârâi'l-Muhakkıkîn fi Sûrati'l-En'âm” ve “Ta'lîka alâ Tefsîri'l-Beydâvî” adlı eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir.¹¹

Mar'aşı'ye ait bu mezkûr eserlerin bazılarında, kütüphanelerde el yazması halinde ulaşmak mümkün olmakla birlikte bazı eserlerinin sadece isminden ve Mar'aşı'ye ait olduğu bilgisinden bahsedilmektedir. Bu nedenle Mar'aşı'nın gerek el yazması halinde mevcut eserleri gerekse adı verilen diğer eserleri, araştırılmayı ve ortaya çıkarılmayı beklediğini burada ifade etmek yerinde olacaktır.

¹¹ Geniş bilgi için bk. Keskin, İnsan Fiilleri, 56-61; Mustafa Keskin, “Ahmed el-Mar'aşı'nın Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri”, *Turkish Academic Research Review – Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2022), 480-484.

2. İrade Kavramı ve Kulların Fiillerine Etkisi

İslâm âlimlerinin asırlar boyunca üzerinde en çok kafa yorduğu meselelerden biri, insanın kendi fiilerindeki rolü ve özgürlüğü olmuştur. Bu mesele temelde basit gibi görünse de esasen derin felsefî boyutlar taşımaktadır: Günlük hayatta yaptığımız seçimlerin ve fiillerin gerçekte failinin kim olduğu, ilahî kudret ile insan iradesi arasındaki hassas denge- nin nasıl kurulacağı problemini de beraberinde getirmiştir. İlk dönem İslâm âlimleri bu konuyu hem itikadî hem de felsefî açıdan derinlemesi- ne incelemiş, insanın özgürlük alanını ve sorumluluğunun sınırlarını be- lirlemeye çalışmışlardır.

Sözlük anlamı itibariyle *“istemek ve dilemek”* anlamlarına gelen ve Arapça *“r-v-d”* kökünden türemiş olan irade, bir yandan Allah'ın emirle- ri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren Allah'a ait bir sıfat olarak tanımlanırken,¹² diğer taraftan *“nefsin yapılması gerektiğine hükmet- tiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi”* veya *“canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma geti- ren nitelik”* yahut *“bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim”* gibi farklı şekillerde tarif edilmiştir.¹³ Yani irade kavramı Allah'a bakan yön- nüyle Allah'ın bir sıfatı olarak görülürken, kullara bakan yönüyle de kulların yapma veya terk etme yönündeki tercihlerini ifade ettiği görül- mektedir. Meşiet ile eş anlamlı olarak da kullanılan irade, *“bir sıfat olup fâil onunla yapma ve yapmama şeklindeki iki makdûrundan birini tercih eder”* şeklinde de tarif edilmiştir.¹⁴

¹² Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/379.

¹³ Râgıb İsfahânî, Müfredâtü elfâzî'l-Kurân, thk. Safvan Adnan Dâvudî (Şam: Da- ru'l-Kalem, 2009), “rvd” md. 370; Seyyid Şerif Cürcânî, Mu'cemü't-ta'rîfât, thk. Muhammed Sıddîk Münşavi (Kahire: Darü'l-Fazile, 816), “irade” md. 16-17; Mus- tafa Çağrı - Hayati Hökelekli, “İrade”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/380.

¹⁴ Sa'deddîn Teftâzânî, *el-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İs- tanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 316.

Allah (c.c.) mutlak irade sahibi olup, O'nun iradesi her şeyi kuşatır. Murad ettiği her şey olur. O murad etmedikçe de hiçbir şey vuku bulmaz. Kur'an'da bu husus şöyle ifade edilmektedir: *“Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir.”*¹⁵ Allah'ın sonsuz gücünü ve yaratma kudretini vurgulayan bu ifade, aynı zamanda bize, Allah'ın mutlak iradesini, O'nun için yaratmanın kolaylığını ve anındalığını anlatmaktadır. Ayrıca Allah'ın yaratma fiilinin zaman ve süreç gerektirmediğini, sadece O'nun iradesiyle her şeyin var olabileceğini gösteren bu âyet, Allah'ın varlıklar üzerindeki mutlak hakimiyetini ve yaratılıştaki hikmetini anlamada önemli bir rehber niteliğindedir.

Allah'ın mutlak iradesi karşısında insan iradesinin ne kadar özgür olduğu, bunun Allah'ın iradesine tamamen ya da kısmen bağlı olup olmadığı; buna bağlı olarak da işlediği fiillerdeki gücü ve sorumluluğu, üzerinde tartışılan ve çözüme kavuşturulmaya çalışılan temel meseleler arasındadır. Bu nedenle insanın, fiillerini kendi özgür iradesiyle mi yoksa bir mecburiyet karşısında mı gerçekleştirdiği konusu üzerindeki tartışmalar, İslâm'ın ilk asırlarından günümüze kadar devam etmiştir.

Konuyla ilgili öncelikle bir taraftan insan iradesinin, fiilleri işlemede hiçbir tesirinin bulunmadığı, bu fiilleri tamamen Allah'ın iradesi ve meşietisi sonucunda zorunlu olarak gerçekleştirdiği; diğer taraftan insan fiillerinin tamamen kendi iradesi, dilemesi ve kudreti sonucunda meydana geldiği, bu fiiller üzerinde Allah'ın iradesinin ve kudretinin hiçbir etkisinin bulunmadığı fikri ileri sürülmeye başlanmıştır.

Allah'ın irâdesi, ezeli yani öncesizdir ve başka bir iradeye muhtaç değildir. Kulun iradesi ise hâdistir ve başka bir iradeye muhtaçtır.¹⁶ Yani Allah'ın iradesinin başlangıcı yoktur ve her zaman var olmuştur. Zira Allah Teâlâ, zaman ve mekândan münezzehtir. Allah'ın iradesi mutlaktır, hiçbir şeye bağlı değildir ve hiçbir şeyden etkilenmez. Diğer yandan, kulun iradesi hâdistir, yani sonradan yaratılmıştır ve sınırlıdır. Dolayısıyla insan iradesi zaman içinde ortaya çıkar ve Allah'ın iradesine ve ya-

¹⁵ Yâsîn, 36/82.

¹⁶ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 198-200.

ratmasına bağlıdır. İslâm'da kader ve özgür irade kavramlarının nasıl uzlaştırıldığını ortaya koyan ve “*ilahî adalet ve ilahî takdir*” ile de ilişkili olan bu anlayışa göre, insan kendi seçimlerini yapar, ancak bu seçimler Allah'ın daha geniş planı ve izni çerçevesinde gerçekleşir.

Allah'ın kaderi ve kulun seçme özgürlüğünü ilgilendiren “*ilahî adalet ve ilahî takdir*” meselesi, İslâm düşünürleri tarafından, dinin en temel meselelerinden birisi olarak görülmektedir.¹⁷ Zira bu mesele, Allah'ın ezeli ilmi ve takdiri ile insanın kendi fiillerinden sorumlu tutulması arasındaki hususu izah etmeye çalışmaktadır. Genellikle cebir ve ihtiyar problemi olarak da karşımıza çıkan bu mesele, iki açıdan araştırılması gereken bir problemdir. Birincisi, Allah'ın her şeyi kuşatan iradesiyle insan iradesi arasındaki münasebet, diğeri ise Allah'ın umumi mutlak kudreti ile insan kudreti arasındaki bağıdır. Başka bir ifade ile Allah'ın kudreti ile kulların fiilleri arasındaki ilişkidir. Buna göre acaba kulların işlediği fiiller Allah'ın yaratmış olduğu şeyler midir, yoksa bu fiiller kulların yaratmasıyla mı meydana gelmiştir.¹⁸

Cebir ve ihtiyâr meselesi, İslâm'da bir problem olarak yayılmış ve Müslümanlar bu konu üzerinde birbirinden farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Onları farklı görüşlere iten en önemli etkenlerden biri naklî delillerin birbirine zıt anlamlar taşıması ve aklî delillerin de bu anlamda tezat teşkil etmesi hususudur.¹⁹ İslâm âlimleri, bu iki kavramı uzlaştırmak ve ilahî adaletin nasıl gerçekleştiğini anlatabilmek için yüzyıllar boyunca çeşitli fikirler geliştirmişlerdir. Bu fikirler, kulların fiillerinin tamamen Allah'ın meşîeti ile belirlendiğini savunan Cebriyye ekolün-

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, haz. Mehmet Dalkılıç, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 28; Alexander Knysh, “Ortaçağ İslam'ında ‘Orthodoxy’ ve ‘Heresy’: Yeni Bir Yaklaşım Denemesi”, çev. Mehmet Kalaycı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2024), 288.

¹⁸ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 262-263.

¹⁹ Abdülhamid, *Akaid Esasları*, 266.

den,²⁰ insanın özgür iradesine vurgu yapan Mu'tezile ekolüne²¹ ve bu iki uç düşünce arasında orta yol bulmaya çalışan Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerine kadar geniş bir yelpazede tartışılmaktadır. Bu tartışma, Müslümanların günlük yaşamlarında sorumluluk anlayışlarını, ahlakî kararlarını ve Allah ile ilişkilerini derinden etkileyen bir mesele olmaya devam etmektedir.

Kaynaklarda çoğunlukla, İslâm geleneği içerisinde insan fiilleriyle ilgili tartışmaların, "kader" meselesi etrafında şekillendiği; bu konuyu ilk kez gündeme getiren kişinin de Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) olduğu belirtilmektedir.²² Ayrıca Ma'bed el-Cühenî'den sonra yükümlülük gerektiren fiillerle ilgili olarak ilahî kaderi inkâr edip insan iradesini öne çıkaran ikinci önemli kişinin ise Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738) olduğu, Vâsıl b. Atâ'nın da bu görüşü benimsediği belirtilmektedir.²³

Buna karşılık cebri düşünceenin temsilcisi olarak, kader konusunda cebirci yaklaşımı benimseyen Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ise, kainattaki tüm varlıkların yaratılışı ve insanların gerçekleştirdiği tüm fiillerin, yalnızca Allah'ın iradesi ve fiili sonucunda meydana geldiğini ileri sürmüştür.²⁴ İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Cehm b. Safvân'a göre, insanlara atfedilen fiiller gerçek anlamda onlara ait olmayıp,

²⁰ Bk. Abdülkahir Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 156; Muzaffer Tan, "Geç Dönem Hanefî- Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: "el-Makâlât fî Beyâni Ehli'l-Bida ve'd- Dalâlât", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 197.

²¹ Geniş bilgi için bk. Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 248-260.

²² Mustafa Öz, "Ma'bed el-Cühenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/281; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Matürîdî ve Nesefîye Göre İnsan Hürriyeti* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 17; İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/64.

²³ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 17; Cihat Tunç, "Gaylân ed-Dımaşkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/414; Talat Koçyiğit, "Cehmiyye (Mutezile) De Akılcılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (1968), 112.

²⁴ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 156.

sadece mecazi anlamda onlara nispet edilmektedir.²⁵ İnsanların iman veya küfür, itaat veya isyan gibi tüm fiilleri doğrudan Allah tarafından yaratılmaktadır. Tıpkı insanın fiziksel özelliklerinin -ten rengi, vücut yapısı ve genel görünüşü gibi- Allah tarafından belirlendiği gibi, insanın fiilleri de ilahî irade tarafından şekillendirilmektedir. Cehm b. Safvân'a göre, insanın mecazi anlamda sahip olduğu bu sembolik güç, fiillerin gerçekleşmesinde herhangi bir etkiye sahip değildir.²⁶ Henüz hicrî I. yüzyılda, insanın işlediği fiillerde mecbur olduğu anlamına gelen cebir fikrini ileri sürenler; insanın iradesinin ve gücünün bulunmadığını ifade etmişlerdir.²⁷

Cebriyye'nin kaderci yaklaşımına karşı çıkan "Kaderiyye" ve daha sonra "Mu'tezile" ekolleri, özgür irade ve ilahî adalet kavramları üzerinde durarak insanın sorumluluğunu kesin bir şekilde ortaya koyacak şekilde bir yaklaşım sergilemişlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre, Allah'ın her şeyin tek yaratıcısı olarak kabul edilmesi durumunda, insanın özgür iradesi tehlikeye gireceğinden, kişinin kendi fiillerinden sorumlu tutulması mantıksız hale gelmektedir. İlahî adaletin gereği olarak, insanın yapmadığı bir eylemden dolayı cezalandırılması düşünülemez. Bu nedenle Mu'tezile, insanın gerçek anlamda kendi fiillerinin faili olması gerektiğini savunmuştur. Onlara göre, kulların fiilleri doğrudan Allah tarafından yaratılmamıştır; aksine, bu fiiller insanın kendisi tarafından

²⁵ Bayram Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 33; ayrıca bk. Lütfü Cengiz, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Kader* (Konya: Palet Yayınları, 2012), 72-75.

²⁶ Ebü'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 279; Ali Mustafa Gurâbî, *Tarihu'l-Fıraki'l-İslâmiyye ve'n-Neş'etü'l-İlmi'l-Kelâm inde'l-Müslimîn*, 1985, 29; ayrıca bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/60.

²⁷ Halîl b. Ahmed el-Hayâlî, *Miftâhu'l-Felâh ve Râhatu'l-Ervâh* (Kurtuluşun Anahtarı ve Ruhların Huzuru), haz. Halil İbrahim Bulut, Ramazan Tarık (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2024), 65.

meydana getirilmektedir.²⁸ Mu'tezile ekolü, insan özgürlüğü ve ilahî adalet kavramlarını merkeze alarak, kaderci yaklaşıma karşı çıkmış ve insanın ahlakî sorumluluğunu vurgulamıştır. Kulların fiillerinin doğrudan Allah tarafından değil, insanın kendisi tarafından meydana getirildiğini savunan Mu'tezilî anlayışa göre, insanın kendi eylemlerinin gerçek faili olması, ilahî adaletin bir gereğidir; çünkü insanın yapmadığı bir eylemden dolayı cezalandırılması düşünülemez.

İslâm düşünce tarihinde irade meselesi, farklı ekollerin çeşitli yorumlarıyla şekillenmiştir. Bu konuda, Cebriyye ve Mu'tezile âlimlerinin birbirine tamamen zıt iki uç görüşü arasında orta bir yol bulmaya çalışan Ehl-i Sünnet'in içinde bile önemli fikir ayrılıkları gözlemlenmektedir. Özellikle bu ekolün iki önde gelen temsilcisi Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye mezhepleri arasında da ciddi anlayış farklılıkları bulunmaktadır. Diğer taraftan Eş'arîliğin kendi içerisinde de ortak bir anlayış bulunmamaktadır.

Kulların irade ve seçimi konusunda Eş'arî düşünce ekolünde farklı yaklaşımlar benimsenmiştir. İmam Eş'arî (öl. 324/935), *"Allah'ın bütün fiillerinin O'nun kudreti ile meydana geldiğini ve O'nun tarafından halk edildiğini"*²⁹ ifade ederken, Bâkılânî (öl. 403/1013), *"filin aslında Allah'ın kudreti, taat ve mâsiyet türünden fiillerin ise kulun kudretinin sonucu oluştuğunu"* söylemiştir.³⁰ Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044) ile paralel görüşlere sahip olan Cüveynî (öl. 478/1085); *"Beşerî fiillerin Allah'ın kulda yarattığı zorunlu bir kudretle meydana geldiğini"*

²⁸ Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 86; Keskin, *İnsan Fiilleri*, 154-155; ayrıca bk. Korkmaz Siddık, "İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi -Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği-", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 15-38.

²⁹ Ebü'l-Hasen Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Salih b. Abdillâh el-Asîmî (Riyad: Medarü'l-Müslim, 2011), 520 vd.; ayrıca bk. Ebü'l Yûsuf Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. H. Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 104.

³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy (Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 307.

ifade ederken, Ebû İshak el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ise “*fiilin Allah ile kulun kudretinin bir arada bulunmasıyla, yani ikisinin toplamı ile oluştuğunu*” belirtmiştir.³¹

İmam Eş'arî'ye göre insan, fiil yapma kudretine sahiptir ancak bu kudret, insanın özünden değil, kendisine dışarıdan verilmiştir. Eş'arî bu görüşünü şöyle temellendirmiştir: İnsan nasıl ki bazen güçlü bazen güçsüz, bir vakit âlim diğer vakit cahil, kimi an hareketli kimi an durağan olabiliyorsa, iş yapma kudreti de böyle arızî bir niteliklidir.³² Ona göre, “*kul, fiilini Allah'ın dilediği ve yarattığı hâdis bir kudretle yapar ve böyle bir kudretle de olsa fiili yaptığı için yükümlü olur*”.³³ Bu konuda, “*cebr-i mutavassıt*” olarak nitelendirilen Eş'arîyye'nin bu yaklaşımı, Cebriyye'nin görüşüne daha yakın durmaktadır. Eş'arî düşüncede, insanın fiillerini gerçekleştiren asıl güç, kulun kendi irade ve kudreti değil, doğrudan Allah'ın kudretidir. İnsanın sahip olduğu irade ve kudretin fiiller üzerinde gerçek bir etkisi bulunmamaktadır. Buna göre insan, sadece fiillerin gerçekleştiği bir mekân konumundadır. Eş'arîler'e göre, Allah önce kulun irade ve kudretini yaratır, ardından ilahî âdetinin bir gereği olarak, aynı zaman diliminde kulun fiilini de yaratır.³⁴

Eş'arîyye'nin irade anlayışı, iki temel prensibi uzlaştırma çabası olarak görülebilir: Allah'ın mutlak yaratıcılığı ve insanın fiillerinden sorumlu tutulması. Eş'arîler, fiillerin gerçek yaratıcısının Allah olduğunu vurgularken, insanın rolünü “kesb” kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. An-

³¹ Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 213b.

³² Ebü'l-Hasen Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida'*, nşr. Hamûde Gurâbe (Kahire: Matbaatü Mısır Şirketü Müsahemeti Mısıriyyeti, 1955), 93; ayrıca bk. Hafzullah Genç, “Eş'ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 27/3 (2016), 427-441.

³³ İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Eş'arî Ebu'l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1195), 11/445-446; Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'ariyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/451.

³⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf: Mevâkîf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 244; Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 213a.

cak bu kesb teorisinde bahsedilen irade, gerçek bir etki gücünden yoksundur.³⁵ Bu bağlamda Eş'arîler'in "*cebr-i mutavassıt*" olarak nitelendirilen yaklaşımı, kelâm düşüncesinin en karmaşık ve çok katmanlı meselelerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

Mâtürîdî anlayışa göre ise kulların fiilleri, Allah Teâlâ'nın âdeti üzere iki temel unsurun birleşimiyle meydana gelir: Allah'ın yaratması ve kulun kesbi. Bu süreçte Allah'ın kudreti, kulun kudret ve iradesiyle birlikte etki eder. Fiillerin yaratılması Allah'a, kesbi ise kula aittir. Kesb ise, kulun kendi kudret ve iradesiyle kesin bir niyet ortaya koyması sonucunda gerçekleşir.³⁶ İmam Mâtürîdî'ye göre Allah, diğer her şeyin olduğu gibi insan fiillerinin de yaratıcısıdır ve fiildeki yaratıcı tesir O'na aittir. Bununla birlikte, fiilin ikinci bir boyutu vardır ki, bu da insana aittir. Allah'ın yarattığı fiilin gerçekleştirilmesi aşaması insana nispet edilmektedir.³⁷ İmam Mâtürîdî, kader ve özgür irade konusunda insanın konumunu dengeli bir yaklaşımla ele almaktadır. Bu anlayışa göre insan, ilahî iradenin kendisine verdiği cüz'î irade vasıtasıyla fiillerini gerçekleştirme yahut bunlardan imtina etme kapasitesine sahip bir varlık olarak konumlandırılmaktadır.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1114), insanın, fiillerini gerçekleştirme gücüne sahip olduğunu savunurken, bu gücün niteliği konusunda önemli bir ayrım yapmaktadır. Ona göre insandaki güç, Allah'ın mutlak yaratma kudretinden farklı olarak sınırlı bir yapma gücüdür. İnsan, kendisine verilen bu sınırlı güç sayesinde fiillerini gerçekleştirebilir, an-

³⁵ Faruk Görgülü, *Eş'arî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 221; ayrıca bk. Faruk Görgülü, "Eş'arî'nin İrade Konusunda Yorumladığı Bazı Ayetlere Bütüncül Bir Bakış", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 31 (2015), 132.

³⁶ Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 213a-213b; geniş bilgi için bk. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 491-502.

³⁷ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 27.

cak bu güç mutlak yaratma değil, yapma kudretidir.³⁸ XIV. yüzyılda yaşamış olan ve Hanefî-Mâtürîdî düşünce geleneğinin önemli isimlerinden Sadrüşşerîa (öl. 747/1346),³⁹ iradî fiillerle zorunlu fiiller arasında ayırım yaparak, meseleyi nabız hareketi ile bilinçli hareketlerin karşılaştırılması üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Bun göre, iradî fiiller kullara ait olurken, diğeri ise kullarda zorunlu olarak meydana gelmektedir.⁴⁰ Bu çerçevede, cebir ve kader tartışmalarında orta yolu benimseyen Sadrüşşerîa, fiillerin kulun iradesi ve Allah'ın yaratması sonucunda meydana geldiğini ifade etmektedir.⁴¹

Mâtürîdîler, Allah'ın mutlak yaratıcılığı ilkesini benimserken, aynı zamanda insanın da eylemlerinde özgür iradeye sahip olduğu görüşünü benimsemektedirler. Söz konusu yaklaşımda fiillerin tezahürü iki boyutlu bir yapı arz etmektedir: İlki, Allah'ın mutlak yaratma kudreti (halk); ikincisi ise insanın ihtiyarî fiillerindeki rolü olan kesb kavramıdır. Bu yapı içerisinde bir tarafta Allah'ın sınırsız yaratma gücü, diğerk tarafta ise insanın bu güç çerçevesinde sahip olduğu seçme özgürlüğü bulunmaktadır. Bu teorik çerçeve, hem ilahî kudretin mutlaklığını muhafaza etmekte hem de insanın ahlakî ve hukukî mükellefiyetlerinin rasyonel temelini oluşturmaktadır. Böylece Mâtürîdî düşüncesi, ilahî kader ile insan hürriyeti arasında sistematik bir sentez sunmaktadır. Bu yaklaşım, İslâm düşünce geleneğinde önemli bir teorik zemin teşkil etmiş ve sonrakı dönem kelâm tartışmalarında merkezi bir rol oynamıştır.

Mâtürîdî geleneğine mensup diğerk âlimlerde olduğu gibi Osmanlı düşünce dünyasının önemli temsilcilerinden Ahmed el-Maraşî'nin irade

³⁸ Ebu'l-Muîn Neseî, *et-Temhîd fî usulî'd-dîn*, thk. Muhammed Abdurrahman Sâğûl (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 779; Yazicioğlu, İnsan Hürriyeti Kavramı, 36-37.

³⁹ Geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/427-431.

⁴⁰ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh Alâ't-Tevdîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1/348-350.

⁴¹ Ömer Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sani'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 98.

ve insan hürriyeti konusundaki görüşleri de Mâtürîdî gelenekle uyum içindedir. Bu çalışmada, tüm Mâtürîdî âlimlerin veya diğer ekollerin fikirlerini detaylı incelemek yerine, özellikle Mar'aşı'nın irade ve hürriyet anlayışı ele alınacaktır. Böylece hem konunun tarihî gelişimini hem de Mâtürîdî düşüncesinin Osmanlı dönemindeki yansımalarını görmemiz mümkün olacaktır.

3. Ahmed el-Maraşı'nın İrade ve Hürriyet Anlayışı

İnsan özgürlüğü ve irade kavramları etrafındaki tartışmalar, sadece İslâmî düşüncenin sınırları içinde kalmamış, tarih boyunca çok daha eski dönemlerde ve farklı kültürlerde de yoğun bir şekilde ele alınmıştır. İnsanın fiillerindeki özgür iradesi ve bundan kaynaklanan ahlakî yükümlülükleri, düşünce tarihinin en çetin tartışmalarından birini oluşturmuştur. İnsanlık tarihi boyunca filozoflar ve İslâm âlimleri, insanın kaderle olan ilişkisini ve özgür iradenin sınırlarını belirlemeye çalışmış, bu konuda çeşitli yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu entelektüel çabalar, hem felsefî hem de toplumsal alanda geniş yankı bulmuş, farklı düşünce akımlarının ve ekollerin gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

Birçok İslâm düşünce ekolünde görüldüğü üzere bu mesele, Mâtürîdî geleneğindeki âlimlerin de dikkatini çekmiş, pek çok âlim meseleyi detaylı bir şekilde araştırmış ve eserlerinde geniş yer vermiştir. İrade hürriyeti konusundaki tartışmalara önemli katkılar sunan düşünürlerden biri de, XVIII. yüzyıl Osmanlı duraklama dönemi âlimlerinden Ahmed el-Mar'aşı'dır. Bu konuya özel bir ehemmiyet veren Mar'aşı, meseleyi derinlemesine ele almak için "*er-Risâletü'l-Münciye min Vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye*" başlıklı müstakil bir eser telif etmiştir. Mar'aşı, bir yıl süren yoğun bir çalışma sonucunda ortaya koyduğu bu eserin özgünlüğüne dikkat çekmiş ve konuyla ilgili daha önce benzer kapsamda bir çalışmanın yapılmadığını iddia etmiştir.⁴² Öncelikle Kur'an'dan referanslarla konuyu izaha çalışan Mar'aşı, diğer taraftan kendinden önce yaşamış ve

⁴² Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 212b.

bu konuda fikir ortaya koymuş pek çok âlimin eserlerine ve fikirlerine de başvurmuştur.

Mar'aşî, kendi ilmî kimliğini Hanefî-Mâtürîdî ekolüyle özdeşleştirmekle birlikte, görüşlerinde geniş bir perspektif benimsemiştir. Sadece kendi mezhebî çizgisinden değil, Şâfiî-Eş'arî ekolünden olan âlimleri de 'bizim ulema' olarak nitelendirmiş ve Ehl-i Sünnet çatısı altındaki tüm bu değerli ulemanın, söz konusu meseleyi aydınlatmak için önemli katkılar sunduğunu belirtmiştir.⁴³ Mar'aşî, bu konuyla ilgili kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Münciye* isimli eserinin giriş bölümünde, ele aldığı konunun karmaşıklığına ve önemine dikkat çekmiştir. Temel hedefinin; "*Kulların istemli fiillerinde ihtiyarın etkisi meselesini açıklamak*" olduğunu belirten Mar'aşî, konuyla ilgili sistematik bir yaklaşım sergilemiş ve bu hususta ortaya konulan görüşleri kategorik bir düzende ele almıştır.⁴⁴

İrade ve insan hürriyeti konusunda düşüncelerini ortaya koyan Ahmed el-Mar'aşî, bu meselede kendisinin de bağlı bulunduğu Hanefî mezhebinin kurucusu İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Mâtürîdî ekolünün önderi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin bakış açısını en isabetli görüş olarak değerlendirmiştir.⁴⁵ Mar'aşî'nin düşünce sisteminde, Allah Teâlâ'nın koyduğu iki hikmet ve bunlara bağlı iki âdet (sünnet-i ilahiye) bulunmaktadır. Bu çerçevede insan, kendi fiillerinde belirli bir etki gücüne ve seçim yapma yetkisine sahiptir. Mar'aşî, eserinde özenle açıkladığı bu iki hikmet ve iki âdete sürekli atıfta bulunmuştur.⁴⁶ Ona

⁴³ Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 211b-212a.

⁴⁴ Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 212b-214a.

⁴⁵ XVIII. yüzyılda yazılan risalelerin önemli bir kısmında Mâtürîdîliğin görüşünün öne çıkarıldığı ve Eş'arîliğin cebr-i mutavassıt olarak nitelenen yaklaşımının iyice tetkik edildiğinde mutlak zorunluluktan (cebr-i mahd) bir farkı olmadığı, buna karşın Mâtürîdîliğin kula bir tercih imkanı sunan görüşünün en doğru ve tercihe layık görüş olduğunun temellendirildiği gözlemlenebilmektedir. Bk. Mehmet Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 2/85.

⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 216a-216b.

göre, insan fiilleri çift yönlü olarak meydana gelmektedir. Fiili var eden Allah'ın kudretidir, fakat insanın da bu fiili tercih etme ve sahiplenme (kesb) rolü vardır. Kulların fiillerinde yaratıcılığın Allah'a, kesbin ise kula ait olduğu görüşünü çeşitli delillerle temellendirmeye çalışan Mar'aşı, Allah'ın iki hikmeti ve iki âdetini ise şöyle açıklamaktadır:

Birinci hikmet: “Allah Teâlâ'nın cebr, cimrilik ve zulmetmekten kendi zatını korumasıdır. Yüce Yaratıcı kulun istemli fiillerinde zatını cebirden, zorlamaktan koruması, kulun itaat ve isyan gibi murad ettiği fiillerde veya seçme hürriyeti konusunda zatını cimrilikten takdis etmesi ve yine kulun emir ve yasaklara riayet etmeyerek çirkin fiil işlemesi üzerine Allah'ın ona azap etmesiyle kuluna zulmetmiş olmaktan zatını korumasıdır”.⁴⁷

İkinci hikmet: “İslâm Dini'nde hiçbir şekilde affı mümkün olmayan “şirk” ile ilgilidir. Buna göre Allah Teâlâ'nın, zatını kendi zatına mahsus olan yaratma sıfatında kulu şirk götüreceği vehminden korumasıdır. Yani yaratmada ortaklık düşüncesi bu şirkin temelini oluşturur”.⁴⁸

Birinci âdet: “Yüce Allah insanın istemli fiilini yaratmak için kula bir kolaylık ve lütuf olsun diye birtakım şartları yaratma âdetidir. Allah Teâlâ'nın, kulun ihtiyarı fiilini yaratmak için, yapma ve terk etme yönünde kullanabileceği özelliğe sahip kudreti kul için yaratmayı, kudreti kullanmada kulu muhayyer bırakmayı, itaat ve isyandan meydana gelen iki zıttan her birine bağlanma kabiliyeti olan iradeyi kul için yaratmayı ve onu samimi niyetinde itaat ve isyandan her birerlerini icat etmeye muhayyer bırakmayı sıradan bir şart olarak ortaya koymasısıdır”.⁴⁹

İkinci âdet: “Allah Teâlâ'nın ikinci âdeti fiilin yaratılması ile ilgilidir. Buna göre Yüce Yaratıcı âdetini bazen kul kudretini, iradesini ve samimi azmini (azmi musammem) kullandığı anda kulun istediği fiili yaratmaması, bazen de kul irade ve kudretini bir fiili gerçekleştirmeye yönelik kullanmamasına rağmen kulun fiilini yaratmasıdır. Buna göre kesinlikle

⁴⁷ Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 216a.

⁴⁸ Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 216b.

⁴⁹ Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 216a.

tefvîz (kula tam yetki vermek) yoktur. Allah Teâlâ'nın âdetinin bu şekilde cârî oluşu ikinci hikmeti gereğidir".⁵⁰

Ahmed el-Mar'aşî, insan fiillerini incelerken Ehl-i Sünnet âlimlerinin yanı sıra Cebriyye ve Mu'tezile mezheplerinin görüşlerini de detaylı bir şekilde değerlendirmiş ve daha sonra insanın irade ve tercihlerinin fiilleri üzerindeki etkisini ispatlamaya odaklanmıştır. Bu konuda metodolojik bir yaklaşım benimseyen Mar'aşî, öncelikle Kur'an-ı Kerim'deki âyetleri anlamlarına göre kategorize ederek konuyu sistemli bir şekilde incelemiş ve sonuç olarak yalnızca incelediği belirli âyetlerin değil, Fâtîha suresinden Nâs suresine kadar Kur'an'ın tamamındaki âyetlerin insanın irade ve seçimlerinin fiilleri üzerindeki etkisini desteklediği sonucuna varmıştır.

Daha sonra başta Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî olmak üzere, İmam Şâfiî (öl. 204/820), İmam Eş'arî, Tacüddîn Sadrüşşerîa (öl. 747/1346), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413), İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), Hayâlî (öl. 875/1475?) Ebû Bekir el-Bâkullânî, Ebû İshak el-İsferâyînî, İmamul-Haremeyn el-Cüveynî, Adudüddin el-Îcî (öl. 756/1355) Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) Celâlüddîn Devvânî (öl. 908/1502) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî⁵¹ gibi pek çok İslâm âliminin fikrine müracaat eden Mar'aşî, düşüncelerini temellendirirken hem bunlardan yararlanmış hem de bu fikirleri aklî izahlarla destekleyerek sistematik bir ispat yöntemi geliştirmiştir. Mar'aşî, kendi düşüncelerini temellendirirken Birgivî Mehmed Efendi'nin (öl. 981/1573) "*Tarîkat-i Muhammediyye*" adlı eserden de istifade etmiş, özellikle onun Şeytan'ın hilelerine dair açıklamalarını aynen aktarmıştır.⁵²

Ahmed el-Mar'aşî'nin eserinde dikkat çeken bir husus, insanın irade ve hürriyetini ispatlamaya çalışırken onun, Eş'arî ekolünün önde gelen âlimi Allâme Beyzavî'nin görüşüne takılmış olmasıdır. Beyzavî'nin: "*İh-*

⁵⁰ Geniş bilgi için bk. Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 216a-216b; Keskin, *İnsan Fiilleri*, 223-225.

⁵¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Keskin, *İnsan Fiilleri*, 106-135.

⁵² Bk. Debbâğî, *Risâletü'l-Münciye*, 346/14, vr. 235a-235b.

tiyarın da Allah tarafından yaratılmış olduğu ve bunun da bir problem olduğu" şeklindeki düşüncesi, Mar'aşî'yi derinden etkilemiş görünmektedir. Nitekim eserinin birçok yerinde, konuyla ilgili açıklamalarının hemen ardından; "Bu izah, Beyzavî'nin ortaya koyduğu probleme de çözüm getirmektedir" şeklinde özel vurgular yapmıştır.

Benzer bir şekilde Birgivî'nin de bu konu üzerinde durduğu görülmektedir. Eş'arî'nin: "İrade, Allah tarafından zorunlu olarak kulda yaratılmıştır; eylemlerimizde seçim hakkımız vardır, ancak bu seçimde mecburuz" şeklinde ortaya koyduğu fikre itiraz eden Birgivî: "İradenin, hariçte bir varlığı bulunmadığı için yaratmaya ihtiyaç duymayacağını, insanlar iradeye sahibi olsalar da onu yaratan olmadığını, ancak Allah Teâlâ'nın, kulların iradesini kendi kudretinin işleyişinde adi bir şart olarak belirlediğini" belirtmiştir.⁵³ Ahmed el-Mar'aşî ise, Beyzavî'nin görüşlerindeki çelişkiyi çözüme kavuşturmak için Allah'ın iki hikmeti ve iki âdetinin göz önünde bulundurulması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre, bu ilahi hikmet ve âdetler dikkate alındığında söz konusu problem kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Mar'aşî, daha da ileri giderek Beyzavî'nin yaklaşımının insana gerçek bir özgürlük sağlamadığını, aksine, bu düşüncenin mutavassıt cebir düşüncesine yakın olduğunu belirtmiştir.

İrade ve insan hürriyeti meselesinde, Birgivî ve Mar'aşî'nin ortaya koyduğu bu yaklaşımlar, kelam tarihindeki cebr ve ihtiyar tartışmalarına özgün katkılar sunmaktadır. Birgivî'nin iradenin mahiyetine dair tespiti ve bunu Allah'ın kudretinin icrası için bir şart olarak konumlandırması, Eş'arî gelenekten farklı bir bakış açısı ortaya koyar. Bu yaklaşım, insanın sorumluluğunu temellendirirken aynı zamanda ilahî kudretin mutlaklığını da korumaktadır. Öte yandan Mar'aşî'nin Beyzavî eleştirisi ve mutavassıt cebir kavramı üzerinden geliştirdiği çözüm önerisi, problemi ilahî hikmet ve âdetullah kavramları çerçevesinde ele alarak meseleye yeni bir boyut kazandırmıştır. Her iki âlimin yaklaşımları, Osmanlı düşünce geleneğinde irade ve insan özgürlüğü tartışmalarının nasıl derinleştiğini ve klasik kelâm problemlerin yeni kavramsal çerçevelerle nasıl

⁵³ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 199.

yorumlandığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu tartışmalar, günümüzde de devam eden kader-irade veya cebir-ihhtiyar meselesinin İslâm düşünce geleneğindeki köklü temellerini ortaya koymasından da ayrıca değeri taşımaktadır.

Ahmed el-Mar'aşî'nin düşünce sistemini, yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasî bağlamı içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Mar'aşî, Osmanlı'nın duraklama döneminde gözlemlediği toplumsal atalet ve siyasî meşruiyet sorunlarına karşı, kelâmî bir zeminde çözüm üretmeye çalışmıştır. Onun cebir karşıtı tutumu ve insan iradesine yaptığı vurgu, sadece teorik bir tartışmanın ötesinde, pratik hayatta karşılığı olan bir düşünce sistemini yansıtmaktadır. Mar'aşî'nin bu yaklaşımının temelinde, Müslüman toplumunu tembellik ve umutsuzluktan kurtarma, onları aktif bir çalışma ve gayret hayatına yönlendirme amacı yatmaktadır. Tarihî süreçte, özellikle Emevîler döneminde (41-132/661-750) görüldüğü üzere, cebirci anlayış sadece toplumsal durgunluğa yol açmakla kalmamış, aynı zamanda adaletsiz yöneticilerin kendi politikalarını meşrulaştırma aracı olarak da kullanılmıştır. Bu bağlamda Mar'aşî'nin irade savunusu, hem toplumsal dinamizmi teşvik eden hem de siyasî otoritenin sorumluluğunu vurgulayan çift yönlü bir hedef taşımaktadır.

Emevîler dönemindeki bu siyasî-itikadî tartışmanın en somut örneklerini, Ma'bed el-Cühenî (öl. 83/702) ve Gaylân ed-Dımeşkî'nin (öl. 120/738) mücadelelerinde görmek mümkündür. Bu iki âlim, kader meselesinin siyasî alana taşınmasına ve yöneticilerin zulümlerini kader perdesi arkasına gizleme çabalarına karşı güçlü bir duruş sergilemişlerdir. Özellikle Halife Abdülmelik b. Mervan (öl. 86/705) ve Irak valisi Haccâc b. Yusuf'un (öl. 95/714) adaletsiz uygulamalarına karşı geliştirdikleri muhalif söylem, kendilerine ağır bedeller ödetmiştir. Bu süreçte Emevî yönetimi, kendi siyasî anlayışlarına ters düşen âlimleri baskı altına almış, hapsedmiş ve hatta öldürmekten çekinmemiştir.⁵⁴

⁵⁴ Bk. Cengiz, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Kader*, 57-58.

Emevî yönetimine karşı başkaldıran Abdurrahmân b. el-Eş'as'ın (öl. 85/704)⁵⁵ hareketine destek veren Ma'bed, isyanın bastırılmasından sonra Emevî valisi Haccâc tarafından hapse atılmıştır. Bir süre sonra Haccâc, Ma'bed'i huzuruna çağırarak şöyle seslenmiştir: "*Allah'ın senin için yazdığı kaderi nasıl değerlendiriyorsun? Şu an zincire vurulman da Allah'ın takdiri değil midir?*" Bunun üzerine Ma'bed, zekice: "*Eğer söylediğin gibi bu durum Allah'ın takdiriye, gel şu zincirleri çöz. Eğer Allah'ın takdiri müdâhil olursa, sen doğru söylemiş olursun*" diye cevap vermiştir. Ne var ki bu cevap, Haccâc'ı ikna etmek yerine daha da öfkelen-dirmiş ve Ma'bed, Haccâc'ın emriyle işkence edilerek öldürülmüştür.⁵⁶ Bu olayda, Emevîler dönemindeki siyasî çekişmelerin yanı sıra, kader konusundaki itikadî tartışmaların da yansımalarını görmek mümkündür.

Ma'bed'in bu trajik sonu, aslında dönemin daha derin bir gerçeğini yansıtmaktadır. Halkın kader inancını kendi iktidarlarını meşrulaştırmak için bir araç olarak kullanan Emevîler'in anlayışına göre, yönetimlerinin ve uygulamalarının tümü ilahî takdirin bir parçasıydı ve dolayısıyla sorgulanmaması gerekiyordu. Nitekim kader konusunda, İslâm tarihindeki erken dönem itikadî tartışmaların siyasî boyutunu gözler önüne seren bu fikrî mücadele,⁵⁷ sadece teorik bir tartışma değil, aynı zamanda siyasî otoritenin meşruiyetini sorgulayan bir muhalefetin de ifadesi olmuştur. Emevîler'in bu konudaki sert tutumu, dinî düşüncenin siyasî iktidar tarafından nasıl şekillendirilmeye çalışıldığının çarpıcı bir örneğini oluşturmaktadır. Bu tarihî tecrübe, İslâm düşünce geleneğinde

⁵⁵ İbn Eş'as isyanıyla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Dalkılıç, "Emeviler Dönemi Muhalif Hareketlerden Birisi: Abdurrahmân bin Muhammed bin el-Eş'as İsyanı", *Bilimname: Düşünce Platformu* 22 (2012), 189-203.

⁵⁶ Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm* (Kahire, ts.), 1/319-324; bu konuda geniş bilgi için bk. Lütfü Cengiz, "Emeviler Döneminde Kader Problemi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2001), 107-127.

⁵⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Dalkılıç, "İslâm'ın İlk Asrında Meydana Gelen Siyasi Olayların Mezhepleşmeye Etkisi", *Hicri Birinci Asırda İslâmî İlimler - II- Hadis, İslâm Hukuku, Kelâm, Mezhepler Tarihi Arap Dili ve Siyer* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 2/259-281.

siyaset ve din ilişkisinin ne denli iç içe geçtiğini ve erken dönem itikadî tartışmaların toplumsal ve siyasî boyutlarını anlamamız açısından önemli ipuçları sunmaktadır.

Sonuç

Ahmed el-Mar'aşî'nin irade ve insan hürriyeti konusundaki yaklaşımı, XVIII. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasının önemli bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Mar'aşî, *er-Risâletü'l-Münciye* adlı eserinde, insan fiilleri ve irade hürriyeti meselesini Hanefî-Mâtürîdî geleneği çerçevesinde ele almış, konuyu hem naklî hem de aklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Mar'aşî'nin düşüncesinde öne çıkan en önemli husus, bu meselenin çözümü için Allah'ın iki hikmeti ve iki âdetini gündeme alması olmuştur. Buna göre, kulların fiilleri, Allah'ın iki hikmeti ve iki âdeti gereği, Allah'ın yaratması ve kulların kesbi olmak üzere iki yönlü gerçekleşmektedir. Mar'aşî, bir taraftan Allah'ın mutlak yaratıcılığını vurgularken, diğer taraftan insanın fiillerindeki özgür iradesini ve sorumluluğunu da ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yaklaşımıyla o, hem Cebriyye'nin mutlak cebir anlayışına hem de Mu'tezile'nin kulların fiillerini tamamen kendilerinin yarattığı görüşüne karşı çıkmıştır.

Mar'aşî'nin yaşadığı dönem, Osmanlı İmparatorluğu'nun duraklama ve gerileme sürecine denk gelmektedir. Bu bağlamda onun irade ve insan hürriyeti konusundaki görüşleri, sadece teorik bir tartışma olmaktan öte, dönemin toplumsal sorunlarına çözüm arama çabasının bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Özellikle cebirci ve kadercî anlayışın toplumda yol açtığı atalet ve umutsuzluğa karşı, insanın irade sahibi ve sorumlu bir varlık olduğunu vurgulaması, onun düşüncesinin pratik boyutunu ortaya koymaktadır. Mar'aşî'nin Allâme Beyzâvî'nin görüşlerine yönelik eleştirileri ve alternatif yaklaşımı, onun özgün düşünce yapısını göstermesi bakımından önemlidir. Mar'aşî, ihtiyarın da Allah tarafından yaratıldığı görüşünün, insana gerçek bir özgürlük getirmediğini savunmuş ve bu problemi Allah'ın iki hikmeti ve iki âdeti teorisiyle çözmeye çalışmıştır.

Sonuç olarak Ahmed el-Mar'aşî, irade ve insan hürriyeti konusunda Hanefî-Mâtürîdî geleneğin temel prensiplerini korumakla birlikte, mese-

leye özgün katkılar sunmuş bir âlimdir. Onun yaklaşımı, bir yandan İslâm düşünce geleneğinin sürekliliğini gösterirken, diğer yandan da döneminin toplumsal sorunlarına çözüm üretme çabasını yansıtmaktadır. Bu bağlamda Mar'aşı'nın düşüncelerinin, günümüzde de irade ve insan hürriyeti tartışmalarına ışık tutabilecek nitelikte olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Abdülcebâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2015.

Atalay, Besim. *Maraş Tarihi ve Coğrafyası*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1339.

Aydın, Ömer. *Sadruşşerîa es-Sani'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Bağdadî, Abdülkahir. *el-Fark Beyne'l-Fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: DİB Yayınları, 9. Basım, 2018.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu't-Temhîd*. nşr. R. J. McCarthy. Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.

Birgivi, İmam Muhammed. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*. thk. Hafız Muhammed Nazım. Şam: Dârü'l-Kalem, 2011.

Bozkurt, Nebi. "Deri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/174-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.

Cengiz, Lütfü. "Emeviler Döneminde Kader Problemi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2001), 107-127.

Cengiz, Lütfü. *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Kader*. Konya: Palet Yayınları, 2012.

Cürçânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık Münşavi. Kahire: Darü'l-Fazile, 816.

Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Çağrıci, Mustafa - Hökelekli, Hayati. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/380-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çınar, Bayram. "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31-44.

Dalkılıç, Mehmet. "Emeviler Dönemi Muhalif Hareketlerden Birisi: Abdurrahmân bin Muhammed bin el-Eş'as İsyanı". *Bilimname: Düşünce Platformu* 22 (2012), 189-203.

Dalkılıç, Mehmet. "İslâm'ın İlk Asrında Meydana Gelen Siyasi Olayların Mezhepleşmeye Etkisi". *Hicri Birinci Asırda İslâmî İlimler -II- Hadis, İslâm Hukuku, Kelâm, Mezhepler Tarihi Arap Dili ve Siyer*. 2/259-281. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Debbâğî, Ahmed el-Mar'aşî. *er-Risâletü'l-Münciye min Vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye*. İstanbul: Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi, 346/14.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. thk. Salih b. Abdillâh el-Asîmî. Riyad: Medarü'l-Müslim, 2011.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*. nşr. Hamûde Gurâbe. Kahire: Matbaatü Mısır Şirketü Müsahemeti Mısıryyeti, 1955.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.

Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Eş'arî Ebu'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1195.

Genç, Hafzullah. "Eş'ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 27/3 (2016), 427-441.

Görgülü, Faruk. *Eş'arî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

Görgülü, Faruk. "Eş'arî'nin İrade Konusunda Yorumladığı Bazı Ayetlere Bütüncül Bir Bakış". *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 31 (2015), 129-146.

Gurâbî, Ali Mustafa. *Tarihu'l-Fıraki'l-İslâmiyye ve'n-Neş'etü İlmi'l-Kelâm İnde'l-Müslimîn*, 1985.

Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-

cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.

Hayâlî, Halîl b. Ahmed. *Miftâhu'l-Felâh ve Râhatu'l-Ervâh (Kurtuluşun Anahtarı ve Ruhların Huzuru)*. haz. Halil İbrahim Bulut, Ramazan Tarık. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2024.

İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü'lfâzî'l-Kurân*. thk. Safvan Adnan Dâvudî. Şam: Daru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.

Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl. 2/47-95*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Keskin, Mustafa. "Ahmed el-Mar'aşı'nın Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri". *Turkish Academic Research Review – Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2022), 471-486.

Keskin, Mustafa. *İlk Dönem İtikadi ve Siyasi Mezheplerin İnsan Fiilleri ve İhtiyar Anlayışı Mar'aşı'nın Risâle-i Münciye Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.

Knysh, Alexander. "Ortaçağ İslam'ında 'Orthodoxy' ve 'Heresy': Yeni Bir Yaklaşım Denemesi". çev. Mehmet Kalaycı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2024), 285-305.

Koçyiğit, Talat. "Cehmiyye (Mutezile) De Akılcılık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (1968), 103-122.

Korkmaz Sıddık. "İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi -Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği-". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 15-38.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2019.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *et-Temhîd fî usulî'd-dîn*. thk. Muhammed Abdurrahman Sâğûl. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006.

Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*. Kahire, ts.

Öz, Mustafa. "Ma'bed el-Cühenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/281-282. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özçelik, İsmail. "Kâtip Çelebi'nin Penceresinden Osmanlı Devlet Ve Toplum Hayatına İlişkin Bazı Düşünceler". *Ulakbilge* 5/9 (ts.), 1-28.

Özen, Şükrü. "Sadruşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/427-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Pezdevî, Ebü'l Yüsr. *Usûlü'd-Dîn*. thk. H. Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.

Söylemez, Faruk. "Yeni Çağda Maraş (1522-1789)". *Akdeniz'in Altın Kenti Kahramanmaraş*. ed. Orhan Doğan vd. 45-53. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 1994.

Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. haz. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.

Tan, Muzaffer. "Geç Dönem Hanefî- Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: "El- Makâlât fî Beyânî Ehli'l- Bida ve'd- Dalâlât". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 181-202.

Teftâzânî, Sa'deddîn. *El-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyi-bil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu't-Telvîh Alâ't-Tevdîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Tunç, Cihat. "Gaylân ed-Dımaşkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Üzüm, İlyas. "Kaderiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/447-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/esariyye>

Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/irade--sifat>

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Fiil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Matürîdî ve Nesefîye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.

18. YÜZYIL VE MÂTÜRÎDİLİK: MUKADDİMÂT-I ERBA'A HAŞİYELERİNİN TELİF SEBEPLERİ HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

F. Sümeyye KILAÇ¹

Giriş

İslam düşünce tarihinde müelliflerin eser kaleme alma sebepleri çeşitli sınıflandırma ve sınırlandırmalara hapsedilemeyecek kadar geniş bir çeşitlilik içermektedir. Eserlerin kaleme alınışında eğitim, öğretim, talep, en genel anlamıyla sadaka gibi farklı saikler etkili olmuştur.² Bu itici ve yönlendirici saikler müellifler tarafından bazen açık bir şekilde ifade edilirken bazen sebep-i telifler gizli kalmıştır. Ya da yazarın asıl amacını takip eden ikinci bir sebep görünür hale gelmiştir. Ya da siyasi iradenin beyan ve talebi eserin telifinde asıl amaç iken ilmi gayeler bunu takip etmiştir. Mukaddimât-ı erba'a haşiyeleri bu çeşitliliği görebileceğimiz nadir literatürlerden biridir. Nitekim 15. yüzyıldan 18. yüzyıla varıncaya kadar hemen her dönemde ulemanın mukaddimât-ı erba'a bahsine ilgi duydukları görülmektedir. Ancak bu alaka her dönem aynı düzeyde olmamıştır. 15 ve 18. yıllarda kaleme alınan telifler bu bakımdan ayrıcalıklıdır.

¹ Arş. Gör. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sumeyyekilac@gmail.com

² Fazlıoğlu, İslam medeniyetinde eser telif etmenin muhtemel sebeplerini 46 maddede ele almıştır. Bk. İhsan Fazlıoğlu, "Muhâtab'a Göre...:İslam Temeddününde Eser Telif Etmenin Nedenleri Üzerine", *Sebeb-i Telif Osmanlı Literatüründe Açık ve Örtük Yazma Nedenleri* ed. Sami Arslan Mustakim Arıcı (İstanbul: Ketebe, 2024), 26-32.

Fatih Dönemi Mukaddimât-ı erba‘a Haşiyelerinin Telif Sebebi: Akli ya da Dinî Olan Nedir?

İslam düşünce ekolleri, insan fiilleri konusunda farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. Nüanslar olsa da cebrî düşünce insanın fiillerinde hiçbir rolü olmadığını savunurken, kaderî düşünce insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia etmiştir. Ehl-i sünnet kelamının önemli temsilcilerinden olan Mâtürîdîler bu iki yaklaşımdan ayrılarak, insanın fiillerinde "bir tür ihtiyara" sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira insanın fiillerinin değere konu olması onun özgür olmasıyla irtibatlıdır. Hanefî-Mâtürîdî gelenekte efâl-i ibâd konusunda en etkili çözüm Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) tarafından düzenlenmiştir. Bilindiği gibi o, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) "İnsanın fiilleri zorunlu olduğundan hüsün ve kubuhla vasıflanamaz." iddiasına karşı "insanın fiillerinde kastının" bulunduğunu iddia ederek -Râzî tarafından öne sürülen- müreccih deliline dört mukaddimeyle cevap vermiştir.³ Sadrüşşerîa bu mukaddimelerle fiillerin ortaya çıkışında etkili olan unsurların ontolojik ve metafizik temellerini ortaya koymuştur. Sadrüşşerîa tarafından düzenlenen mukaddimât-ı erba‘a, insanın fiillerinin temellendirilmesinde kendisinden sonraki Mâtürîdî metinlere de etki eden yeni bir anlayışın, temellendirmenin ve kavramsallaştırmanın kapısını açmıştır. Nitekim Osmanlı düşüncesinde insan fiilleri söz konusu olduğunda Sadrüşşerîa tarafından düzenlenen dört mukaddimeye ya da bu mukaddimedeki kavramlara atıf yapmayan müellife rastlamak zordur. Hatta mezkûr konularla alakalı pek çok literatür oluşmuştur. Mukaddimât-ı erba‘a haşiyeleri doğrudan bu literatürün en önemli çıktılarında olsa da *Telvîh* haşiyelerini, irâde-i cüz'iyeye ve/veya ihtiyâr-ı cüzî, kaza ve kader, halku'l-amâl risalelerini de buraya dahil etmekte bir sakınca yoktur.

Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Fatih Sultan Mehmet'in emriyle dönemin ulemasının *Telvîh*'in mukaddimât-ı erba‘a kısmına ta'lika yazdığını ve

³ Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/328-347.

sultanın huzurunda bunların tartışıldığını aktarır.⁴ Bu dönemde Kestelî (ö. 901/1496), Molla Samsûnîzâde (ö. 891/1486), Hatibzâde (ö. 901/1496), Molla Alâeddin Arabî (ö. 901/1496) gibi önemli simalar haşiye kaleme almışlardır. Çelebi'nin vermiş olduğu bu bilgi dikkate alınarak Fatih döneminde kaleme alınan mukaddimât-ı erba'a haşiyelerinin yazım sebeplerinde Fatih'in rolü ön plana çıkarılmıştır. Zaten Kestelî, Hatibzâde, Molla Lütî (ö. 900/1495), Samsûnîzâde, Hacıhasanzâde (ö. 911/1505) gibi isimler de haşiyelerinin mukaddime kısımlarında sultanın emrine dikkat çekmişlerdir.⁵ Nitekim Fatih Sultan Mehmet'in felsefi ve kelâmî konulara ilgisi ve entelektüel bir sultan olması da göz önüne alındığında sultanın bu eserleri yazdırmış olması anlaşılabilir. Zira bilindiği üzere Fatih Sultan Mehmet, Molla Câmi'den (ö. 898/1492) kelâmcılar, felsefeciler ve mutasavvıfların görüşlerini mukayese eden bir eser talep etmiş -ki bunun üzerine Molla Câmi, *ed-Dürretü'l-fâhire* isimli eserini kaleme almıştır.- ve tehâfüt tartışmalarını da yeniden alevlendirmiştir.⁶ Ancak yine de özellikle hüsün-kubuh ve insan fiillerinin seçilmesi üzerinde durulması gereken bir husustur. Sönmez Kutlu, Fatih'in huzurunda yapılan bu tar-

⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-arabiyye, t.y.), 1/499; Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), (Erişim 17 Mayıs 2022).

⁵ Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî, *Risâle ale'l-mukaddimâti'l-erba'a min kitâbi't-Telvîh* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 85b; Oğuz Bozoğlu, *Kestelî ve Hâşiye Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' İsimli Eseri: Tahkîk ve Tahlîl* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 69; Coşkun Borsbuğa Mustafa Borsbuğa, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 244; Molla Lutfi, *Risâle fi'l-hüsni ve'l-kubh el-akliyyîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 973), 2b; Hasan Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (2018), 184; Mustafa Bilal Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahkiki", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 919.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail E. Erünsal, *Fatih'in Entelektüel Portesi -Merakları, Kitapları ve Kütüphaneleri-* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2023); Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), 53-54.

tışmaların tarihsel arka planının Timur'a dayandığını ifade eder.⁷ Zira Timur, Semerkant'da Horasanlı ve Mâverâünnehrli ulemayı karşı karşıya getirerek kelâmî ve fıkhi tartışmalar yaptırmıştır.⁸ Genel olarak kelâm ve fıkıh başlığını vermiş olsa da Kutlu, ayrıntılı olarak nelerin tartışıldığı konusunda bilgi vermez ve bunların ileri çalışmalara ihtiyaç duyduğunu belirtir. Ancak bu tartışmaların, Osmanlı dönemindeki izlerini takip ettiğimizde hüsün-kubuh ve tehâfüt tartışmalarında düğümlendiğini ifade eder.⁹ Timur'un cihanşümül sultan ülküsünü Fatih'in de paylaştığını iddia etmek mümkün görünmektedir.

Fatih'in mukaddimât-ı erba'a tartışmalarında insan fiillerine mi yoksa hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlara mı özel önem attığı buanca hatırı sayılır çalışmaya rağmen hala tam olarak aydınlatılamamıştır. Yani Fatih, hüsün-kubuh ve insan fiilleri gibi turnusol kâğıdı işlevi gören bir konuyla Mâtürîdîliğin ya da Hanefîliğin görünür olmasını mı istedi¹⁰

⁷ Sönmez Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2010), 38.

⁸ Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", 31.

⁹ Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", 35. Ancak Timur'un meclisinde yapılan ilmi münazaralar hakkındaki çalışmalarda bu başlıklar yer almaz. Bk. Musa Şamil Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009), 89-95. Bu bakımdan mezkûr konuların Osmanlı'ya intikalinin Timur'la ilişkisi ihtiyatla yaklaşılması gereken ve Kutlu'nun da ifade ettiği üzere daha dakik çalışmaları gerektiren bir husustur.

¹⁰ Mehmet Kalaycı, sultanın talebinin sebebini açıklama noktasında Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Telvîh* haşiyesinden bir pasaja işaret eder. Molla Hüsrev, *et-Telvîh* isminin bile Teftâzânî tarafından bilinçli olarak tercih edildiğini, bu isimlendirmeye Sadrüşşerîa'yı küçümsediğini ifade eder. Teftâzânî, ilmi saiklerle hareket etmesi gerekirken Sadrüşşerîa'yı reddetme konusunda aşırıya kaçmış, bazen düşmanlarının diliyle konuşarak ihtilaflara sebep olmuştur. Ancak Teftâzânî'nin ağır eleştirileri maalesef cevaplanamamıştır. İşte Molla Hüsrev bu eleştirileri cevaplamak amacıyla eserini kaleme almıştır. Kalaycı'ya göre Molla Hüsrev'in sebeb-i telifteki bu beyanları sultanın talebine dair ipucu taşımaktadır: *Telvîh*'te Sadrüşşerîa'ya yöneltilen haksız eleştirilerin cevaplanması. Bk. Mehmet Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 63 (41 nolu dipnot).

yoksa Râzîci yöntemin Osmanlı kelâmına entegre edilmesini ilgili literatür ve tartışma ile mi sağlamaya çalıştı ya da Fatih'in amacı bunların dışında insanın fiillerine mi odaklanmaktı? Fatih'in mezhepsel kaygılardan ziyade entelektüel kaygılardan hareket ettiği ifade edebilir ki Fatih hakkında bunu söylemek daha kolaydır. Ayrıca sultanın yazılmasını talep ettiği eserlerin felsefî ve dinî olanın ya da akli ve dinî olanın tartışıldığı ve ayrıştırıldığı eserler olduğu düşünüldüğünde mukaddimât-ı erba'a tartışmalarını da özellikle hüsün-kubuh ekseninde "*akıl ve din ya da akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin yeniden ele alınması*"na yönelik bir istek olduğu ifade edilebilir. Hatibzâde'nin Fatih Sultan Mehmet'e dizdiği övgüler bu bağlamda dikkate değerdir:

"O, Hazreti Sultânü'l-azâm, hakânü'l-muazzam, semadan desteklenen, düşmana karşı muzaffer, *hüküm ve hikmeti bir araya getiren, ilim ve amel gibi iki fazileti hâvî*, üstün güç ve apaçık bir şerefe sahip, din, dünya ve hakikatin yol göstericisi, İslâm'ın ve Müslümanların dayanağı, hidayet nuruyla aydınlanmış, tertemiz bir ahlak ve yüce himmetlerin sahibi, şerefli sünneti diriltten, adaletin timsali Sultan b. Sultan Mehmed b. Murad Han..."¹¹

Ayrıca bu dönemde kaleme alınan haşiyelere telif sebepleri üzerinden bakıldığında aklî olanın tespit edilmesine yönelik bir çabanın varlığı dikkatleri çekmektedir. Nitekim Kestelî küçük haşiyesinde, "hüsün ve kubhu birbirinden ayıran akli insanlara ikram eden Allah'a" hamd eder.¹² Samsûnîzâde de risalesine akli veren Allah'a hamd ederek başlar.¹³ Yine Hacıhasanzâde adaleti ve ihsanı emreden; kötülüğü yasaklayan Allah'a hamd eder.¹⁴ Molla Lutfi ise dibacesinde Allah'ın insana bah-

Kalaycı'nın iddiası, Fatih'in mezhepsel kaygılardan hareket ettiği fikrine yaslanmış görünmektedir.

¹¹ Hatibzâde, "Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a", 244. Benzer kanaatleri Molla Lutfi de paylaşmaktadır. Bk. Molla Lutfi, *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh* (Ayasofya, 973), 2b.

¹² Kestelî, *Risâle ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* (Ragıp Paşa, 1459), 85b.

¹³ Molla Samsûnîzâde, "Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a", 184.

¹⁴ Hacı Hasanzâde, "Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesi", 919. Ayrıca bk. Hafîd en-Nisârî, *Hafîd ale mukaddimâti erba'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 715), 1b.

şettiği en büyük nimetin/şerefın akıl olduğunu vurgulayarak aklın, tekli-
fin dayanağı olduğunu ifade eder. Zira insan kendisine lütfedilen akılla
temyiz edebilmektedir.¹⁵ Bununla birlikte Fatih dönemi haşiyelerinde
hüsün kubuh meselesinin temel bir problem alanı olarak vazedildiği de
dikkatlerden kaçmayacaktır. Başka bir ifadeyle mukaddimât-ı erba' a özü
itibariyle insan fiilleriyle irtibatlı olsa da müellifler eserlerinin mukad-
dimelerinde insan fiillerine vurgu yapmak yerine hüsün kubha ve hüsün
kubhun akılla ilişkisine dikkat çekmişlerdir. Söz gelimi Kesteli'nin kü-
çük haşyesinin temel problemi hüsün kubuh sorunudur. Benzer şekilde
Samsûnizâde de her iki haşyesinde hüsün kubuh sorununu dikkate al-
mıştır dahası o Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasındaki farkları göstermeye
de isteklidir. Mesele olarak hüsün kubhun diğer müellifler tarafından da
dikkate alındığı hemen her okuyucunun ilk bakışta fark edeceği bir hu-
sustur.¹⁶ Görüldüğü gibi Fatih döneminde kaleme alınan haşiyelerde si-
yasi iradenin talebi eserlerin telif sebepleri üzerinde açık/görünür bir et-
kiye sahiptir ve bu sebebi ilmi sebepler takip etmiştir.

Fatih Sultan Mehmed'in isteğiyle başlayan mukaddimât-ı erba'aya
haşiye yazma geleneği yalnızca 15. yüzyılla sınırlı kalmamış; Siyâlkûtî
(ö. 1067/1657), Kavukcîzâde (ö. 1133/1721), Büyük Hafız Efendi (ö.
1154/1741), Kazâbâdî (ö. 1163/1750), İsmail Konevî (ö. 1195/1781), Hafîd
en-Nisârî (ö. 1188/1774) gibi isimler tarafından devam ettirilmiştir. An-
cak 15. yüzyıldan sonra kaleme alınan haşiyelerin sebep-i telifinde siyasi
irade birincil sebep olarak karşımıza çıkmayacaktır. Hatta bunun bir so-
nucu olarak 16. ve 17. yüzyılın mukaddimât-ı erba' a geleneği açısından
durağan bir dönem olduğu söylenebilir. Osmanlı ulemasının 16. ve 17.
yüzyıllarda mukaddimât-ı erba' a haşiyelerine ilgi duymamasının muh-
temel sebepleri hakkında birkaç şey söylemek mümkün olabilir. Osman-
lı-Safevî ilişkilerinin getirmiş olduğu siyasi ve entelektüel ortam, Os-
manlı ulemasının evveleminde Şîliğe karşı reddiye yazma girişiminin

¹⁵ Molla Lutfi, *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh* (Ayasofya, 973), 2a.

¹⁶ Örnek için bk. Molla Lutfi, *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh* (Ayasofya, 973), 3b;
Hatibzâde, "Hâşîye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a", 244.

başlamasına daha sonra Şiîlikle bağlantılarından dolayı tasavvufa karşı cephe alınmasına ve nihayetinde sufilere yönelik eleştiriye geçmesine sebep olmuştur. Bu tartışmalar Osmanlı ilmi hayatını derinden etkileyen Kadızâdeliler-Sivâsîler hareketinin de sebebi olarak ifade edilebilir.¹⁷ Bununla irtibatlı bir şekilde bu dönemde ulemanın Kadızâdeliler-Sivâsîler arasında cereyan eden tartışma konularına ilgi duyması müstakil olarak haşiye yazılmasını engelleyen/gölgeleyen sebeplerden biri olabilir.¹⁸

16. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alındığını düşündüğümüz Mevlanâ Abdullah Efendi el-Konevî'nin haşiyesi tespit edilebildiği kadarıyla bu yüzyıldaki tek haşiyedir. 17. yüzyılda da benzer bir durum göze çarpmaktadır. Bu yüzyılda İbrahim Kûrânî'nin (ö. 1101/1690) *Cilâul-enzâr bi-tahrîr'il-cebr fî'l-ihitiyâr* isimli risalesinden ve Siyâlkûtî'nin haşiyesinden söz edebiliriz. Kurânî'nin çalışması efâl-i ibâd konusuna odaklanmış olup Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesini referans almış ve Sadrüşşerîa'ya eleştiri yöneltmiştir.¹⁹ Bu anlamda onun haşiyesi eleştiri geleneğini temsil etmesi bakımından farklı bir noktada durmaktadır²⁰ ve

¹⁷ Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 34-46.

¹⁸ Bu dönemdeki tartışma konuları hakkında bk. Kâtib Çelebi, *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü Mîzânü'l-Hak fî ihtiyârî'l-hak*, sad. Mustafa Kara Süleyman Uludağ (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 48-132.

¹⁹ Bu konu hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Şerife Nur Çelik, "Hicazlı Bir Âlimin Diyar-ı Rum ile Entelektüel Etkileşimi: İbrâhîm el-Kûrânî'nin Cilâü'l-enzâr Risalesinde Hanefî-Mâtürîdî Geleneğe Eleştirileri", *Nazariyat* 8/1/April (2022), 76-86. Kurânî'nin Sadrüşşerîa'ya yönelttiği eleştirilere Ahmed el-Maraşî, eserinde yer vererek bu eleştirilere cevap vermiştir. Bk. Ahmed el-Maraşî ed-Debbâğî, *er-Risâletü'l-mün-ciyye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-cebriyye*, thk. Mahmûd Nefise (Kahramanmaraş: 2021), 71-94.

²⁰ Bu geleneği devam ettiren ve yine Kurânî'yle irtibatlı bir isim olan Halil b. Mehmed el-Konevi Akvîrânî'yi de anmalıyız. Akvîrânî, mukaddimât-ı erba'aya haşiye yazmış ve Sadrüşşerîa'nın da bağlı bulunduğu Hanefî-Mâtürîdî geleneği insan fiilleri konusundaki görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Bk. Halil b. Mehmed el-Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* (Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzâde, 5848), 2b, 8b, 19b vd.

Kurânî'nin risalesinin müstakil bir haşiye olduğu ifade edilemez. Ancak bu literatürle ilgili olduğu teslim edilmelidir. Siyâlkûtî'nin haşiyesi tam bir mukaddimât-ı erba'a haşiyesidir. Ancak Siyâlkûtî, İstanbul merkezli ilim coğrafyasından uzakta olup Hindistan bölgesinde eserini kaleme almıştır. Yani Siyâlkûtî'nin haşiyesi 17. yüzyılda kaleme alınmış tek haşiye olduğu gibi aynı zamanda bu haşiye başka bir coğrafyada telif edilmiştir.

16. ve 17. yüzyıldaki eserler telif sebepleri açısından incelendiğinde “insan fiilleri” konusunun öne çıktığı ifade edilebilir. Nitekim Abdullah Konevî'nin risalesini telif sebebi, halk arasında gözlemlendiği efâl-i ibâd konusundaki kafa karışıklığıdır. Zira insanlardan bir grup tıpkı kaderîler gibi fiillerinde mutlak bir özgürlüğe sahip olduğunu düşünerek ifrata kaçarken bir diğer grup ise cebrîler gibi insanın fiillerinde hiçbir dahlinin bulunmadığını benimseyerek tefrite düşmüşlerdir. Oysa Hz. Peygamber (sav), insanları ifrat ve tefritten kurtararak onlara tavassut olan doğru yolu göstermiştir. İşte Konevî, insanlara cebr ve kader arasındaki bu “orta yolu (tavassut)” tekrar hatırlatmak üzere, geçmiş ulemanın eserlerinden istifade ederek ortaya konulan birikimin bir özetini sunmak ve usul-fürûda söz sahibi alimlerin eserlerinden de iktibaslar yapmak istemiştir. Bu sayede insanların meseleleri daha iyi anlaması ve daha iyi bir şekilde hatırdaki tutması mümkün olacaktır.²¹ Aslında yazar müstakil bir eser telif etmekten ziyade geçmiş ulemanın efâl-i ibâd konusundaki tavrını ortaya koymak istemiştir. Yazar dört mukaddime bağlamında insanın fiillerinde muztar olmadığını, fiilinde tesiri bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. *Tavzîh* ve *Telvîh*'ten alıntılarla ördüğü, Hasan Çelebi'nin *Telvîh* haşiyesinden nakillerin yer aldığı, yer yer kendi görüşlerine de yer verdiği bir mukaddimât-ı erba'a haşiyesi telif etmiştir.

Siyâlkûtî metnin telif sebebini açıklarken hüsün ve kubhu açıklanması zor, açıklama yapmaya çalışanlar için sakıncaların bulunduğu, doğru bir nazarla ele alınmadığında amaca ulaşılmasının mümkün olmadığı

²¹ Mevlana Abdullah Efendi Konevî, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari, 319), 74b-75a.

bir mesele olarak vazeder. Özellikle *Tavzîh* ve *Telvîh*'in mukaddimât-ı erba'a bölümünün tahkik ve tenkihinin oldukça zor bir iş olduğunu belirtir. Bundan dolayı Siyâlkûtî, benzer meselelerle karşılaştığında dostlarına yardımcı olmak, adil olan yolu göstermek, pişmanlığa sebep olacak yollardan engellemek, makul olanın anlaşılmasında basiret sahiplerine meyledilmesi için mukaddimât-ı erba'ayı tahkik etmiştir. Böylece doğru nazar ve düşünceye itibar edilerek, inat, inkâr ve nefsin alışkanlıklarından korunmak mümkün olacaktır.²²

Mukaddimât-ı erba'a literatürünün telifi açısından durağan sayılabilecek olan 16. ve 17. yüzyıllardan sonra 18. yüzyıl tıpkı 15. yüzyıl gibi oldukça verimli bir dönemdir. Zira Fatih Sultan Mehmed dönemi sonrasında kaleme alınan haşiyelerin sayısında 18. yüzyılda ciddi bir artış yaşandığı gözlemlenmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu yüzyılda yedi adet haşiye kaleme alınmıştır. Bu tebliğde de vurgulanacağı üzere 18. yüzyılda mukaddimât-ı erba'aya olan ilginin artmasında Mâtürîdîlik vurgusu ve dönemde etkin olan irâde-i cüz'iyeye tartışmaları önemli bir rol oynamıştır. Mukaddimât-ı erba'a haşiyelerinin telif sebeplerine geçmeden önce Mâtürîdîlik lehine artan referansların sebepleri, irâde-i cüz'iyeye literatürünün mukaddimât-ı erba'a literatürüyle irtibatı hakkında birkaç noktaya temas etmek gerekmektedir.

Yeniden Keşfedilen Miras: "Ehl-i sünnet ve'l-cemâatın En İhlâslı Kolu Mâtürîdî Mezhebi"

Osmanlı geleneği usulde Hanefîliği benimsemiş²³ ve gerek sosyal hayatta gerek medreselerde gerek hukuk boyutunda Hanefîliğin görünümü daha açık olmuştur. Ancak kelâmî pozisyon hakkında aynı şeyi söy-

²² Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *Hâşiyetü Abdülhakîm es-Siyâlkûtî ale't-Telvîh ale't-Tavzîh fî bahsi mukaddimâtî'l-erba'a*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 447), 47b.

²³ Osmanlı Hukukunun Hanefî kaynakları ve Osmanlının Hanefîliği benimsemeleri hakkında bk. Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Hukuku -Devlet-i Aliyye'nin Temeli-* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020); Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları* (Bursa: Arasta, 2001).

lemek mümkün değildir. Nitekim Osmanlı medreselerinde okutulan kitapların ve bu dönemde üretilen metinlerin genellikle Eş'arî geleneği temsil eden eserlerden seçilmesi Osmanlı kelâmının mezhebi kimliği hakkında hatalı tespitlere sebep olmuştur. Oysa farklı temayül ve temsillerin varlığına rağmen Osmanlıda hâkim Sünnî paradigma Hanefî-Mâtürîdîlik'tir ve Osmanlı uleması mezhebi aidiyet konusunda Hanefî ve Mâtürîdî olmayı her zaman korumuş ancak bu her zaman açık bir şekilde görünmemiştir.²⁴ Hanefî-Mâtürîdî tezahürün sönükleştiği 15. yüzyıla başlayan süreç, -ki bu Osmanlı kelâmının en yüksek temsiline işaret eder.- 17. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Ancak 18. yüzyıla ge-

²⁴ Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", 26-52. Kalaycı, Osmanlı'nın Hanefî-Mâtürîdî aidiyetindeki farklı vurguların değişkenliğini iki temel sebep üzerinden ele alır. Bunlardan ilki medreselerde okutulan ve üzerine çalışılan kitapların Eş'arî mezhebine ait olmasıdır. Fatih döneminde Râzî çizgisinin Osmanlı kelâmına entegre edilmesi, Mâtürîdî aidiyeti geride bırakmıştır. Siyasi olan bir diğer sebep ise Osmanlı-Safevî mücadelesidir. Zira Osmanlı-Safevî mücadelesi Osmanlı düşüncesinde bir paradigma değişikliğine sebep olmuştur. Bu dönemde ulema Şîîlere yönelik reddiye yazmaya başlamıştır. Şîîliğe yönelik bu eleştiri iç bünyede sufîlere yöneltilmiş olup 17. yüzyıla gelindiğinde bu eleştiri Kadızâdeliler hareketinin başlangıcı olmuştur. Rıdvan Özdiñç ise -ihtiyatlı bir yaklaşımla- Osmanlı kelâmcılarının mezhebi kimliklerini tespit etmenin zor olduğunu ifade ederek bu aidiyeti zorlaştıran iki önemli hususa dikkat çeker. Bunlardan ilki Osmanlı hukuk zihniyetinin Hanefî olmasıdır. Hanefîliğin, Eş'arî ve Mâtürîdîlikten önce teşekkül etmesi ve aynı zamanda itikâdî bir karaktere sahip olması, Mâtürîdîliğin önünü açan bir hususmuş gibi görünse de aslında Osmanlı uleması kendilerini Hanefî aidiyetle irtibatlandırmıştır. Mezhebi kimliği açıklamayı zorlaştıran bir diğer neden ise bu dönemde kaleme alınan şerh ve haşiyelerin bolluğu ve bu metinlerin aidiyetleridir. Bununla bağlantılı olarak medreselerde okutulan eserlerin yapısı da Osmanlı kelâmcılarının Eş'arî mi yoksa Mâtürîdî mi olduğu yönündeki sorulara cevap vermenin kolay olmadığını göstermektedir. Bk. Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 79-89. Orhan Şener Koloğlu ise Osmanlı kelâm düşüncesini "Eş'arî metin merkezli Mâtürîdî kelâm" olarak görülebileceğini ifade eder. bk. Orhan Ş. Koloğlu, "Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed. Orhan Ş. Koloğlu Tevfik Yücedoğru, Ulvi Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz (Bursa: 2010), 383. Ayrıca o, Osmanlı kelâm geleneğini Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik şeklindeki mezhepsel ayrımın ortadan kalktığı ve Sünnî olanın tercih edildiği "uzlaştırmacı" bir tavır olarak sunar. Koloğlu, 393.

lindiğinde durum değişmiş ve Osmanlı uleması Mâtürîdîlik söylemini ön plana çıkarmıştır.²⁵

18. yüzyıl haşiyelerinin ortak özellikleri de Mâtürîdîlik vurgusunun arttığı tezini destekleyen bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu dönemde Sadrüşşerîa merkeze alınarak, *Tavzîh* takrir edilmiş ve Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya yönelttiği eleştirilere cevap verilmiştir. Hatta Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya yönelik ağır eleştirileri 18. yüzyıl muhaşşîleri tarafından dikkate alınmış ve muhaşşîler Sadrüşşerîa'ya methiyeler düzmüşlerdir. Söz gelimi Kazâbâdî şöyle diyecektir: "Musannifin söyledikleri, tevhidin dışında bir şey değildir. Onun görüşleri arasında bir çelişki yoktur. Onun görüşleri kralın sesi ve feleğin haykırışı gibi hat-ta kapıları açan bir anahtar ve rabbü'l-erbâbın da keşfidir."²⁶ İsmail Konevî ise Sadrüşşerîa'nın görüşünü acayip bir sihre ve kapı gıcirtısı ile sinek vızıltısını yok eden bir şimşeğe; Büyük Hafız Efendi ise [hasmına] işkence veren bir çığlığa ve gizli bir haykırışa benzetir.²⁷ Yine bu dönemdeki teliflerde Eş'arîlere yönelik eleştiriler artmış ve onlar cebri mutavassıt olarak isimlendirilmiş buna karşın Mâtürîdîlerin insan fiilleri konusunda "tavassut" oldukları ispat edilerek mezhebi aidiyete vurgu artmıştır.

15. yüzyıl haşiyelerinin aksine bu dönemde efâl-i ibâd merkezi bir konuma yerleştirilmiştir. Öyle ki müellifler insan fiilleri konusunda bir eser yazmak istemişler ve bunun için en uygun eserin de *Tavzîh*'in mukaddimât-ı erba'a kısmı olduğuna karar vermişler gibidir. Nitekim bu dönemde kaleme alınan haşiyelerin bazısında hüsün kubuh bahislerine

²⁵ Bk. Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu", 79-90; Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", 52-62.

²⁶ Ebü'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve ġâşiyetü'l-fusûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 1442), 249a.

²⁷ Muhammet Emin Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiyeye ale'l-Mukaddimâti'l-erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, 2018), 149; Muhammed b. Hasan Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiyeye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*, Câmîatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, 2191), 54.

hiç yer verilmemiş doğrudan dört mukaddime üzerinden insan fiilleri işlenmiş²⁸ ve su'n, halk, kesb gibi kavramlar hakkında daha açıklayıcı yorum geliştirilmiştir. Söz gelimi Kazâbâdî'de kulun sun'unun yoğun bir şekilde işlendiği, Büyük Hâfız Efendi'nin haşiyesinde halk ve kesb arasındaki farkın detaylandırıldığı görülmektedir. Tam da bu noktada yine 18. yüzyılda yazımı oldukça artan irâde-i cüz'iyeye literatürüne²⁹ değin-meliyiz.

Hemen her metinde görüleceği üzere tartışma Birgivî'nin ilgili bölümü³⁰ üzerinden şerh, haşiye, ta'lîk, tercüme kaleme almak suretiyle cereyan etmektedir. 18. yüzyılda kaleme alınan bu metinlerde insanın fiillerinde özgür olduğu tezi Sadrüşşerîa'nın kullanmış olduğu kavramlar (tercih, ihtiyar ve kasd) ve bu kavramların hâl olarak kabul edilmesiyle ortaya konmuştur. Sadrüşşerîa'nın sisteminde tercih, ihtiyar ve kasd olarak ifade edilen husus, bu metinlerde hâdis iradenin taalluku ve/veya hâdis kudretin sarfı anlamında irâde-i cüz'iyeye olarak ifade edilmiş ve bu taallukun hâl olduğu beyan edilmiştir.³¹ Özellikle irâde-i cüz'iyenin

²⁸ Örnek için bk. Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (2191), 2-55; Şeyhülislam Mehmed Mekkî, *Risâle fî şerhi'l-mukaddimâti'l-erba'a min kitâbi't-Tavzîh* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2983), 52b-67a; el-Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* (Manisa Akhisar Zeynelzâde, 5848), 1b-21a.

²⁹ Irâde-i cüz'iyeye literatürünün listesi için bk. Rıdvan Özding, "Osmanlı Irade, Kaza ve Kader Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14(27)/2016), 192-201.

³⁰ "Muhakkak ki Allah Teâlâ, kulların fiillerinin hepsini ve onun dışındakileri yaratandır. Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Fakat kulun fiilinde, tâat ve isyan gibi iki zıttan her birine taalluk eden *cüzî ihtiyarı* ve *kalbî iradesi* vardır. Onun (cüzî ihtiyar ve kalbî irade) dış dünyada varlığı yoktur ki yaratma ona taalluk etsin ve yaratıcıya muhtaç olsun. Çünkü yaratma ma'dûmun icâdıdır. Var olmayan bir şey yaratılmış da olmaz. Onu irade eden ve onu yaratan da yoktur. Allah Teâlâ iradeyi kulların fiillerinin yaratılması için âdî bir şart kıldı. Kulların fiillerinin Allah'ın ilmi, iradesi, takdiri ve Levh-i Mahfuz'da yazması fiillerin kuldan cibrle sadır olduğu anlamına gelmez." Bk. Mehmed Efendi Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* (İstanbul: 1270), 89.

³¹ Irâde-i cüz'iyeye literatürünün Sadrüşşerîa'nın ortaya koymuş olduğu fiil teorisiyle irtibatı ve irâde-i cüz'iyenin kavramsallaşma tarihi hakkında bk. F. Sümeyye Kılaç, *Sadrüşşerîa'nın Osmanlı Kelâmına Etkisi: Hüsün-Kubuh Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 142-151.

hâl olarak kabulü Sadrüşşerîa'nın teorisinin Osmanlı kelimasında yeniden ifade edilmiştir.³² İrâde-i cüz'iyenin ontolojik durumu ve insan fiillerindeki rolü hakkında tartışmaların yaşandığı ve Mâtürîdîlik lehine atıfların arttığı irâde-i cüz'iyeye literatürünün dönemde kaleme alınan mukaddimât-ı erba'a haşiyeleri üzerinde açık bir etkisi bulunmaktadır. Nitekim gerek irâde-i cüz'iyeye tartışmalarının gerekse insan fiillerinin temel bir sorun olarak vazedilmesi mukaddimât-ı erba'a haşiyelerinin sebebi-i teliflerinde açıkça görülmektedir. Zira telif sebebine değinen müellifler insan fiilleri konusunda kendi dönemlerinde gözlemledikleri soruna atıf yaparak bu konuda doğru olan yaklaşımı ortaya koymak istediklerini belirtmişlerdir. Onlara göre bu konudaki doğru tavır da Mâtürîdîlerin benimsediği irâde-i cüz'iyeye görüşüdür.

18. yüzyıl müelliflerinden Kazâbâdî, çağının içinde bulunduğu kötü durumu tasvir ederek eserin telif sebebini ima eder:

“Bu risaleyi zaman tersine döndüğü, eski alışkanlıkların nüksettiği, endişe ve ilginin azaldığı, nedamet ve pişmanlığın arttığı, faziletli ve kâmil kimselerin nurlarının söndüğü, cehalet ve rezillik ateşinin insanlığı sardığı, kınama ve ayıplamanın başladığı, musibet ve belaların yayıldığı zaman yazdım. Bana ulaşan şikayetleri duyduğumda günahında ısrarcı, hayrı engelleyen, kovucu, gammaz, iftiracı kimselerden korkulur. Onlar ne bana ne de başka bir uyarıcının sözüne kulak verirler. Bundan dolayı ben hüznümü ve şikayetimi Allah'a iletirim. Her kim Allah'a tevekkül ederse, Allah ona yeter. Bu risaleye *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl* adını verdim.”³³

Buna göre Kazâbâdî tıpkı Mevlâna Abdullah Efendi gibi, insanların içinde bulunduğu ahlaki yozlaşmadan rahatsızlık duyduğu için eserini kaleme almıştır. Müellif bu ahlaki çöküşe karşı insan fiilleriyle ilgili bir

³² Hatice Kelpetin Arpaguş, "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyeye Yorumu", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Metin Aydın Fuat Aydın, Muhammet Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 256.

³³ Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl* (Hamidiye, 1442), 218a.

eser kaleme alarak insanın yapıp ettiklerinde özgür olduğuna dikkat çekmektedir.

Kazâbâdî'nin haşiyesine dönemde etkili olan irâde-i cüz'iyeye tartışmaları bağlamında bakıldığında ise onun çalışmasının Sadrüşşerîa'nın görüşlerini açıklama, destekleme ve bazen de eleştirme amacına matuf olduğu anlaşılabacaktır. Zaten Kazâbâdî, dört mukaddimeyi açıklarken *Telvîh*'i değil *Tavzîh*'i merkeze almıştır. Bununla birlikte *Telvîh*'te Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya yönelttiği eleştirileri de dikkate alan Kazâbâdî, bu eleştirilere cevap vermeye çalışır. Bu anlamda onun mukaddimât-ı erba'a haşiyesi, dört mukaddimeyle ilgili kısımların azaltıldığı ve insanın fiillerindeki tesirini ortaya koyan kanıtların daha fazla yer aldığı bir eserdir. Kazâbâdî'nin bu tutumu mukaddimât-ı erba'a haşiyelerindeki paradigma değişiminin izleridir. Zira daha sonraki haşiyelerde, irâde-i cüz'iyeye risalelerinin de etkisiyle insanın fiillerindeki rolü daha fazla öne çıkarılacaktır.

Büyük Hâfız Efendi'nin mukaddimât-ı erba'a haşiyesi de yalnızca dört mukaddimeyi ve bu mukaddimelerin ortaya koyduğu sonuçları içermektedir. Bu sebeple tartışmanın başlangıcında yer alan hüsünkubuhla ilgili kısımlara yer verilmemiştir. Müellifin haşiyesini kaleme alış sebebi, *Sadrüşşerîa'nın görüşlerini açıklayarak haklılığını ortaya koymaktadır*. Bundan dolayı Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya yönelttiği eleştirilere cevap vermeye çalışır ve Teftâzânî'yi yer yer çok sert bir dille eleştirir. Zaten müellif eserini, "keşf, şerh, tadil ve cerh" olarak kaleme aldığını da açık bir dille belirtmiştir.³⁴

Büyük Hâfız Efendi'nin Eş'arîlere yönelik tutumunda mezhepçi bir tavır göze çarpmaktadır. Nitekim Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik arasında karşılaştırmalarda bulunarak, Mâtürîdîliği önce çıkaran bir dil kullandığı görür. Hatta müellif kendisinin de Mâtürîdî olduğunu beyan eder.³⁵ Ona göre Eş'arîler, insan kudretinin Allah tarafından yaratıldığını ve insanın

³⁴ Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (2191), 2.

³⁵ Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (2191), 41.

kendine ait bir fiilin olmadığı savunan cebr-i mahzaya dahil olabilir. Zira Eş'arîler fiilde müessirin Allah'ın kudreti olduğunu ve insanın kudretinin yalnızca mukarenetten ibaret olduğunu benimsemişlerdir.³⁶ Ona göre Sadrüşşerîa, cebr ve kader arasında tavassut olan "hak mezhebi" hem tahkik etmiş hem de ortaya koymuş olduğu delillerle güçlendirmiştir. İmam Eş'arî'nin bu konuda tavassut olmadığı görüldüğüne göre Ehl-i sünnetin halis ve hakiki temsilcisi Mâtürîdîler, insan fiilleri konusundaki yaklaşımlarıyla cebr ve kader arasında orta bir yolu tutmuşlardır.³⁷

Mukaddimât-ı erba'a muhaşşîlerinden İsmail Efendi Konevî mukaddimesinde telif sebebine doğrudan değinmese de dönemin anlayışını eserine yansıtır. Kader ve cebr meselesinde Sadrüşşerîa'nın hakikat olarak işaret ettiği "el-hâk" yani ifrat ile tefrit arasındaki orta yol, kul için ihtiyar ve kesbin; yaratıcı için ise halk ve îcâdın ispat edilmesidir. Bu denklemde ifrat, kulu cansız varlık konumuna getirerek fiilinde ihtiyarının olmadığını ve bütün işin Allah'a bırakıldığı cebr görüşüdür. Tefrit ise kulun fiillerinin yaratıcısı olduğunu ifade eden kader görüşüdür.³⁸ Bu düzlemde insanın fiillerinde mutlak bir özgürlüğe sahip olduğunu benimseyen kaderîler Mu'tezile tarafından temsil edilirken, cebr görüşüyle kastedilen Eş'arîlerdir. Ancak Konevî'ye göre Eş'arîler cebr-i mahz olmayıp cebr-i mutavassıttırlar. Konevî, orta yol olarak nitelediği doğru görüşü -Hasen emirden önce sabittir ancak hâkim Allah'tır.- meşayihlarına nispet eder ki meşayihlarından Hanefî-Mâtürîdîleri kastettiği açıktır.³⁹ Ayrıca Konevî, doğru olan görüşü temellendirmek üzere Sadrüşşerîa tarafından geliştirilen iki burhanın (delil) amacının en nihayetinde irâde-i cüz'îyye ve ihtiyarın ortaya konulması olduğunu beyan eder.⁴⁰

Mukaddimât-ı erba'a muhaşşîlerinden Mekkî Mehmed Efendi de risaleyi kaleme alış sebebini şöyle açıklar:

³⁶ Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (2191), 42.

³⁷ Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (2191), 54-55.

³⁸ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a*, 54.

³⁹ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a*, 51-52. Ayrıca bk. 142.

⁴⁰ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a*, 137.

“*Tavzîh*’in mukaddimât-ı erba‘a (kısımında yer alan) meşhur, müşkil meseleleri ve zor konuları açıklamak ve kudret, küllî irade, ihtiyârî’l-cüz’î gibi kavramları izah etmek, kulların fiillerinin hakikatini [ontolojik olarak] beyan etmek, bu konuda reddedilen Cebriyye ve Kaderiyye mezheplerini zikretmek, Eş‘arî ve Mâtürîdî mezheplerinin tahkikatlarından doğru olanı belirlemek, Eş‘arî ve Mâtürîdîlerin bu konuda ittifak ve ihtilaf ettikleri noktaları açıklamak, kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde kitabın ibarelerinin gereklerine göre Eş‘arîlerin kıyaslarını düzenlemek, Mâtürîdîlerin ve diğerlerinin memnu‘ mukaddimelerini ve Eş‘arîlerin kapalı önermelerini tayin etmek için mantık kurallarına ve adâbü’l-bahse uygun olarak bu risaleyi irat ettim.”⁴¹

Mekkî Mehmed Efendi’nin bu açıklamaları 18. yüzyıl Osmanlı kelâmcılarının eser kaleme alma sebeplerinin iyi bir özeti gibidir. Nitekim dönemde tartışılan temel konularının başında insan fiilleri ve irâde-i cüz’iyye sorunu gelmektedir. Ayrıca bu dönemde Mâtürîdîlik lehine Eş‘arîlerin cebre varan görüşleri eleştirilerek iki ekol arasındaki farklar belirginleştirilmeye çalışılmış ve Sadrüşşerîa’nın eserleri ve görüşleri başvuru olan temel bir kaynak olmuştur.

Sonuç

Farklı saiklerle hemen her yüzyılda üzerine tartışmaların yoğun bir şekilde yapıldığı ve “Osmanlı düşüncesinin başarısı” olarak görülen mukaddimât-ı erba‘a literatürünün telif sebepleri yüzyıllara göre farklılık göstermiştir. Fatih’in emriyle kaleme alınan 15. yüzyıl mukaddimât-ı erba‘a haşiyelerinde siyasi iradenin beyanı sebep-i telifte öne çıkmaktadır. Siyasi iradenin bu talebinin amacının müelliflerin mukaddimelerinde örtük bir şekilde dile getirdiği üzere dini olanla aklî olanın ayırt edilmesine yönelik olduğu söylenebilir. Pek tabidir ki bu sebepleri ilmi sebepler takip etmiştir. 18. yüzyılda haşiye kaleme alan müelliflerin asıl hedefi ise insan fiilleri konusunda doğru ve “hak” olan görüşü ortaya

⁴¹ Mekkî, *Risale fî şerhi’l-mukaddimâti’l-erba‘a* (Esad Efendi, 2983), 52b.

koymaktır. Müelliflere göre bu konuda irâde-i cüz'iyeye görüşü ile Mâtürîdîler ifrat ve tefrit arasında "orta yolu" takip etmişlerdir. Dönemde etkili olan Mâtürîdîlik vurgusunun asıl olan telif sebebine eşlik ettiği gözlemlenmiştir. Dolayısıyla bu dönemde efâl-i ibâd bağlamında üretilen metinlerde "insanın fiillerinde bir tür ihtiyara sahip olduğunu" göstermek temel gaye olsa da sonuçları itibariyle bu sebep-i telif, başka bir sebebi yani Mâtürîdîlik vurgusunu gündeme getirmiştir. Bu bağlamda 18. yüzyıl mukaddimât-ı erba'a haşiyelerinde çoklu sebep-i telifin var olduğunu söylemekte bir beis yoktur.

Kaynakça

Arpaguş, Hatice Kelpetin. "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da Irâde-i Cüz'iyeye Yorumu". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Metin Aydın Fuat Aydın, Muhammet Yetim. 243-262. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.

Aydın, Mehmet Âkif. *Osmanlı Hukuku -Devlet-i Aliyye'nin Temeli-*. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.

Birgivî, Mehmed Efendi. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. İstanbul: 1270.

Bozoğlu, Oğuz. *Kestelî ve Hâşiye Ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba' İsimli Eseri: Tahkîk ve Tahlîl*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL, 2019.

Büyük Hâfız Efendi, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye ale'l-mukaddimâtî'l-erba'a*. Câmiatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, 2191, 2-55.

Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*. Bursa: Arasta, 2001.

Çelebi, Kâtib. *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü Mîzânü'l-Hak fî ihtiyârî'l-hak*. sad. Mustafa Kara, Süleyman Uludağ. İstanbul: Marifet Yayınları, 2. Basım, 1990.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türâsî'l-arabiyye, t.y.

Çelik, Şerife Nur. "Hicazlı Bir Âlimin Diyar-ı Rum ile Entelektüel Et-kileşimi: İbrâhîm el-Kûrânî'nin Cilâü'l-enzâr Risalesinde Hanefî-Mâtürîdî Geleneğe Eleştirileri". *Nazariyat* 8/1/(April 2022), 61-94.

Debbâğî, Ahmed el-Maraşî. *er-Risâletü'l-münciyye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-cebriyye*. thk. Mahmûd Nefîse. Kahramanmaraş: 2021.

Efe, Muhammet Emin. *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye ale'l-Mukaddimâtî'l-erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, 2018.

Erünsal, İsmail E. Fatih'in Entelektüel Portesi -Merakları, Kitapları ve Kütüphaneleri-. İstanbul: Timaş Yayınları, 2023.

Fazlıoğlu, İhsan. "Muhâtab'a Göre İslam Temeddününde Eser Telif Etmenin Nedenleri Üzerine". *Sebeb-i Telif Osmanlı Literatüründe Açık ve Örtük Yazma Nedenleri* ed. Sami Arslan Mustakim Arıcı. 17-32. İstanbul: Ketebe, 2024.

Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamdi Furat. 47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Kalaycı, Mehmet. "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 9-72.

Kazâbâdî, Ebü'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Hâşiyetü'l-usûl ve gâşiyetü'l-fusûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 1442, 217b-249a.

Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed. *Risâle ale'l-mukaddimâtî'l-erba'a min kitâbi't-Telvîh*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 85a-98b.

Kılâç, F. Sümeyye. *Sadrüşşerîa'nın Osmanlı Kelâmına Etkisi: Hüsün-Kubuh Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Koloğlu, Orhan Ş. "Osmanlı Kelam Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî". *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*. ed. Orhan Ş.

Koloğlu Tevfik Yücedoğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz. 375-395. Bursa: 2010.

Konevî, Halil b. Mehmed. *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzâde, 5848, 1b-21a.

Konevî, Mevlana Abdullah Efendi. *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari, 319, 74b-80b.

Kutlu, Sönmez. "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2010), 7-42.

Lutfi, Molla. *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh el-akliyyîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 973, 1b-35b.

Mekkî, Şeyhülislam Mehmed. *Risâle fi şerhi'l-mukaddimâti'l-erba'a min kitâbi't-Tavzîh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2983, 52b-67a.

Mustafa Borsbuğa, Coşkun Borsbuğa. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 209-346.

Nisârî, Hafîd. *Hafîd ale mukaddimâti erba'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 715, 1b-45b.

Özdiñç, Rıdvan. "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14(27)/(2016), 185-202.

Özdiñç, Rıdvan. Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Özen, Şükrü. "Tenkîhu'l-Usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011. 17 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenkihul-usul>

Özer, Hasan. "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (2018), 169-240.

Öztürk, Mustafa Bilal. "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahkiki". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 893-953.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*. thk. Zekerîyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2013.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm. *Hâşiyetü Abdülhakîm es-Siyâlkûtî ale't-Telvîh ale't-Tavzîh fî bahsi mukaddimâtî'l-erba'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 447, 47b-78a.

Türker, Mubahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956.

Yüksel, Musa Şamil. *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi* Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.

TANZİMAT DÖNEMİ

HANEFİ ULEMANIN TECDİD ANLAYIŞI

Nida Sultan ÇELİKKAYA¹

Giriş

İslam düşüncesinde dinin tecdidi ve müceddidlik hususu, erken dönemden bugüne asırlardır Müslümanların zihinlerini meşgul eden bir mesele olmuştur. Bilhassa Müslümanların Batı karşısında geri kaldıklarını fark ettikleri dönemden itibaren duyulan tecdid ve ıslah ihtiyacı ile tecdidin mahiyetinin nasıl olması gerektiği meselesi giderek artan bir oranda önemini korumaktadır. Erken dönemde tecdidin mahiyetinden ziyade müceddidin kimliği ve vasıfları üzerinden yürütülen tartışmalar, dönemin sosyal şartları gereği mezhep müntesiplerinin muhaliflerini itham etmek üzere kullandıkları “ehl-i bid’at” ifadesi üzerinden sünnet-bid’at kutuplaşması ekseninde değerlendirilmiştir. Bu anlamda müceddidin görevi, diğer bir deyişle dinin tecdidinin mahiyeti “sünnetlerin ihyası bid’atlerin ortadan kaldırılması” olarak ifade edilmiştir.

Ancak bu tanımlamanın klasik dönem Müslümanlarının genel anlayışı olduğunu söylemek güçtür. Nitekim tecdid ve müceddidlik meselesinin klasik dönemde kahir ekseriyetle Şâfiî mezhebi müelliflerince değerlendirildiği görülmektedir. Bu mezhep literatüründe oluşturulan müceddid listelerinin bütünüyle Şâfiî veya Eş’arî alimlerden teşekkül etmesi, değerlendirmelerde mezhebi aidiyetlerin ön plana çıktığını göstermektedir. Zira Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinde görülen birkaç istisnası dışında ne Haneî literatürde ne de Mu’tezili müelliflerin eserlerin-

¹ Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. nidakardas@sdu.edu.tr

de 8./14. asra kadar tecdide veya müceddidliğe dair bir değerlendirme görülmemektedir.² Bu durumun klasik dönem tecdid anlayışının yorumlanmasında dikkate alınması büyük önem arz etmektedir.

Osmanlı dönemine gelindiğinde ise, tecdid ve müceddidliğin daha ziyade siyasi zeminde değerlendirildiği, müceddid listelerinde ulema ile birlikte devlet başkanlarına yer verildiği görülmektedir. Şükrullah (ö. 868/1464 sonrası), İdrîs-i Bitlisî (ö. 926/1520), Şeyhülislam Feyzullah Efendi (ö.1115/1703), müceddidliğe siyasi zeminde yer veren müelliflerden bazılarıdır. Osmanlı müelliflerinin müceddid listelerinde; Abbâsî halifeleri, Melikşah, Gazan Han, Osman Gazi, Çelebi Mehmed, Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim, II. Bayezid, II. Mahmud, Kânûnî Sultan Süleyman gibi isimler³ yer almaktadır. Osmanlı'da tecdid ve müceddidliğin siyasi bağlamda ele alınması, devletin kutsallığı ilkesiyle ilişkili olmalıdır. Nitekim Osmanlı devlet telakkisinde devletin dinin koruyucusu olduğu ve dinin ancak güçlü bir devletle muhafaza edilebileceği anlayışı dinin tecdidinin devletin tecdidıyla birlikte değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu yaklaşım Tanzimat dönemi önde gelen ulemasında daha müşahhas örneğini bulmaktadır.

Tanzimat Uleması ve Tecdid

Tanzimat dönemi alimlerinin tecdid anlayışının izini, klasik dönem Şâfiî literatürde olduğu gibi tabakat, biyografi, menakıbnâme ve tarih türü eserlerden sürmek mümkün olmamaktadır. Nitekim bu dönemin bahsi geçen türdeki eserleri tetkik edildiğinde tecdid ve müceddidliğe

² Erken dönem tecdid anlayışları ve mezhebî yönden tetkiki hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nida Sultan Çelikkaya, *İslam Düşüncesinde Tecdid Mezhepler Tarihi Açısından Bir Zihniyet Çözümlemesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024).

³ Feridun Emecen, "Anadolu Selçukluların Son Tarih Kaynaklarından el-Veledü's-Şefik'te Müceddid/Ashâb-ı Mie Kavramı ve Etkileri", *Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özyayın'a Armağan*, ed. Ebru Altan vd. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 238, 239; Vural Genç, *Acemden Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bidlîsî (1457-1520)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 422-425; Lütî Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osmân* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334), 7-11; Özgür Kavak, *Siyasi Tecdid ve Osmanlılar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 54-64.

dair kayda değer düzeyde bir malzeme bulunmadığı görülmektedir.⁴ Tanzimat dönemi önde gelen ulemanın tecdid anlayışını Gülhane Hatt-ı Hümayunu metni, bu metnin istişare edildiği meşveret meclisi mazbatas-ı ve Tanzimat ilkelerine yönelik çıkarılan kanunnamelerin meclis mazbatalarından takip ve tespit etmek mümkündür. Bu minvalde ilk olarak Tanzimat Fermanı metni ve ilgili meclis mazbatasındaki yaklaşıma değinmek yerinde olacaktır.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu, muhtevastaki “dinin ve devletin ihyası” ifadesiyle konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu ifade ferman metninde; “...işbu kavânîn-i şer’iyye mücerred **dîn ü devlet ve mülk ü milleti ihyâ için** vaz’ olunacak olduğundan cânib-i hümayûnumuzdan hilâfına hareket vukû’ bulmayacağına ahd ü mîsâk olunup...” şeklinde yer almakta, Tanzimat ilkelerine mebni olarak çıkarılacak kanunların dini ve devleti, saltanat ve milleti ihya edeceği ifade edilmektedir. Çıkarılacak bu kanunlar için “*kavânîn-i şer’iyye*” ibaresinin kullanılması ayrıca dikkat çekicidir.

Tanzimat ilkelerinin dini ve devleti ihya edeceği hususundaki ifade, fermanın ilanından önce Tanzimat ilkelerinin istişare edildiği önde gelen ulema ve devlet erkanından oluşan meşveret meclisindeki değerlendirmelere dayanmaktadır. Nitekim fermana müteallık bahsi geçen meşveret meclisinde Tanzimat ile ilan edilecek esaslar ve bu esaslara binaen çıkarılacak kanunların tatbikinin, dinin ve devletin memleket ve milletin tecdidi ve ihyası anlamına geldiği şer’-i şerîfe bundan büyük hizmet olmayacağı hususunda karara varılmıştır. Bu yaklaşım meclis mazbatasında “...iktiza eden kavanin-i şer’iyyenin mevadd-ı esasiyyesi olan şeylerin ol-vechile vaz’ü te’sisine irade-i isabet-âde-i hazret-i şehinşâhîleri müteallik buyrulması **dîn ü devlet ve milk ü milleti tecdîd ve ihyâ demek olarak el-hasıl**

⁴ Bu tür eserler ve tecdid/müceddidlik hususu açısından değerlendirilmesi hakkında bk. Çelikkaya, *İslam Düşüncesinde Tecdid Kavramı ve Tanzimat Dönemine Yansımaları*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 160-176.

şer'-i şerîfe bundan büyük hizmet ve milk ü millete bundan azîm lutf ü merhamet olmayacağı..."⁵ şeklinde ifade edilmiştir.

Tanzimat kanunlaştırmalarının dini ve devleti tecdid ve ihya edeceği hükmüne varılan bu meşveret meclisinde, yarısı ulemadan diğer yarısı da devlet erkanından oluşan 38 katılımcı bulunmaktadır. Meclis mazbatasını imzalayan ulema arasında dönemin şeyhülislamı Mustafa Âsım Efendi, Tanzimat dönemi 2. şeyhülislamı Arif Hikmet Bey ve onun ardından şeyhülislam atanacak olan Mehmed Arif Efendi, Meclis-i Vala müftüsü Emîn Beyzâde Mîr Abdulkâdir Efendi, Reisülulema Mehmed Sâdullah Efendi, Sahafılar Şeyhizâde Vak'anüvis Mehmed Esad Efendi gibi önemli isimler dikkat çekmektedir. Buna binaen Tanzimat dönemi önde gelen ulemanın dinin tecdidini devletin tecdidıyla eşdeğer gördüğünü söylemek mümkündür. Bu yaklaşımın, kanunlaştırma faaliyetlerinde yine ulemanın da katıldığı meşveret meclisi mazbatalarında gerekçelendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla Tanzimat dönemi önde gelen ulemanın dinin tecdidi hususuna yaklaşımlarının tespiti için Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun muhtevası ile meşveret meclisi mazbataları ve arz tezkireleri önemli veri oluşturmaktadır. Tanzimat esasları ve bu esaslara mebni olarak çıkarılan kanunnameler bu açıdan değerlendirilmelidir.

Tanzimat İlkeleri ve İlgili Kanunnameler

Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve ilgili meclis mazbatasına dayanarak Tanzimat ilkelerinin;

Can emniyeti,

İrz, namus (haysiyet ve onur) ve malın dokunulmazlığı,

Adil bir vergilendirme sistemi,

Askerlik konusuna yönelik iyileştirmeler,

olmak üzere dört temel esas üzerine bina edildiği görülmektedir.

Tüm bu maddelerin, memlekette adaletin tesisine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Memleketin hali hazırdaki işleyişi hakkındaki; üst düzey

⁵ Topkapı Sarayı Arşivi, Nr. E-3084.

memurların idare ve adliyeye hakim oldukları, suçlunun savunmasını dinlemeksizin ve herhangi bir usule uymadan kimi zaman kişisel çıkarları için idam gibi ağır bir cezaya bile hüküm verme ve bunu istedikleri şekilde bizzat uygulama yetkisine sahip oldukları⁶ gibi bilgiler öz önüne alındığında fermandaki bu ilkelerin vaz'ı ve “*bu kavanin-i nizâmiye hâsıl olmadıkça güç ve gelişmişlik, asayiş ve rahatlığın sağlanamayacağı*” ifadesi daha iyi anlaşılmaktadır.

Buna ek olarak, fermanın şer'-i şerîfe uyma vurgusuyla başlaması ve çıkarılacak kanunların “*kavânîn-i şer'îyye*” şeklinde anılması dikkate değerdir. Bu muhteva dikkate alındığında dinin ve devletin tecdid ve ihyasının, şer'î kanunlar çerçevesinde adaletin tesisinin sağlanması ve bu sayede hem devletin güçlendirilip mamur kılınması hem de temel öğretilerinden biri adalet olan dinin, bu yönüyle yeniden hayatla buluşturulması olarak görüldüğü söylenebilir.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda, zaman içinde çıkarılacak kanunnamelerin çerçevesi belirlenmiş ve “...her bir kanun karargâr oldukça ila maşaallahı Tealâ düsturü'l-amel tutulmak üzere bâlâsı hatt-ı hümayunumuzla tasdik ve tevşih olunmak için taraf-ı hümayunumuza arz olunsun...” emrine binaen bahsi geçen ilkeler ışığında kanunnameler hazırlanmıştır. Bu ilkeleri genel manada “yasallık” ve “eşitlik” olarak ifade etmek mümkündür.⁷ Gülhane Hattı'na mebni olarak hazırlanan kanunnameler yerli ve muktebes kanunlar olarak iki grupta incelenebilir. Yerli kanunnameler; 1256/1840, 1267/1851 ve 1855 tarihli ceza kanunları,⁸ 1274/1858 tarihli Arazi Kanunnamesi ve 1285/1868 tarihli⁹ Mecelle-i

⁶ Mustafa Reşit Belgesay, “Tanzimat ve Adliye Teşkilâtı”, *Tanzimat I*, (İstanbul: Maârif Vekâleti, 1940), 212.

⁷ İbrahim Durhan, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Yargı Teşkilatındaki Gelişmeler”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (EÜHFD)* 12/ 3-4 (2008), 62.

⁸ Tanzimat dönemi ceza kanunları hususunda ayrıntılı bilgi için bk., Said Nuri Akgündüz, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulamaları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

⁹ Mecellenin tüm hükümleri bu tarihten değildir. 1868-1876 yılları arasında peyderpey hazırlanarak padişaha arz olunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Akif Aydın,

Ahkâm-ı Adliye'dir.¹⁰ Muktebes kanunnameler ise, ihtiyaç hasıl oldukça tedricen yürürlüğe giren Fransız Ticaret Kanunu'ndan iktibas edilen 1850 Ticaret Kanunu, büyük değişiklik ve eklemelerle kabul edilen 1858 Fransız Ceza Kanunnamesi, 1860 Ticaret Kanunu, 1861 Ticaret Muhakeme Usulü Kanunu ve 1864 Deniz Ticaret Kanunudur.¹¹ Muktebes kanunnameler, ülkenin sanayileşmiş batılı devletlerin pazarı haline gelmesinin bir sonucu olarak artan ticari ilişkilerin etkisiyle yürürlüğe girmeye başlamıştır. Nitekim İngilizlerle imzalanan Baltalimanı Anlaşması ve diğer Avrupa ülkeleriyle imzalanan benzer nitelikteki anlaşmalar, ülkede yabancı tüccarın yoğunluğunu artırmış, yabancı tüccar ile Osmanlı tebasası arasındaki davaların çözümü önemli bir problem oluşturur olmuştur.¹² Bu davaları çözümlemek üzere başlatılan Karma Ticaret Heyetleri Uygulaması, 1840'ta Ticaret Meclisi adıyla resmileştirilmiş, 1847 ve 1848'de ilan edilen iki nizamname ile Karma Mahkemeler haline gelmişlerdir. Bu mahkemelerin önemi, şeyhülislamlığın yargılama alanı dışında kurulan ve şeriat muhakeme usulünden ayrılmanın başladığı ilk mahkemeler olmalarıdır. Ayrıca bu mahkemelerde kullanılacak ortak bir kanunnameye ihtiyaç duyulması, ticaret kanunlarının iktibas edilmesi sonucunu doğurmuş¹³, bu da İslam hukukundan bazı farklılaşmaları beraberinde getirmiştir. Tanzimat ilkelerini dinin tecdidi ve ihyası olarak

“Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/ 231-235.

¹⁰ Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789–1980)*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 98, 99.

¹¹ Hıfzı Veldet, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 196, 197; Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 222; M. A. Ubucini, *Lettres Sur la Turquie* (Paris: Librairie Militaire de J. Dumaine, 1853), 163, 174, 175.

¹² Cihan Osmanağaoğlu Karahasanoğlu, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin Yürürlüğe Girişi ve Türk Hukuk Tarihi Bakımından Önemi”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 29, (2011), 95; Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789–1980)*, 98.

¹³ Veldet, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, 196, 197; Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 222; Ubucini, *Lettres Sur la Turquie*, 163, 174, 175.

değerlendiren ulemanın, bu farklılaşmalar hususunda kanunnamelerin arz tezkirelerine yansıyan beyanı, Tanzimat ulemasının dinin tecdidi meselesine yaklaşımlarını tespit etme açısından önemlidir. Bu anlamda kanunnamelerin hazırlanmasında merkezi rolün Meclis-i Vâlâ'da olduğunu, bir başkan on üyeden oluşan bu meclisin üyeleri arasında Tanzimat öncesinden Abdülkadir Efendi'nin yanı sıra, Tanzimat'ın ilanından sonra atanan Arif Hikmet Bey, Vak'anüvis Esad Efendi, Saib Efendi, Meşrebzâde Arif Efendi, Edhem Efendi, Hasib Paşa, Ahmet Fethi Paşa, Arif Paşa¹⁴ gibi Tanzimata ilişkin meşveret meclisi mazbatasında da mühürleri olan isimlerin bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu durum hazırlanan kanunnameleri dinin ve devletin tecdid ve ihyası bünyesinde değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Yine Meclis-i Vâlâ müftüsü bulunması, Tanzimat ile birlikte üst düzey ulemadan üye sayısının artırılması ve kanunların imkan nispetinde şer'-i şerîfe uygun olarak çıkarılacağı beyanı çıkarılan kanunnamelerde ulemanın etkin konumunu göstermektedir. Bu bağlamda kanunnamelerdeki şer'-i şerîfe uygun olmayan hükümlerin ulema tarafından nasıl temellendirildiği incelenmelidir.

Kanunnamelerde Şer'-i Şerîfe Muğayir Hükümler

Tanzimat esaslarına mebni olarak çıkarılan kanunnamelerde, şer'-î hükümlerden farklılaşan bazı maddeler bulunmaktadır. Bunları öne çıkarmaları açısından gayr-i müslimlerin Müslüman aleyhine şahitliğinin kabulü, cizyenin kaldırılması ve ticaret kanunnamelerinde faize yer verilmesi olarak sıralamak mümkündür. Bu yeniliklerin ulemanın da yer aldığı meşveret meclislerinde İslam hukuku açısından değerlendirildiği ve gerekçelendirildiği meclis mazbataları ve arz tezkireleri bu hususta aydınlatıcı veri sunmaktadır. Bu araştırmada cizyenin kaldırılmasına ilişkin meclis mazbatası örneğinde ulemanın hükme varma çabası ve meseleyi nasıl temellendirdiği incelenecektir.

¹⁴ Üye ve başkan listeleri için bk. Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), Ek: VII, VIII, 202-218.

Cizye'nin "Îâne-i Askerî"ye Tahavvülü

Cizye'nin kaldırılması meselesi, Osmanlı Devleti'nin Rusya'yla giriştiği Kırım Savaşı'nda (1853-1856), İngiltere ve Fransa'nın desteğini alması buna mukabil Avrupalı devletlerin Osmanlı üzerinde azınlıkların hakları konusunda baskılarını artırdıkları bir dönemde gündeme gelmiştir. Cizye'nin kaldırılması hususunun istişare edildiği meşveret meclisi mazbatası Hanefî ulemanın meseleye yaklaşımı açısından önem taşımaktadır.

Cizyenin kaldırılmasıyla ilgili meşveret meclisi 24-26 Mart 1855 tarihlerinde iki oturumda gerçekleştirilmiştir. Meclis mazbataları¹⁵ dikkate alındığında ilk oturumda meselenin öneminin değerlendirildiği ve şer'î şeriften bir mesnet araştırılmak üzere konunun şer'î yönünün ikinci oturuma ertelendiği görülmektedir. Mazbatada evvelâ devletin içinde bulunduğu hale değinilmektedir. İngiltere ve Fransa'nın, Rusya'nın saldırılarına karşı Osmanlı Devleti'ne yardım etmelerine mukabil, Avrupa'nın Hristiyan tebaanın hakları konusundaki taleplerinin barış maddelerinden biri olarak belirlenmesini istedikleri belirtilmektedir. O zamana değin geçirilmiş olan eşitlik taleplerinin, artık geçirilemez bir hal aldığı, Avrupa'nın Osmanlı'ya yönelik ümitsiz bakışının gelecek açısından büyük bir tehlike oluşturacağı ifade edilmektedir. Bu mesele barış anlaşmasına madde olarak eklenirse, daha sonra gelecek ısrar ve zorlamalarının devleti zor durumda bırakacağı; bu duruma düşmekten sakınmanın ise *farz* olduğu beyan edilmiştir.

Mecliste, Avrupa'nın taleplerinin barış antlaşmasına madde olarak eklenmesinin doğuracağı tehlikeye dikkat çekilmiştir. Gayri müslim tebaanın hakları meselesinin anlaşma metnine eklenmesiyle yabancı devletlerin kabul edilemez bir teklifle gelmeleri durumunda, devletin onu reddetme imkanının kalmayacağı; zira devletin bundan doğacak tehdide karşı koyma gücü bulunmadığı ifade edilir. Devleti zora sokacak bu tehlikeyi bertaraf edecek tek çare ve yolun ise, taleplerin bu an-

¹⁵ BOA, İrade, Hariciye, nr. 5875/1; Mehmet Yıldız, "1856 Islahat Fermanı'na Giden Yolda Meşruiyet Arayışları", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 7 (2002), 75-114.

laşma öncesinde karşılanması olduğu belirtilir. Böylelikle diğer devletlerin Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale etmelerine zemin hazırlayacak olan maddeye ihtiyaç kalmadığı anlaşılabilecek ve antlaşmaya eklenmesinin önüne geçilmiş olacaktır. Mazbatada durumun ciddiyetini ortaya koymak bakımından ayrıca İngiltere elçisinin "eğer şu vakitte saltanat-ı seniyye Hristiyanlar haklarında Avrupa'nın marzîsi olan/talep ettiği şeyleri yapmaz ise pek çok fenâlıklara ve büyük büyük muhâtaralara uğraması emr-i muhakkaktır" şeklindeki ağır ifadesine de yer verilmiştir.

Mecliste, cizye konusunda cizyenin kaldırılması değil, gayr-i müslimlerin askerlik yapmamalarına karşılık *bedel-i askerî* gibi bir isim altında alınması en uygun yol olarak görülmüştür. Ancak önemli olan şer'î hükümlerden buna uygun bir delil bulmak ve bu hükmü şer'î şerîfe dayandırmaktır. İlk toplantıda meselenin şeriatın 'zaruret' prensibine dayandırılarak çözülmesi düşüncesi ağır basmıştır. Bu anlamda cizye, şer'-i şerîf'in hükmüne dayanmakla birlikte¹⁶ öte yandan da aksi durumda devletin yıkılmasına varacak derecede tehlikeye düşüleceği, şeriata uygun yolun iki şerden en hafifinin tercih edilmesi olduğu ifade edilmiştir. Bu minvalde din-devlet bütünlüğü hususuna dikkat çekilmiş "*Saltanat-ı seniyye-i Ahmediyye, dîn-i mübîn-i İslâm'ın hâdim ve nasîri olup ma'âza'llâhu teâlâ bu devlete kesr arız olsa millet-i İslâmiyye'yi tutacak hiç başka bir devlet meydanda olmadığından el-iyâzü bi'llâh Devlet-i âliyyeye ârız olacak hâl millet-i Muhammediyye'ye dokunacağı cihetle buna dahi Şer-i şerîfin rızâsı olmayacağından...*" ifadeleriyle, saltanatı seniyyenin İslam dininin hâdim ve nasırı olduğu, eğer yıkılırsa Müslümanları muhafaza edecek başka bir devlet bulunmadığından bunun şeriata uygun olmadığı belirtilmiştir. Bu istisnalar üzerine mesele, önemine binaen şer'-i şerîfe uygun bir çözüm araştırılmak üzere başka bir oturuma bırakılmıştır.

İkinci meşverette, ilk toplantıda ağır basan hüküm olan meselenin zaruret prensibine dayandırılarak çözülmesi görüşünden, devletin düştüğü aczin herkese duyurulmasının devletin ve dinin şanını ve haysiyetini

¹⁶ Cizye hükmü, Tevbe Sûresi'nin 29. ayetine dayandırılmaktadır.

düşüreceği gerekçesiyle vazgeçilmiştir. İlk oturumda karar verildiği üzere muteber fıkıh kitaplarının incelendiği ve fetva emaneti ile istişare edildiği; cizye alınabilmesi için hakimiyetin bulunması gerektiği gibi bazı hususlar tespit edilmiş olmakla birlikte Hanefî Mezhebinde cizyenin terki veya başka bir isimle alınması konusunda açık ve kesin bir hüküm bulunamadığı ifade edilmiştir.

Bununla birlikte yalnızca Muhammed eş-Şeybânî'nin *Siyer-i Kebîr* adlı eserinde Hz. Ömer'in hilafeti zamanında, Hristiyan Arap kabilelerinden Benî Tağlib'in cizye vermek istememeleri bunun üzerine zekât mallarından iki kat vermelerinin kabul edilmesi¹⁷ konusu gündeme getirilmiştir. Her ne kadar sarıh bir fetvaya dayanma arzusu olsa da, bu örnek üzere bir usul geliştirilebileceği beyan edilmiştir. Buna ek olarak bazı güvenilir eserlerde Hristiyanların İslam'a bedenleriyle yardım etmemeleri sebebiyle cizyenin *bedel-i nusret* olarak alındığının beyan edildiğine yer verilmektedir. Bu beyan cizyenin 'iane-i askeriyye' adıyla alınması fikrine de mesnet oluşturmaktadır. Bu bilgiler ışığında cizyenin terk edilmesi değil 'iâne-i askeriyye' gibi uygun bir isimle tahsil edilmesi konusunda fikir birliğiyle karara varıldığı ifade edilmektedir. Mazbatanın padişaha arzı üzerine 28 Mart 1855 tarihli bir irade ile meşveret kararlarının uygulamaya konulmasına hükmedilmiştir.

Meşveret meclisi mazbatası dikkate alındığında, Tanzimat Fermanı'nda ortaya koyulan şer'-i şerîfe uygunluk esasının sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Nitekim içinde bulunulan durum gereği gayri

¹⁷ el-Cezîre bölgesi Hz. Ömer zamanında fethedildiğinde orada yerleşik olan Tağlibliler, Hristiyan kalmak şartıyla antlaşmaya razı olmuş, fakat kendilerini alçaltıcı gördüklerinden cizye vermek istememişlerdir. Önemli bir askeri güce sahip olmalarını ve Bizans'a katılmaları ihtimalini göz önünde bulunduran Hz. Ömer, Benî Tağlib'in, çocuklarını vaftiz ettirmemeleri ve Müslüman olmak isteyenlere engel olmamaları şartıyla diğer gayr-i müslimlerden farklı olarak cizye yerine zekât nisbetinin iki katı vergi ödemelerine razı olmuştur. Mustafa Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 168-180; Casim Avcı, "Tağlib (Benî Tağlib)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/374.

müslimler hususunda gerçekleştirilmesi gereken düzenlemelerden biri olan cizye meselesinde, ulema şer'-i şerîfe uygun bir çözüm bulmak için gayret göstermiştir.

Sonuç

Tanzimat döneminde üst düzey ulemanın dinin tecdidine yaklaşımı, İslam düşüncesinin klasik döneminden farklılık göstermektedir. Klasik dönemde özellikle Şâfiî mezhebi çevresinde tecdid rivayeti bağlamında ortaya koyulan dinin tecdidi anlayışı, tecdidin *sünnetlerin ihyası bid'atlerin ortadan kaldırılması* olduğu şeklindedir. Bu yaklaşımın, dönemin şartları gereği gelenekçi-muhafazakâr din anlayışı bünyesinde karşılık bulduğunu belirtmek gerekir. Zira klasik dönemde, akılcı-hadarî olarak nitelendirebileceğimiz Hanefî mezhebinin benzer literatüründe dinin tecdidine dair bir değerlendirme görülmemektedir.

Osmanlı Devleti dönemine gelindiğinde ise dinin tecdidi meselesinin daha ziyade siyasi zeminde değerlendirildiği söylenebilir. Dinin tecdidi devletin tecdidiyle bir anlamda özdeşleştirilmiştir. Tanzimattan önceki literatürde, devletin yenilenmesi ve kuvvetlenmesinde öne çıkan bazı padişahların dinin müceddidi olarak anılması, Tanzimat'la birlikte dinin tecdidinin Tanzimat ilkeleriyle sağlanacağı kabulüne dönüşmektedir. Bu yaklaşım Tanzimata ilişkin meşveret meclisi mazbatasında, Tanzimat ilkelerinin ve bu ilkeler çerçevesinde çıkarılacak kanunların *din ü devlet ve milk ü milleti tecdîd ve ihyâ* demek olduğu şeklinde ifadesini bulmaktadır.

Her iki durumda da devletin korunması ve güçlendirilmesinin söz konusu olduğu, bu ameliyenin dinin tecdidi kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim gayr-i müslimlerden cizye alınmasıyla ilgili meselenin görüşüldüğü meşveret meclisi mazbatasında, devlete bir zeval gelirse dini muhafaza edecek başka bir devlet bulunmadığından bunun şeriata uygun olmadığı belirtilmiş, devleti korumanın aynı zamanda dini korumak anlamına geldiği bunun ise farz olduğu izhar edilmiştir.

Cizyeye ilişkin meşveret meclisindeki akıl yürütme/ictihad faaliyeti, Tanzimat döneminde içtihad, *dinin ve devletin tecdid* çabasında aktif olarak başvurulduğunu göstermektedir. Bu durum klasik dönem tecdid anlayışından farklılık gösteren diğer bir husustur. Bunda iki dönem arasındaki arka planın ve şartların farklılaşması etkili olmakla birlikte mezhebî faktörlerin de etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Zira İslam düşüncesinin klasik dönemindeki tecdide dair değerlendirmeler Şâfiî literatürdeyken, Tanzimat dönemi bahsi geçen yaklaşım Hanefî-Mâtürîdî ulemaya aittir. Hanefî ulemanın şartların zorlamasıyla da olsa İslam hukuku bünyesinde delil arama faaliyeti büyük ölçüde akılcı-hadarî din anlayışının etkisiyle ortaya çıkmıştır. Nitekim akılcı hadarî din anlayışı, meselelere lafızcı ve literal yaklaşmamakta, hükümlere ulaşmada akla öncelik tanıyan bir usûl benimsemektedir.

Bununla birlikte meşveret meclisi değerlendirmelerinin üst düzey ulemanın tecdid anlayışına dair bilgi verdiğini, bunun bütün Tanzimat dönemi ulemasına teşmil edilemeyeceğini belirtmek gerekir. Nitekim Tanzimata muhalif alimlerin meseleye yaklaşımı farklılık arz edecektir. Muhalif ulemanın tecdid anlayışı müstakil bir çalışmada ele alınmalıdır.

Kaynakça

Akgündüz, Said Nuri. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulamaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Avcı, Casim. “Tağlib (Benî Tağlib)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/374. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Aydın, Mehmet Akif. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/231-235.

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Belgesay, Mustafa Reşit. “Tanzîmat ve Adliye Teşkilâtı”. *Tanzimat I*. 211-220. İstanbul: Maârif Vekâleti, 1940.

Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. İrade, Hariciye, No: 5875/1.

Çelikkaya, Nida Sultan. *İslam Düşüncesinde Tecdid Kavramı ve Tanzimat Dönemine Yansımaları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Çelikkaya, Nida Sultan. *İslam Düşüncesinde Tecdid Mezhepler Tarihi Açısından Bir Zihniyet Çözümlemesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.

Durhan, İbrahim. "Tanzimat Döneminde Osmanlı Yargı Teşkilatındaki Gelişmeler". *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (EÜHFD)*. 12/ 3-4 (2008). 55-111.

Emecen, Feridun. "Anadolu Selçukluların Son Tarih Kaynaklarından el-Veledü's-Şefik'te Müceddid/Ashâb-ı Mie Kavramı ve Etkileri". *Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın'a Armağan*. ed. Ebru Altan vd. 232-241. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.

Fayda, Mustafa. *Hiz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Genç, Vural. *Acemden Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bidlîsî (1457-1520)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.

Kavak, Özgür. *Siyasi Tecdîd ve Osmanlılar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

Lütfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.

Osmanağaoğlu Karahasanoğlu, Cihan. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Yürürlüğe Girişi ve Türk Hukuk Tarihi Bakımından Önemi". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*. 29, (2011). 93-124.

Seyitdanlıoğlu, Mehmet. *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.

Tanör, Bülent. *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, No. E-3084.

Ubucini, Abdolonym. *Lettres Sur la Turquie*. Paris: Librairie Militaire de J. Dumaine, 1853.

Veldet, Hıfzı. “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”. *Tanzimat I*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.

Yıldız, Mehmet. “1856 Islahat Fermanı’na Giden Yolda Meşruiyet Arayışları”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. 7 (2002). 75-114.

HASİRÎZÂDE ELİF EFENDİ'NİN EN-NÛRU'L-FURKÂN FÎ ŞERHİ LUGATİ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDE KIRAAT OLGUSU

Süleyman KILIÇ¹

Giriş

Şeyh Ahmet Muhtar Efendi ile Fatma Baise Hanım'ın oğlu olarak 1850 yılında sütlücede dünyaya gelen Hasîrîzâde Elif Efendi, babasının arzusuyla ilim tahsiline başlamıştır.² Elif Efendi birçok hocadan eğitim görmüştür. İlk eğitim hayatına dönemin Nakşibendî şeyhlerinden Mesnevîhân Hüsameddin Efendi'den (ö. 1280/1864) ders alarak başlamış daha sonra Arapça, tefsir, hadis, fıkıh gibi alanlarda âlim olan hocalardan ders görmüştür.³ Tasavvuf alanında da yetkin olan şahsiyetlerden icazet almıştır.⁴ Nihayetinde babasından da Sa'diyye icazeti almıştır. Babası Ahmet Muhtar Efendinin 1879 yılında hacca gitmesinden dolayı vekaleten posta oturmuştur. 1901 yılına kadar vekaleten yapmış olduğu şeyhliği babasının vefat etmesinden sonra asaleten sürdürmüştür.⁵ 1925 yılına tekkelerin kapatılmasına kadar Sa'dî Dergâhı'nın son şeyhi olmuştur. Postnişinlik görevi süresince Mesnevî, şemail, hadis ve dinî ilimleri

¹ Öğr. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hfzklcsuleyman@gmail.com

² M. Baha Tanman, "Hasırizade Tekkesi", *Sanat Tarihi Yıllığı* 7 (10 Temmuz 1977), 115.

³ Hüseyin Kurt, *Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 67-68; Hüseyin Kurt, "Osmanlı Son Dönem Mutasavvıflarından Mehmed Elif Efendi ve Divân'ı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (01 Aralık 2006), 161-162.

⁴ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı* (İstanbul: Emdere & Milli Gazete Yayınları, 1980), 1/150; Kurt, *Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi*, 59-67.

⁵ Kurt, "Mehmed Elif Efendi ve Divân'ı", 162.

okutmuştur.⁶ Elif Efendi şair ve hattatlığının yanı sıra tekkenin planlarını çizerek kadar mimari bilgiye de sahiptir. II. Abdülhamid'in (ö. 1337/1918) iradesiyle 1887'de yeniden inşa edilen tekkenin mimarlığını yapmıştır.⁷ Elif Efendi bütün hayatını eğitim ve öğretimle geçirmiş, ayrıca Arap grameri ve mantıktan Darwin nazariyesine kadar çeşitli konularda eserler kaleme almıştır. Elif Efendi tasavvufi açıdan şeriatın zahiri-ne mutabık, ehli sünnet görüşüne sahip çıkan ve bu hususta hizmet eden bir şeyh kimliğiyle hayatını idame ettirmiştir. Onun eğitim-öğretim tedrisatından hareketle mezhebi çizgisinin Hanefî olduğu söylenebilir. İstanbul Sütluçe'de Hasîrîzâde Dergâhında H. 1266 M. 1850 doğan Mehmet Elif efendi Sa'dî Dergâhı'nın son şeyhi, âlim ve şair bir zat olarak 3 Ocak 1927 tarihinde vefat etmiştir.⁸

İstanbul Sütluçe'de Hasîrîzâde Dergâhının son şeyhi olan Elif Efendi'nin külliyyatı içinde en mühim üç eseri sırasıyla *Dîvân*, *Muhtârû'l-Enbâ* ve *en-Nûru'l-Furkân*'dır. Onun iki cilt halinde kaleme almış olduğu *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân* adlı eseri *garîbü'l-Kur'ân* türündendir. Bu anlamda ilk eser veren kimsenin İbn Abbâs (ö. 68/687-88) olduğu aktarılmaktadır.⁹ Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 209/824), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846), İbnu's-Sikkît (ö. 244/858), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Zeccâc (ö. 311/923), Ahmed. M. el-Herevî (ö.

⁶ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, 3/151; Kurt, *Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi*, 71.

⁷ Tanman, "Hasîrizade Tekkesi", 115.

⁸ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, 3/151; Tanman, "Hasîrizade Tekkesi", 116; Azamat Nihat, "Elif Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/38; Kurt, "Mehmed Elif Efendi ve Divân'ı", 163; Mehmed Elif b. Ahmed Muhtâr Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/36-52; Pelin Seval Çağlayan - Veyis Değirmençay, "Elif Efendi ve Farsça Şiirlerinde Aşk, Âşık", *Current Research in Social Sciences* 3/1 (31 Ocak 2017), 29.

⁹ Atâ b. Ebû Rebâh'ın *Garîbü'l-Kur'ân* adında düzenlediği bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Atıf Efendi, nr. 2815/8, vr. 102a-107a) bulunmaktadır. İsmail Lütfi Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/79.

401/1011), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi namlı İslâm âlimleri tarafından telif edilen *garîbü'l-Kur'ân* eserleri bu alanın başlıca referans kaynakları olmuştur.¹⁰ Elif Efendi'nin *en-Nûru'l-Furkân*'ı telif ederken dizisini örnek aldığı eser Ebû Bekr Sicistânî'nin (ö. 330/941) *Nuzhetü'l-kulûb* adlı eseridir.¹¹ Sa'dî Dergâhı'nın son şeyhi Hasîrîzâde Mehmet Elif Efendi Kur'an-ı Kerim'de anlamı herkesçe yaygın olarak bilinemeyen sözcük kadrosuna yönelik eserinde, anlam tespiti yönünden kimi zaman kıraatlerden faydalanmaktadır.¹² Elif Efendi kelimeleri Kur'an-ı Kerim'de yer aldığı şekliyle ele almıştır. Dolayısıyla kelimenin kök harfini bilmeye gerek kalmaksızın okuyucunun ilgili sözcüğü bulmasına büyük kolaylık sağlamaktadır.

Araştırmamızın amacı; Elif Efendi "*en-Nûru'l-Furkân fî şerhi lugati'l-Kur'ân*" eserinde hangi kelimeleri kıraat farklılıklarına değinerek incelemiştir? Elif Efendi'nin faydalandığı kırat imamı kimlerdir? Kıraat-i seb'a, kıraat-i aşere ve şaz kıraat imamlarından hangilerinden faydalanmıştır? Sorularının cevabını ortaya koymaktır. Çalışmanın yöntemi; Elif Efendi'nin eserinde değinmiş olduğu kıraat farklılığı bulunan kelimelerin hangi imam(lar)a ait olduklarını klasik kıraat kitapları ekseninde değerlendirmektir. Söz konusu eser hacimli ve birçok kelimede kıraat farklılığına işaret edilmiş olması hasebiyle sınırlandırmak gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışma daha kapsamlı çalışmalara ışık tutması hasebiyle "*en-Nûru'l-Furkân*"da yer alan kıraat farklılıklarının ele alınış şeklini belirli örnekler üzerinden vermekle yetinilmiştir.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla "*en-Nûru'l-Furkân fî şerhi lugati'l-Kur'ân*" adlı eserin kıraat yönünden incelenmesi yapılmamıştır. 2003 yılında Hüseyin Kurt tarafından "*Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*" başlıklı doktora tezi hazırlanmıştır. Yine aynı yazar tarafından 2006 yılında Elif Efendi'nin divan ve şiirlerine yönelik bir

¹⁰ Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân*, 1/43.

¹¹ Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân*, 44; Kurt, "Mehmed Elif Efendi ve Divân'ı", 184.

¹² Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân*, 1/43.

makale kaleme alınmıştır.¹³ Ayrıca Adem Görmüş tarafından “Aktua’niye Problemi Tyurkologii: Rossiya i Tyurko-Musul’manskiy Mir” isimli Uluslararası Türkoloji Sempozyumunda “Bir Türkçe Kur’ân Sözlüğü Çalışması: Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi’nin “En-Nûru’l-Furkân” Adlı Eseri” başlığıyla kitabın tanıtımı yapılmaya çalışılmıştır.¹⁴ Daha öncede ifade edildiği gibi Elif Efendi’nin “en-Nûru’l-Furkân fî şerhi lugati’l-Kur’ân” eserinin kıraat yönünden herhangi bir çalışması yapılmamıştır. Dolayısıyla çalışmamız *garîbü’l-Kur’ân* türünde ele alınan bu eserin kıraat ilmi açısından durumunu ortaya koymak olacaktır.

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Sütölçe Dergâhı No. 445’te bulunan eserin matbusu birinci cildi 600, ikinci cildi 512 sayfa olup toplamda 1112 sayfadan müteşekkildir. Birinci cilt 1340/1921, ikinci cilt 1341/1922’de tebyiz edilmiştir.¹⁵ Alfabetik sistemle, Arapça harf sırasına göre ve bâblar halinde düzenlenmiş olan eserin birinci cilt, “hemze bâbı” ile başlayıp, “sâd bâbı”yla sona ererken, ikinci cildi de “dât bâbı”yla başlamakta ve “yâ bâbı” ile sona ermektedir.¹⁶ Eserin orijinal nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmakta olup Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığından 2015 yılında tıpkı basım olarak yeniden yayınlanmıştır. Eserin dili Osmanlıcadır. İlgisi olan kelimelerin izahlarını kıraatlerden faydalananarak yapan, kuvvetle muhtemel Hanefî mezhebine mensup olan Elif Efendi’nin hem şahsının hem *garîbü’l-Kur’ân* türünde ele aldığı bu eserin tanıtılması alana katkı sağlayacağı umulmaktadır.

en-Nûru’l-Furkân fî şerhi lugati’l-Kur’ân’da Kıraat

Kıraat ilmine taalluk eden kelimeler anlama etki etmesi ve manayı etkilememesi açısından iki farklı şekilde ele alınmışlardır. Manaya etki etmeyen fonetikle alakalı okuyuşlar usul kavramıyla ele alınmıştır. Usul

¹³ Kurt, “Mehmed Elif Efendi ve Divân’ı”, 161-188.

¹⁴ Adem Görmüş, “Bir Türkçe Kur’ân Sözlüğü Çalışması: Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi’nin ‘en-Nûru’l-Furkân’ Adlı Eseri”, *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 5/1 (29 Temmuz 2021), 138-144.

¹⁵ Hasîrîzâde, *en-Nûru’l-Furkân*, 1/46.

¹⁶ Kurt, “Mehmed Elif Efendi ve Divân’ı”, 184.

(الْأَصُول) kelimesi; asıl (أَصْلٌ) kelimesinin çoğulu olup külli kaide gibi, kuralardan birinin hükmünün kendisi gibi olanların bütününe uygulanabilmesidir.¹⁷ Örneğin idğam, imale, sıla, med gibi olan farklılıklar kıraat ilminde usul kapsamında değerlendirilmektedir. Bu farklılıklar, kelimelerin daha çok telaffuzuyla alakalı olup kıraat imamlarının Kur'an kıraatinde takip ettikleri ve her birinin kendisine ait olan ya da diğer imamlarla ortak oldukları kuralların öne çıkanlarıdır.¹⁸ Usule/fonetiğe dair kıraat ihtilafları Kur'an'ın manasında bir değişikliğe sebep olmayan farklılıklardır diye ifade edilmektedir. Kıraat ilminde manaya etki eden kelime farklılıkları belirli bir kuralı olmayan ihtilaflardır. Kıraat imamları arasında gerçekleşen bu ihtilafların Kur'an'ın anlamına etki eden yönleri, kıraat ilminde "ferşu'l-hurûf" kavramıyla değerlendirilmektedir.¹⁹ Bu kavram altında ele alınan ihtilaflı kelimelerde illa anlam değişecek diye bir kural yoktur. Genel olarak bu başlık altında ele alınanların anlama etkisi olan lafızlar olduğu görülse de, kimi zamanda da bu ihtilaflı kelimelerde anlamsal yönde herhangi bir farklılık bulunmamaktadır.

en-Nûru'l-Furkân'da Ferşu'l-Hurûf'a Dair Örnek Kelimeler

Kıraat imamları arasında gerçekleşen ihtilafların Kur'an'ın anlamına etki eden veya harf ve harekenin değişmesiyle manayı değiştiren ya da değiştirmeyen yönleri *en-Nûru'l-Furkân* adlı eserde ele alınmıştır. Çalışmanın kapsamının sınırlı olması hasebiyle bu başlık altında sadece birinci ciltte yer alan belli başlı kelimelere yer verilecektir.

¹⁷ İbrahim b. Saîd ed-Düserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2008), 27.

¹⁸ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Konya: Haciveyis-zade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 149; Murat Akkuş, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü: "et-Tahrîr ve't-Tenvîr" Örneği* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 176.

¹⁹ Süleyman Kılıç, *Basra Kıraat Ekolü: Oluşum Temsilciler ve Metodoloji* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 160.

1.1.1. “إِنْدَنُوا” Kelimesi

Bakara suresi 279. ayette²⁰ bulunan “إِنْدَنُوا” fiili iki farklı şekilde kıraat edilmektedir. Burada yer alan farklılık kıraat ilminde ferş kavramıyla anılmakta ve anlama etki yapmaktadır. Burada bulunan fiili Mushaf imlasına göre “فَادَّنُوا” şeklinde okuyan imamlar: Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs, Kisâî, Ebû Ca’fer, Ya’kûb ve Halef’tir. Nâfi’nin ikinci râvisi Verş, Ebû Amr’ın ikinci râvisi Sûsî ve Ebû Ca’fer hemzeye elif harfine ibdâl ederek okumaktadırlar. Bu fiili “فَادَّنُوا” şeklinde okuyan imamlar ise Âsım’ın diğer râvisi Şu’be ve Hamza’dır.²¹

Elif Efendi bu kelimenin hangi imamlar tarafından okunduğuyla alakalı herhangi bilgi vermeden ilk olarak çoğunluğun kıraatine göre ayetin anlamını vermektedir. (*Me’mûr olduğunuz şey’i işlemez iseniz bunun Allâh ve Resûlü cânibinden size harb olduğunu biliniz ve iştiniz ve ondan ötürü istimâ’a hâzır olunuz.*) Daha sonra ise ikinci kıraat şeklini göstermekte ve bu kıraatte mananın; “أَعْلَمُوا غَيْرَكُمْ ذَلِكَ” *Allah ve Resulüne karşı muharip olduğunuzu diğerlerine ilâm ve ilân ediniz*’ demek olur. Bu surette kelime-i mezbûre bâbından اِنْدَنُوا sîga-i emrdir. اِنْدَنُوا ve اِنْدَنُوا bundandır. Bu kelime için bu bâbda اِنْدَنُوا kelimesine de nazar oluna.” şeklinde olduğunu aktarmaktadır.²² Görüldüğü üzere Elif Efendi kıraat-i aşere’de

²⁰ “Bunu yapmazsanız Allah ve resulü tarafından size bir savaş açıldığını bilin. Eğer tövbe ederseniz, haksızlık etmemek ve haksızlığa uğramamak üzere anaparanız sizindir.” Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/442.

²¹ Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî Ebûbekir el-Bağdadî İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-kırâ’ât*, thk. Şevki Dayk (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1972), 192; Ebu’l-Hasen Tahir b. Abdülmü’min İbn Galbûn, *et-Tezkira fi’l-kırâ’âti’s-semân*, nşr. Said Salih Züa’yme (İskenderiyye: Dâru İbn Haldun, 2001), 212; Ahmed b. Hüseyin el-İsbehânî en-Nisâbü’rî İbn Mihrân, *el-Gâye fi’l-kırâ’âti’l-aşr*, thk. Muhammed Gıyâs el-Cenbâz (Riyad: Dâru’s-Şevaf Yayıncılık ve Dağıtım, 1411), 206; Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *et-Teysîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’a*, thk. Halef Humud eş-Şeğdilî (Suudi Arabistan: Dâru’l-Endülüs li’n-Neşri ve’t-Tevzi, 2015), 304; Ebû Tahir Ahmet b. Muhammet b. Ali Ubeydullah b. Ömer el-Bağdadî İbn Sivâr, *el-Müstenîr fi’l-kırâ’âti’l-aşr*, thk. Ammâr Emir ed-Dedû (Dubai: Dâru’l-Buhûs li’d-Dirâsâti’l-İslamiyye ve İhyâi’t-Türâs, 2005), 2/68.

²² Hasîrîzâde, *en-Nûru’l-Furkân*, 1/55.

bulunan iki farklı kıraate yer vermektedir. Müellif kıraat imamları arasında ihtilafli olan kelimenin okunuşuna dair bilgi verirken herhangi bir atıf yapmamaktadır. Muhtemelen bu durum, ilgili kelimelerin okunuşuyla alakalı bilgileri eseri kaleme alırken istifade ettiği *garibul-Kur'ân* türünde yazılan eserlerden iktibas yapmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Çünkü *en-Nûru'l-Furkân*'ı telif ederken dizisini örnek aldığı *Nuzhetu'l-kulûb* adlı eserde de aynı ifadelerle yer verilmektedir.²³

1.1.2. “آسِن” Kelimesi

Muhammed suresi 15. ayette²⁴ bulunan “آسِن” kelimesi sadece İbn Kesîr kıraatine göre farklı okunmaktadır. İbn Kesîr bu kelimeyi medsiz olarak “آسِن” şeklinde okumaktadır. Diğer kıraat imamları hemzeden sonra bir elif ziyadesiyle medli olarak okumaktadırlar.²⁵

Elif Efendi her iki kıraatle de okunduğunu aktarmakta ve bu iki kıraate göre de anlamın aynı olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Elif Efendi bu kıraat vecihlerinin hangi imam/imamlar tarafından okunduğuyla alakalı herhangi bir bilgi vermemektedir.

1.1.3. “أُحْصِنَ” Kelimesi

Nisâ suresi 25. ayette²⁷ bulunan bu kelime (أُحْصِنَ) kıraat imamları tarafından iki farklı şekilde okunmaktadır. “أُحْصِنَ” şeklinde hemzenin dammesi ve sâd harfinin kesrasıyla okuyan imamlar Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım'ın râvisi Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'tur. Hemze ve sâd harfinin fethasıyla okuyan imamlar ise, Âsım'ın diğer râvisi Şu'be, Hamza,

²³ Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, “Nuzhetü'l-kulûb”, el-Mektebetü's-Şâmile, <https://shamela.ws/book/22910/61> (13 Ekim 2024).

²⁴ “فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ”...İçinde doğal nitelikleri bozulmamış su ırmakları...” Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/51.

²⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 600; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 473; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 475; Dâni, *et-Teysîr*, 514; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 2/449.

²⁶ Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân*, 1/61.

²⁷ “فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفٌ مِمَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ” “Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir.” Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/47.

Kisâî ve Halef'tir.²⁸ Kûfe'li imamlardan Âsım'ın râvisi Hafs dışında olanlar aynı okuyuşu yapmaktadırlar.

Elif Efendi bu kelimenin iki farklı şekilde okunduğuna işaret edip kıraat ihtilafından meydana gelen farklılığı şu şekilde aktarmaktadır: “Feth-i hemze ile kırâate göre **كَرَّوْجُنْ** ve zamm-ı hemze ile kırâate göre **كَرْوَجُنْ** ile tefsîr olunmuştur ki evvelki tehhül ettikleri vakte; ikinci tehhül ettirildikleri vakte ibâretiyle tercüme olunur. Bu kelime kal'a ve mümteni' u'd-duhûl mahall-i müstahkem manâsına olan **كَرْوَجُنْ** lafzındandır. Sonra her bir tahazzün ve tahaffuz mevkiinde bi't-tecevvüz kullanıldı.”²⁹ Elif Efendi bu kelimenin de hangi imamlar tarafından okunduğuna dair herhangi bir bilgi vermemektedir.

1.1.4. “وُطْأُ” Kelimesi

Müzzemmil suresi 6. ayette bulunan “وُطْأُ” kelimesi kıraat imamları tarafından iki farklı şekilde okunmaktadır. Mushaf imlasında harekelenildiği gibi okuyan imamlar; Nâfi, İbn Kesîr, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef'tir. Bu lafız “وُطْأُ” hâlinde yani tâ harfinden sonra elif ziyadesiyle meddi muttasıl şeklinde de okunmaktadır. Bu okuyuşu yapan imamlar ise Ebû Amr ve İbn Âmir'dir.³⁰

Elif Efendi bu kelimenin her iki kıraat şekline göre hangi anlamları ifade ettiğini açıklayarak aktarmaktadır. Her iki kıraate göre kelimenin kök harflerine inerek ayetin anlamına kattığı farklılıklar üzerine durmuştur. Fakat diğer kıraat farklılığı bulunan kelimelerde olduğu gibi burada da kıraat imamlarının ismine yer vermemiştir. Ayrıca Ferrâ'dan ak-

²⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 231; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 235; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 223; Dâni, *et-Teysîr*, 326; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 2/102.

²⁹ Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân*, 1/74.

³⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 658; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 520; Dâni, *et-Teysîr*, 541; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 2/506; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'ât* 'l-'aşr, thk. Sâlim Muhammed Mahmud eş-Şinkîti (Medine: Mucemma Melik Fahd litibâ'ti'l-mushafi's-şerîf, 2014), 5/1951; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Leṭâ'ifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât* (Medine: Merkezü Dirâsâti'l-Kurâniyye, 2013), 9/4138.

tararak bu kelimenin “وُطِّئًا” şeklinde tâ'nın fethasıyla okunuşunun olmadığını bildirmektedir. “Ve bu kelime feth-i vâv ile وَطِّئًا dahi kıraat olunmuş ise de İmâm Ferrâ redd ve inkâr ile böyle bir kıraat hiç kimseden rivâyet olunmadı dedi.”³¹ Fakat Ferrâ'dan aktarılan bu kısım hatalı olarak aktarılmıştır. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserinde ele aldığı bu kelimenin “وُطِّئًا” hâlinde vâv harfinin kesrası ve tâ'nın sükunuyla³² okunma şeklidir.³³ Elimize ulaşan diğer bir eseri *lüğâti'l-Kur'ân*'da ise bezer şekilde ele alınmaktadır: “وَسَأَلْتُ الْكِسَائِيَّ عَنْ «وُطِّئًا» ، بِكسر الواو، بغير مَدٍّ؛ فلم يعرفه، والعربُ تقولُ: «وُطِّئًا وَطِّئًا». Kisâi'ye “وُطِّئًا” kelimesinin vâv harfinin kesrası ve medsiz olarak okunuşunu sordum. Böyle bir okuyuşu tanımadı ve Arapların “وُطِّئًا وَطِّئًا” (vâv'ın fethası ve tâ'nın kesrasıyla) şeklinde okuduğunu söyledi.”³⁴ Bu kelimenin “وُطِّئًا” şeklinde okunuşuyla alakalı olarak şöyle bir aktarım mevcuttur. Şaz bir kıraate göre Mekke kurrâsından olduğu ifade edilen Şibil isminde bir zat vâv'ın kesrası ve tâ'nın cezmiyle okumaktadır.³⁵ Ayrıca Mekke kurrâsından şaz imamlardan biri olan İbn Muhaysın (ö. 123/741) bu kelimeyi “وُطِّئًا” şeklinde okumaktadır.³⁶ Bu kelimenin şaz kıraat versiyonuyla alakalı hatalı aktarım Elif Efendi'nin Sicistânî'den direk tercümesinden kaynaklanmaktadır. O bu eserini kaleme alırken temel referans aldığı eser Sicistânî'nin *Garibû'l-Kur'ân* adlı eseridir. Eserin kıraatle alakalı rivayetlerin tahlilini yapmamış olması Elif Efendi'nin kıraat birikiminin zayıf olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Sicistânî'nin de kıraat ilmine hakimiyetinin sınırı belli olmaktadır. Sicistânî söz konusu yeri şu şekilde aktarmaktadır: “وَقِيلَ: هُوَ يَغْنِي الْوُطِّئَ. وَقَالَ الْفَرَاءُ: لَا يُقَالُ الْوُطِّئَ [وَمَا

³¹ Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân*, 1/115.

³² وَأَمَّا الْوُطِّئَ فَلَا وَطِّئَ لَمْ نَرَوْهُ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الْقُرَّاءِ

³³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. (Mısır: Dârû'l-Mısriyye, 1972), 3/197.

³⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, “Lügâti'l-Kur'ân”, el-Mektebetü's-Şâmile, <https://shamela.ws/book/14261/146> (19 Ekim 2024).

³⁵ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî İbn Haleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 164.

³⁶ İbn Haleveyh, *Muhtasar*, 164.

فَرَّاءٌ”³⁷ Ferrâ’dan bu kelimenin vâv’ın fethası tâ’nın cezmi şeklinde okunuşunun hiç kimseden rivayet olunmadığını ve bu okuyuşun caiz olmadığı aktarılmıştır. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi, Ferrâ’nın elimize ulaşan her iki eserinde de bu kelimenin eleştiriye maruz kalan okunuşu vâv harfinin fethası değil kesrasıyla ilgili kısımdır.

5. Sıralı Örnek Kelimeler ve Değerlendirme

Elif Efendi’nin eserinde kıraat farklılıklarına işaret etmiş olduğu diğer bazı kelimeler aşağıda verilmiştir.

Mâide 32’de bulunan “مِنْ أَجْلِ” kelimesi.³⁸ Ebû Ca’fer kıraatine göre “مِنْ أَجْلِ” şeklindedir.

A’raf 111 ve Şu’arâ 36’da bulunan “أَرْجُو” kelimesi.³⁹ Bu kelime kıraat-i aşere imamlarınca 6 farklı şekilde okunmuştur.

Ferc 7-8’de bulunan “بِعَادِ إِيَّامِ” kelimesi.⁴⁰ (Bu kelime İbn Zubeyr’in (r.a) (ö. 73/692) kıraatine göre olup şaz bir okuyuştur.⁴¹ Kıraat-i aşere imamlarının okuyuşunda bulunmamaktadır.

Ahzab 21’de bulunan “إِسْوَةٌ” kelimesinde bulunan hemzenin kesralı okunması.⁴² Bu kelimedede bulunan hemze sadece Hafs rivayetine göre dammeli diğer kıraat imamları ve imam Âsım’ın diğer ravisi Şu’beye göre kesralı okunmaktadır.

Cumâ 9’da bulunan “فَاسْعَوْا” fiilinin okunmasıyla alakalı şöyle demektedir: “Bunun içindir ki Hazret-i Ömer radiyallahu anhu فَاِمْضُوا ile tefsîr etmiş ve alâ-rivâyetin إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ üretinde kırâat buyurmuş. Vallâhu a’lemu bi-murâdihi.”⁴³ Bu okuyuş Hz. Ömer, İbn Mes’ud, İbn Zübeyr,

³⁷ Sicistânî, “Nuzhetü’l-kulûb” (13 Ekim 2024) “أَطَوَّارًا” kelimesiyle ilgili maddenin açıklama kısmında yer almaktadır.

³⁸ Hasîrîzâde, *en-Nûru’l-Furkân*, 1/70-71.

³⁹ Hasîrîzâde, *en-Nûru’l-Furkân*, 1/90.

⁴⁰ Hasîrîzâde, *en-Nûru’l-Furkân*, 1/95.

⁴¹ Ebû’l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzzi’l-kırâ’ât ve’l-îzâh ‘anhâ*, thk. Necdî Nâsîf en-Âli vd. (Kahire: Vizâratü’l-Evkâf, 1994), 2/359.

⁴² Hasîrîzâde, *en-Nûru’l-Furkân*, 1/111.

⁴³ Hasîrîzâde, *en-Nûru’l-Furkân*, 1/112.

İbn Abbâs, Übey b. Ka'b gibi sahabeden "فَاسْعَوْ" kelimesinin tefsiri mahiyetinde, bu kelimenin yönelme koşma anlamına gelmediği yönde bir açıklama mahiyetindedir.⁴⁴ Kıraat imamlarından bu şekilde herhangi bir okuyuş bulunmamaktadır. Muhtemelen kelimenin anlamına yönelik sahabeden gelen bu açıklama kıraat olarak anlaşılmıştır.

Neml 47'de bulunan "اُطِئْنَا" kelimesinde bulunan hemzenin kesralı olunması.⁴⁵ Klasik eserlerin tetkik edilmesiyle bu kelimenin kesralı veçhinin kim tarafından okunuşuyla alakalı sahih veya şaz bir bilgi bulunmadık. Sahih kıraatler içerisinde yer almayışı bu vechin şaz olduğunu göstermektedir. Fakat kim tarafından bu şekilde okunmasıyla alakalı herhangi bir kayda rastlamadık.

Kâf 24'te bulunan "الْقَيْنَا" lafzının nûn-ı hafife ile اَلْقَيْنْ şeklinde okunması.⁴⁶ İlgili lafzın bu vecihte yani te'kid nûn harfinin eklentisiyle okuyan kişi Hasan-ı Basrî'dir.⁴⁷

A'râf 127'de bulunan "وَالْهَاتِكَا" lafzının اِلْهَاتِكَا şeklinde okunması.⁴⁸ Bu okunuş şeklinin İbn Mes'ud ve İbn Abbâs'tan gelen bir rivayet olduğu ve şaz kıraat imamlarından Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysîn'in kıraatinde okunduğuna ulaşılmıştır.⁴⁹

Saffât 130'da bulunan "إِلْيَاسِينَ" lafzının اِلْ يَاسِينَ şeklinde okunması.⁵⁰ Diğer lafızların kıraat farklılıklarında olduğu gibi bu kelimenin de hangi imamlar tarafından ilgili vechin okunduğuyla alakalı bir bilgi verilmemektedir. Bu kelimeyi Mushaf imlasında harekelendiği gibi okuyan imamlar; İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halef'tir. "اِلْ يَاسِينَ" şeklinde okuyan imamlar ise; Nâfi, İbn Âmir ve Ya'kûb'tur.⁵¹

⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/321-322.

⁴⁵ Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân*, 1/124.

⁴⁶ Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân*, 1/145.

⁴⁷ İbn Haleveyh, *Muhtasar*, 284.

⁴⁸ Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân*, 1/148.

⁴⁹ İbn Haleveyh, *Muhtasar*, 50; Kılıç, *Basra Kıraat Ekolü*, 282.

⁵⁰ Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân*, 1/149.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 5/1882.

İsrâ 16'da bulunan "أَمَرْنَا" lafzının "أَمَرْنَا" şeklinde mîm harfinin şeddeli olarak okunması.⁵² Bu şekliyle okunması şaz kıraatte bulunmaktadır. İbn Abbâs'ın kıraat vechi olduğu Ebû Osman en-Nehdî'den rivayet edilmektedir.⁵³

Görüldüğü üzere Elif Efendi ele aldığı sözcüklerde kıraat farklılıklarına işaret etmiştir. Kimi zaman ele aldığı bu farklılık sahih kıraat imam-ları arasında ortaya çıkan farklılıklardır. Kimi sözcükler ise şaz kıraat imamlarından sadır olan ihtilaflardır. Az da olsa bazı kelimelerin kıraat farklılığında iktibas yaptığı eserden kaynaklı hata bulunmaktadır. İncelediğimiz kadarıyla birinci ciltte sadece bir yerde ilgili kıraat farklılığının şaz olduğunu aktarmıştır. Âl-i İmrân suresi 22'de bulunan "حَبَطْتُ" fiilinin açıklamasında ele aldığı ifade şu şekildedir: "Yani 'fâsid ve heder oldu' demektir. "بَابُ الْوَحْطِ" وَحْطًا, حَبَطًا, حَبَطًا denir. "صَرَبَ" bâbından da gelir, nitekim kırâat-ı şâzze feth-i bâ ile "حَبَطَ" sûretinde okunmuştur."⁵⁴ Elif Efendi'nin şaz kıraat olarak aktarmış olduğu bu okuyuş şeklinin kime ait olduğuna ulaşamadık. Muhtemelen tefsir kitaplarında bulunan bir bilginin aktarımıdır. Bu şekilde okuyuş şaz kıraatleri barındıran klasik eserlerde bulunmamaktadır.

Kıraat farklılığına işaret edilen fakat hangi imam tarafından okunduğu bilgisini vermeyen Elif Efendi bir iki yerde ilgili kelimeye ait farklılığın kim tarafından yapıldığına dair bilgi sunmaktadır. Örneğin En'am 100'de bulunan "حَرَفُوا" kelimesinin İbn Abbâs tarafından "حَرَفُوا" şeklinde tef'il bâbından getirilerek okunduğunu ifade etmektedir. "Ve bu kelime "tef'il"den teşdîd-i râ ile حَرَفُوا sûretinde de kırâat olundu ki asl olmayan şeyi iftirâ ettiler demektir. Bu İbn Abbâs'ın kırâatıdır."⁵⁵ Bu okuyuş sahih kıraat imamlarından Nâfi ve Ebû Ca'fer'in okuyuşudur. Diğer imamlar ise Mushaf imlasında olduğu gibi sülasi sığayla okumaktadırlar.⁵⁶ Şaz kıraat

⁵² Hasîrîzâde, en-Nûru'l-Furkân, 1/153.

⁵³ İbn Cinnî, el-Muhteseb, 2/16; İbn Haleveyh, Muhtasar, 79.

⁵⁴ Hasîrîzâde, en-Nûru'l-Furkân, 1/339.

⁵⁵ Hasîrîzâde, en-Nûru'l-Furkân, 1/379.

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 5/1689; Kastallânî, Leṭâ'ifu'l-İşârât, 5/2079.

kitaplarında İbn Abbâs ve İbn Ömer'in kıraati olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır.⁵⁷ Elif Efendi Nahl 21 ve Neml 65'te bulunan "أَيْنَ" lafzının açıklamasında; "Halk ne vakt bas olunacağını bilmezler" demek olur. "أَيْنَ" kelimesi "أَيْ حِينَ" manâsına "مَتَى" gibi zamândan suâle mevzûdur. Biz lisânımızda ne zamân, ne vakt tabîr ederiz. Kelime-i mezkûre hemzenin kesriyle de lügattır, nitekim Sullemî rahimehullâhu bu âyeti öyle yanî hemzenin kesriyle kıraat etmiştir." Elif Efendi'nin "Süllemî" diye isimlendirdiği zât Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'dir (ö. 73/692). Şaz kıraat olarak bize ulaşan bu kelimeyi Ebû Abdurrahmân es-Sülemî "إَيْنَ" şeklinde hemzeyi kesralı olarak okumuştur.⁵⁸ Bunun dışında genel anlamda imamlara nispet ettiği bir ifadesi bulunmamaktadır. Ele aldığımız örnek kelimelerin okunuşunun kime ait olduğu çalışmada açıklanmıştır. Yine Elif Efendi'nin kıraat farklılığına yer verdiği az sayıdaki ihtilaflı okuyuşun kime ait olduğu bulunamamıştır. Bu tarz okuyuşlar da şaz kapsamında değerlendirilmektedir.

Sonuç

Elif Efendi dönemin şartlarına göre Arapçayı iyi bilen bir âlim olduğu *garibu'l-Kur'ân* tarzında ele aldığı *en-Nûru'l-Furkân* adlı eserinden anlaşılmaktadır. *en-Nûru'l-Furkân*'da İbn Cerîr Taberî, Kâdî Beydavî gibi birçok tefsir âliminin eserinden yararlanmıştır. Bu eserin temel referansı Sicistânî'nin *Nuzhetü'l-kulûb* adlı eseridir. Elif Efendi bu eserinde ele aldığı sözcüklerin kıraat farklılığına değinmiştir. Kimi zaman ele aldığı bu farklılık sahih kıraat imamları arasında ortaya çıkan farklılıklardır. Kimi sözcüklerde ise şaz kıraat imamlarından sadır olan ihtilaflardır. Az da olsa bazı kelimelerin kıraat farklılığı iktibas yaptığı eserden kaynaklı hatalı olmuştur. Çalışmanın kapsamının sınırlı olması hasebiyle eserin birinci cildinde kıraat farklılığı bulunan sözcükleri incelenmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Elif Efendi kıraat ihtilafı bulunan kelimelerin okunuşu-

⁵⁷ İbn Haleveyh, *Muhtasar*, 45; İbn Cinnî bu kelimenin "حَرْفُوا" şeklinde "ح-ف" harfleriyle okunduğunu aktarmaktadır. İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/224.

⁵⁸ İbn Haleveyh, *Muhtasar*, 76; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/9.

nun kime ait olduğuyla alakalı genel olarak herhangi bir bilgi vermemektedir. Tefsir mahiyetinde çok fazla Abdullah İbn Abbâs'tan rivayette bulunduğu halde kıraatle alakalı çok az kelimeye İbn Abbas'a yer vermiştir. Yine Ebû Abdurrahman es-Sülemî gibi zâtların kıraatinin olduğuyla alakalı rivayetleri sunsa da imamlar bağlamında bir değerlendirmesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla *garîbü'l-Kur'ân* türünde ele alınan bu eser ve bu eserin temel referansı olan Sicistânî'nin *nuzhetü'l-kulûb* adlı eseri kıraat ilmi açısından zayıftır. Ulûmu'l-Kur'ân açısından bu eserin önemli bir yeri olsa da kıraat ilmi açısından istenilen seviyede bilgiye haiz değildir.

Elif Efendi'nin kıraat farklılıklarının anlama etki eden yönlerini sarfî ve nahvî yönden tahlil etmesi dil yönünün güçlü olduğunu göstermektedir. Fakat kıraat ihtilaflarının hangi imam tarafından yapıldığına dair herhangi bir bilgi vermemiş olması, bu farklılıklarının sıhhatine değinmemiş olması gibi durumlardan hareketle kıraat yönünün zayıf olduğuna işaret etmektedir. Veya müellif kıraatle alakalı ihtilaflı kelimelerin detayına girmeyi önemli görmemiş olabilir. Elif Efendi'nin bazı sözcüklerin anlamına yönelik açıklamalarından sonra "Vallâhu a'lemu bi-murâdihi." cümlesini eklemesi ilimde mütevazılığını öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla onun tasavvuf, Arap dili tefsir gibi alanlarda mahir olmuş olması kıraat alanında da yetkin olması anlamına gelmemektedir. Bu durum hem Elif Efendi hem herhangi bir âlim için bir eksiklik olarak kabul edilmemesi gerekir. Çünkü bir alanda mahir olan bir kimse başka bir alanda zayıf kabul edilebilir. Nitekim dünya Müslümanlarının çoğunluğu tarafından kıraati takip edilen Hafs, kıraat ilminde üstat sayılırken hadis yönünden kimi muhaddislerce zayıf kabul edilmektedir. Dolayısıyla Elif Efendi kıraat vecihlerinin ne anlama geldiğini iyi süzebiilen bir âlim olması yanında dönemin kurrâsından biri olarak değerlendirilmeye müsait değildir. Sa'diyye tarikatının son postnişini Elif Efendi'nin *en-Nûru'l-Furkân* ve diğer alanlarda kaleme aldığı telifler, dönemin tarikat şeyhlerinin ve kendisinin ilmi birikimini göstermesi açısından cânib-i dikkat bir husustur. Elif Efendi'nin eğitim-öğretim hayatı ve yaşadığı bölge, onun Hanefî mezhebine mensup olduğuna işaret etmek-

tedir. İlgili eserde yer alan kıraat farklılığı bulunan kelimelerin daha kapsamlı bir çalışmada ele alınması önerilmektedir. Ayrıca *garîbü'l-Kur'ân* türünde ele alınan diğer eserlerin kıraat ilmi açısından tetkik edilmesi ilgili araştırmacılara önerilmektedir.

Kaynakça

Akkuş, Murat. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü: "et-Tahrîr ve't-Tenvîr" Örneği*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*. 5 Cilt. İstanbul: Emdere & Milli Gazete Yayınları, 1980.

Çağlayan, Pelin Seval - Değirmençay, Veyis. "Elif Efendi ve Farsça Şiirlerinde Aşk, Âşık". *Current Research in Social Sciences* 3/1 (31 Ocak 2017), 28-34.

Çakan, İsmail Lütfi - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Said ed-. *et-Teyisîr fi'l-kırâ'âtî's-seb'*. thk. Halef Humud eş-Şeğdilî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Endülüs, 2015.

Düserî, İbrahim b. Saîd ed-. *Muhtasaru'l-ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kırâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2008.

Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-. "Lügâtî'l-Kur'ân". el-Mektebetü's-Şâmîle. <https://shamela.ws/book/14261/146>. 19 Ekim 2024

Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dârû'l-Mısriyye, 1972.

Görmüş, Adem. "Bir Türkçe Kur'ân Sözlüğü Çalışması: Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi'nin 'En-Nûru'l-Furkân' Adlı Eseri". *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 5/1 (29 Temmuz 2021), 138-144.

Hasîrîzâde, Mehmed Elif b. Ahmed Muhtâr. *en-Nûru'l-Furkân fi Şerhi Luga-tî'l-Kur'ân*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fi tebyîni vüücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. thk. Necdî Nâsîf en-Ali vd. 2 Cilt. Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1994.

İbn Galbûn, Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdülmü'min. *et-Tezkira fi'l-kırâ'âtî's-semân*. nşr. Said Salih Züa'yme. İskenderiyye: Dâru İbn Haldun, 2001.

İbn Haleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî. *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Mihrân, Ahmed b. Hüseyin el-İsbehâni en-Nisâbûrî. *el-Gâye fi'l-kırâ'âtî'l-'aşr*. thk. Muhammed Gıyâs el-Cenbâz. Riyad: Dâru's-Şevaf, 2. Basım, 1411.

İbn Mücâhid, Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî Ebûbekir el-Bağdadî. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevki Dayk. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972.

İbn Sivâr, Ebû Tahir Ahmet b. Muhammet b. Ali Ubeydullah b. Ömer el-Bağdadî. *el-Müstenîr fi'l-kırâ'âtî'l-'aşr*. thk. Ammâr Emir ed-Dedû. 2 Cilt. Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâtî'l-İslamiyye ve İhyâi't-Türâs, 2005.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-'aşr*. thk. Sâlim Muhammed Mahmud eş-Şinkîfî. 6 Cilt. Medine: Mucemma Melik Fahd litibâ'ti'l-mushafi's-şerîf, 2014.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-. *Le'tâ'ifü'l-işârât li-fünûnî'l-kırâ'ât*. 10 Cilt. Medine: Merkezü Dirâsâtî'l-Kurâniyye, 2013.

Kılıç, Süleyman. *Basra Kıraat Ekolü: Oluşum Temsilciler ve Metodoloji*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Kurt, Hüseyin. *Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Kurt, Hüseyin. "Osmanlı Son Dönem Mutasavvıflarından Mehmed Elif Efendi ve Divân'ı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (01 Aralık 2006), 161-188.

Nihat, Azamat. "Elif Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz es-. "Nuzhetü'l-kulûb". *El-Mektebetü's-Şâmile*. <https://shamela.ws/book/22910/61>. 13 Ekim 2024

Tanman, M. Baha. "Hasırizade Tekkesi". *Sanat Tarihi Yıllığı* 7 (10 Temmuz 1977), 107-142.

Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.

OSMANLI DÖNEMİ TABAKAT KİTAPLARINDA İMAM MATURİDİ'YE İLİŞKİN MENAKİP VE BİYOGRAFİK BİLGİLER ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA

Neslihan KOMAN PARLAK¹

Giriş

İmam Mâtürîdî'nin ismi, tam olarak ilk defa Kureşî'de geçen haliyle Muhammed b. Muhammed b. Mahmut Ebu Mansur el-Mâtürîdî'dir.² Doğduğu tarih kaynaklarda net olarak yazmamakla birlikte, h.333 yılında, Semerkant'ta vefat etmiştir.³ Kaynaklarda, İmamü'l-Hüda, İmamü'l-Mütekellimin, Alemü'l-Hüda, Reisü's-Sünne, Musahhihu Akaid'il-Müslimin gibi unvanlarla anılmaktadır.⁴ İmam Mâtürîdî, Hanefî mezhebinde yetişen dördüncü kuşak âlimler arasında yer alır. Maverâünnehir bölgesinde yetişen Mâtürîdî, bölgede bulunan eğitim merkezleri ve medreseler sayesinde oraya gelen çok sayıda âlim ile tanışma imkânı bulmuş ve önemli Hanefî âlimlerden ders almıştır. Semerkant'ta tesis edilen, içerisinde Ebu Hanife'nin görüşlerinin, fıkhi ve itikadi boyutta

¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Neslihan.parlak@sencuk.edu.tr

² Kureşî, İbn Ebü'l-Vefa Ebi Muhammed Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevahiru'l-mudiyye fi tabakati'l- Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire 1999), 2, 360.

³ Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım b. *Tâcü't-terâcim*, nşr. İbrâhim Sâlih (Beyrut 1992), 249.

⁴ Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâ'ibü a'lâmi'l ahyâr min fukahâ'i mezheb'in-Nu'mani'l Muhtar*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttab,37.Leknevi, Ebu'l Hasenât Muhammed Abdulhay, *Fevaidu'l behiyye fi teracim'il Hanefiyye*, thk, Seyyid Muhammed Bedrettin Ebu Fa'ris en-Na'sani, (Mısır 1324), 195

tartışıldığı Dârü'l-Cüzcâniyye medresesi İmam Mâtürîdî'ye bu bağlamda önemli katkılar sağlamıştır.⁵

Fıkıh ve Kelam ilmi ile alakalı tabakat eserleri genelde, ya bir mezhebe mensup fukahanın hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren yahut mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıkan fıkhi istidlal türleri hakkında bilgi veren eserler olarak iki türde kaleme alınmaktadır.⁶ Osmanlı döneminde Hanefî tabakatı olarak kaleme alınan eserlerde, İmam Mâtürîdî'nin hayatını öğrenmemiz bakımından öne çıkan eserler arasında, Abdülkâdir el-Kureşî'nin, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye'si*, İbn Kutluboğa'nın, *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye'si*, Kınalızâde Ali Efendi'nin, *Tabakâtü'l-Hanefiyye'si*, Takıyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî'nin, *eṭ-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye'si*, Abdülhay el-Leknevî'nin, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye'si* zikredilebilir.

İmam Mâtürîdî'nin biyografik ve menakıp bilgilerine, onunla yakın dönemde yaşamış alimlerin eserlerinden ulaşmak isteyen araştırmacılar için Hanefî alimleri Tabakat eserleri son derece önem arz etmektedir. Bu bağlamda kaleme aldığımız çalışmamızda, okuyucuların, Hanefî alimleri Tabakat eserlerinde İmam Mâtürîdî'ye ayrılan kısımlara daha kolay ulaşabilmeleri, ilgili bilgilerin benzer ve farklı yönlerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.

1. Osmanlı Dönemi Tabakat Eserlerinde İmam Mâtürîdî

İmam Mâtürîdî'nin hayatı hakkında bilgiler aldığımız tabakat eserleri, onun hayatını, onu gören, eserlerini okuyan kişilerden öğrenmemiz açısından önem arz etmektedir. İmam Mâtürîdî ve mezhebi hakkında bilgi almak isteyeceğimizde, tabakat eserleri bağlamında oluşturacağımız ilk silsileyi, 4. Asrın başlarından itibaren Ebu Seleme es-Semerkindî (ö. 342/953), Beşegari, Abdulkerim b. Musa el-Pezdevi (ö. 390/1000) Ebu'l

⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/468-469.

⁶ İsmail Durmuş, "Tabakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/288-290.

Muin en-Nesefi (ö. 508/1115), Kureşî (ö. 775/1373) ve diğerleri olarak zikretmemiz mümkündür. Aynı zamanda İmam Mâtürîdî'yi Abbasilere tanıtan kişi olarak da zikredebileceğimiz, Kureşî'de hakkında bilgi bulunan, Menkübers b. Yalınkılıç et-Türki'de kendisinin kaleme aldığı *en-Nuru'l-Lami've'l-Burhanu's-Sati* isimli eserinde, İmam Mâtürîdî'nin eserlerinden alıntılar yapmıştır.⁷

Sonraki dönem tabakat eserlerinde yer alan İmam Mâtürîdî hakkındaki bilgiler, hemen hemen benzer içeriklerde olsalar da her birinde diğerinde olmayan farklı ayrıntılar bulunmaktadır.

1.1. Abdülkadir el-Kureşî'nin (ö. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-Mudiyye* İsimli Eserinde İmam Mâtürîdî

Tam adı, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî olan Kureşî, Hanefî mezhebi alimlerinden. Hadis ve fıkıh alanında ders aldığı bilinmektedir. Kaleme almış olduğu *el-Cevâhirü'l-mudiyye* eseri günümüze ulaşan en eski büyük hacimli çalışmadır.⁸ 2000'den fazla alimin biyografisine yer verdiği eserinin içeriğinde, İmam Mâtürîdî hakkında da bilgi bulmak mümkündür.

Tam adına ilk defa Kureşî'nin bu eserinde rastladığımız İmam Mâtürîdî'nin unvanlarına, hocası, eserleri, vefat tarihi ve vefat ettiği yer hakkındaki bilgilere bu eserde rastlamaktayız. Kureşî, Mâtürîdî'nin Hidayet rehberi, İmamü'l-hüda gibi lakablarla anıldığını, Ebu nasr el-İyazi'den ders aldığını ve *Kitab'ül Tevhid, Makalat, Ka'bi'nin* eserine red-diye olarak yazdığı *Reddi Ulu'l Edille, Tevilat'ül Kuran, Beyani vehmi Mu'tezile* gibi eserlerinden bahsetmektedir. Kureşî, Mâtürîdî'nin *Tevilat'ül-Kuran* eserinden övgüyle bahsetmiş, tefsirde tasnif edilen hiçbir eserin bu eserle mukayese edilemeyeceğini, eşsiz ve benzersiz, çok iyi bir kitap olduğunu ifade etmiştir. Kureşî, bahsi geçen kitaplardan sonra "...ve çeşitli kitapları vardır." diyerek Mâtürîdî'ye ait olan başka kitapla-

⁷ Kutlu, Sönmez, *Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar: Hanefilik, Mâtürîdîlik, Yesevilik*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017), 18.

⁸ Ahmet, Özel, "Kureşî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 26, 441-442.

rın varlığından da haberdar olduğunu belirtmiş ancak başka isim vermemiştir. Son olarak, Semerkant'ta Eşari'den hemen sonra h.333 yılında vefat ettiğinden bahsetmiştir.⁹ Bu bilgilerle İmam Mâtürîdî'den bahseden Kureşî, biyografi bilgisinin sonunda yazdığı bu bilgileri, Şeyh Ebi el-Hasan Ali el-Hanefî'den ve Kutbüddîn Abdülkerîm'den bulduğunu ifade etmiştir.¹⁰

1.2. İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) *Tâcü't-Teracim Adlı Eserinde İmam Mâtürîdî*

Tam adı, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî olan, İbn Kutluboğa, h.802 yılında Kahire'de dünyaya gelmiş, h.879 tarihinde yine burada vefat etmiştir.¹¹ 350 civarında Hanefî alimin hayatına alfabetik sıraya göre yer verdiği eserinde İmam Mâtürîdî'ye de 249. Sayfa da yer vermiş, ünvanından, eserlerinden bahsetmiştir.

Kutluboğa'nın, İmam Mâtürîdî'nin ünvanına ve eserlerine, Kureşî dışında yeni bir bilgi eklememiştir. h.333 yılında semerkantta vefat ettiğini ifade ettikten sonra, Ka'bi'nin, *Tehzib'il Cedel ve Kitab'ı Vaid'il Fussak* eserlerine reddiye yazdığını, Bazı Rafiziler'e ve Karamita'ya reddiyeler yazdığını da eklemiştir. Devamında Usul'u Fıkıhta, furuğ ve Usul'u fıkıh'ta Cedel kitapları olduğunu ifade etmiştir.¹² Kutluboğa'nın, Kureşî'ye göre daha fazla eser verdiği görülmektedir.

1.3. Mahmûd b. Süleyman Kefevî'nin (990/1582) *Ketâ'ibü a'lâmi'l ahyâr min fukahâ'i mezheb'in-Nu'mani'l-Muhtar Adlı Eserinde İmam Mâtürîdî*

Kefevî, biyografiler kitabında İmam Mâtürîdî'den övgü ile bahsetmiş, onun şeyh, imam, batıla karşı koruyucu, mütekellim, bid'at ve fitnelerin

⁹ Kureşî, *el-Cevahiru'l-mudiyye*, 360.

¹⁰ Kureşî, *el-Cevahiru'l-mudiyye*, 361.

¹¹ Talat Sakallı, "İbn Kutluboğa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 20/152-154.

¹² Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 250.

delillerini yok eden, gerçek bir Müslüman ve Müslümanların doğru yola ulaşmadaki rehberi olduğunu ifade etmiştir. Kefevî önceki eserlerde verilen bilgilere ek olarak Mâtürîdî'nin ilim öğrenmenin önemine, ticaretle ahlaklı olmaya karşı verdiği önemden de bahsetmiştir.

Kefevî'nin, ilgili eserinde daha önce ele aldığımız, Kureşî ve Kutlubîğâ'nın tabakatlarına ek olarak Fıkıh'ta Ebu nasr el-İyazi'den ders aldığı bilgisini eklemiştir. Ayrıca Mâtürîdî'ye kadar olan halkayı saymış ve halkayı Ebu Hanife'ye kadar getirerek Mâtürîdî'nin, Ebu Hanife'ye ulaşan zincirine yer vermiştir. Bu bilgilerden sonra Mâtürîdî'nin öğrencilerine de yer veren Kefevî, ondan fıkıh ilmini alan öğrencileri olarak Ebu'l Kasım es-Semerandi, Ebu'l Kasım İshak b. Muhammed, Şeyh İmam Ali b. Said Rüstüğfeni, Ebu Muhammed Abdulkarim b. Musa el-Pezdevî'yi zikretmektedir. Ayrıca, Musa el-Pezdevî'nin, Fahrül İslam el-Pezdevi ve Sadrü'l İslam el-Pezdevi'nin dedeleri olduğundan da bahsetmiştir.¹³ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İmam Mâtürîdî'nin İlim öğrenmeye verdiği değeri vurgulayan Kefevî bu görüşüne delil olarak, *Esrar'ı Necmettin e-Allame* kitabında İmam Mâtürîdî'nin: "İlim talebi için yola çıkan kişiyi korumak, onun ihtiyaçlarını gidermek müslümanlar üzerine vaciptir, zorunludur." sözlerini aktarmıştır.¹⁴

Diğer tabakat kitaplarına ek olarak Kefevî'nin, Mâtürîdî'nin kelamı konulardaki görüşlerine de atıflar yapması çalışmamızın amacı bakımından dikkat çekicidir. Çünkü o burada imam Mâtürîdî'nin eserinde, bir köle ile sahibi arasında geçen diyaloga yer verdiğini, Sahibin kölesine, seni sattığım an özgürsün deyip, kölesini alışveriş yoluyla satarsa kölenin durumu hakkında satılmış olduğunu tercih ederek sözünden dönmüş olmaz, düşüncesini benimsediğini aktarmaktadır.¹⁵

¹³ Kefevî, *Ketaibü a'lami'l-ahyar*, 37.

¹⁴ Kefevî, *Ketaibü a'lami'l-ahyar*, 38.

¹⁵ Kefevî, *Ketaibü a'lami'l-ahyar*, 38.

1.4. Kınalızâde Alaeddin Ali b. Emrullah'ın (ö. 979/1572) *Tabakâtü'l-Hanefiyye* Adlı Eserinde İmam Mâtürîdî

Kınalızâde, İmam Mâtürîdî'nin hayatından bahsederken önceki tabakatlarda geçen bilgilere yer vermiş, unvanı, hocaları, öğrencileri ve eserlerini aynen nakletmiştir.

1.5. Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-Zunûn* Adlı Eserinde İmam Mâtürîdî

Katip çelebi eserinin 1. Cildinde, 751. sayfa'da Mâtürîdî'den bahsetmiştir. Önceki eserlerde verilen bilgilere ek olarak bir bilgi eklenmemiş, sadece yaptığı kitap tasnifleri bölümünde *ed-Dürer fi Usul'üd-Din* eserinin müellifinin Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî olduğunu ifade etmiştir.

1.6. Ahmed b. Muhammed el-Edirnevi'nin (ö. 1095-1684) *Tabakâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eserinde İmam Mâtürîdî

İmam Mâtürîdî'ye müfessir olarak ilk yer veren kişi Edirnevi'dir. Edirnevi Mâtürîdî'nin ismini farklı olarak, Muhammed bin. Muhammed Mahmut Ebu Mansur Mâtürîdî şeklinde zikretmiştir. Verdiği unvan ve eserler daha önce zikrettiğimiz bilgilerle aynıdır.

İmam Mâtürîdî'nin hoca silsilesine Ebu Hanife'ye bağlaması yönüyle önemli olup, Öğrencisi olarak sadece Semerkandî'yi zikredip, zamanın fakihleri de ondan ders aldı diyerek başka isim eklememesi yönüyle önceki biyografik bilgilerden bu yönüyle farklıdır.¹⁶

1.7. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1781) *İthâfü's Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi Esrârı İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn* Eserinde İmam Mâtürîdî

Zebîdî'de eserinde Mâtürîdî'ye geniş yer ayırmış daha önce ele aldığımız tabakat eserlerinde rastlamadığımız pek çok bilgiye yer vermiştir. O girişte Mâtürîdî'nin isim, doğum yeri ve lakaplarına yer verdikten

¹⁶ Ahmed b. Muhammed el-Ednevî [el-Edirnevî], *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1417/1997), 69.

sonra bu bilgileri Kureşî'nin, *Cevahir'ul Mudiye*'sinden aldığını belirtmiştir. Mâtürîdî'ye ait olan kitapları da öncekiler gibi saydıktan sonra Tevîlat'ül Kuran eserinin, tefsirde eşî ve benzeri olmadığını ifade etmiştir. Eşari'den biraz sonra h.333 yılında Semerkant'ta vefat ettiğini belirtmiştir. Bu bilgileri de Hafız Kutbuttın Abdülkerim'den aldığını ifade etmiştir. Zebidi, İmam Mâtürîdî'nin bazı eserlerde, soyunun Ensari olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda bazı tarikat şeyhlerinin Mâtürîdî için zamanın mehdisiydi tarzında cümleler kullandıklarını ifade etmektedir. Hocalarını ve talebelerini sayarken, Mâtürîdî'nin hocası Ebu Nasr el-İyazi'nin hem Ensari olduğunu hem de Semerkantlı olduğunu ifade ederek, Mâtürîdî'nin Ensari olduğu fikrini desteklemektedir.

Mâtürîdî'nin İslam'ın savunucusu, Ehl-i Sünnet'in itikatlarını tespit ettiğini, Mutezile ve bid'at ehlini tartışmalarda bertaraf ettiğini, Mâtürîdî'den önce de imamlar olduğunu, görüşleri ve takipçileri olduğunu ama onların Mâtürîdî kadar meşhur olmadıklarını ifade etmiştir. Ayrıca Zebidi, İbn Beyazî'nin; "İmam Mâtürîdî bizim hocamızdır. Eşari'den değildir, çünkü Mâtürîdî, Ehli Sünnet mezhebini ilk ortaya çıkaran kişiydi. O Ebu Hanife ve Ashabını temsil etmiş, Eşari'den önce ortaya çıkıp, Ehl-i Sünnet'i savunmuşlardır." sözlerine yer vermiştir.¹⁷

1.8. Abdülhay el-Leknevi'nin (ö. 1304/1886) *el-Fevâidü'l-Behiyye* Adlı Eserinde İmam Mâtürîdî

Leknevi, ilgili eserde İmam Mâtürîdî'nin unvanından, eserlerinden, hocalarından ve öğrencilerinden daha önceki eserlerde geçtiği şekliyle bahsetmiştir. Mâtürîdî'nin eserlerinin, batıl inaçlara karşı yazıldığından bahseden Leknevi, İmam Mâtürîdî'nin isminin harekelerini gramer açısından değerlendirerek, onun Semerkant'ta vefat ettiğini söyledi. Ayrıca Leknevi, sözlerinin sonunda bu bilgilerin kaynağı olarak Sem'ani'yi işaret etmiştir.¹⁸

¹⁷ Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseyni Zebidi, *Kitabu ithafi's-sa'ade*, thk. Ahmed b. Suud es-Siyabi, (Mısır, 1311) 2/5.

¹⁸ Leknevi, *Fevaidu'l behiyye*, 195.

2. Osmanlı Dönemi Tabakat Eserlerinden Aldığımız Bilgiler Neticesinde Karşımıza Çıkan İmam Mâtürîdî Biyografisi

İmam Mâtürîdî'nin ismi, tam olarak, Muhammed b. Muhammed b. Mahmut Ebu Mansur el-Mâtürîdî'dir.¹⁹ Doğduğu tarih kaynaklarda net olarak yazmamaktadır. Bazı Alimler, Mâtürîdî'nin Ensari olduğunu ifade etseler de²⁰ Onun eserlerinde kullandığı dil yapısı, yetiştiği bölge göz önüne alındığında Onun nesebinin Türk olduğu bilinmektedir. Mâtürîdî, kaynaklarda, İmam'ül Hüda, İmam'ül Mütekellimin, Alemü'l Hüda, Reisü's-Sünne, Musahhihu Akaid'il-Müslimin gibi ünvanlarla anılmaktadır.²¹ İmam Mâtürîdî'ye nispet edilen eserler arasında, *Kitab'ül Tevhid*, *Makalat*, Ka'bi'nin eserine reddiye olarak yazdığı, *Reddi Ulu'l Edille*, *Tevilat'ül Kuran*, *Beyani vehmi Mu'tezile*²², Usul'u Fıkıhta, furuğ ve Usul'u fıkıh'ta Cedel kitapları zikredilmektedir.²³ İmam Mâtürîdî'ye ait olduğu bilinen *Tevila'ül Kuran* eseri alimler tarafından çok övülmüş, tefsirde eşi ve benzeri olmadığı ifade edilmiştir.²⁴

İmam Mâtürîdî'nin hoca silsilesi Ebu Hanife'ye dayanmaktadır. Bu zincir eserlerde, Ebu Nasr el-İyazi, Ebi Bekr Ahmet el-Cüzcani, Ebu Süleyman el-Cüzcani, Muhammed, Ebu Hanife şeklinde yer almaktadır.²⁵ İmam Mâtürîdî'den ders alan öğrencileri tabakat eserlerinde, Ebu'l Kasım es-Semerandi, Ebu'l Kasım İshak b. Muhammed, Şeyh İmam Ali b. Said Rüstüğfeni, Ebu Muhammed Abdulkirim b. Musa el-Pezdevi olarak geçmektedir. Ayrıca bazı kaynaklar, Musa el-Pezdevi'nin, Fahrü'l-İslam el-Pezdevi ve Sadrü'l İslam el-Pezdevi'nin dedeleri olduğundan da bahsetmiştir.²⁶

¹⁹ Kureşî, *el-Cevahiru'l-mudiyye*, 360.

²⁰ Zebidi, *Kitabu ithafi's-sa'ade*, 5.

²¹ Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l ahyâr*, 37. Leknevi, *Fevaidu'l behiyye*, 195

²² Kureşî, *el-Cevahiru'l-mudiyye*, 360, Edirnevi], *Tabağâtü'l-müfessirîn*, 69. Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l ahyâr*, 37.

²³ Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 250.

²⁴ Zebidi, *Kitabu ithafi's-sa'ade*, 5.

²⁵ Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l ahyâr*, 37. Edirnevî, *Tabağâtü'l-müfessirîn*, 69.

²⁶ Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l ahyâr*, 37.

Biyografik eserlerde âlimler, İmam Mâtürîdî'den övgü ile bahsetmekte, onun şeyh, imam, batıla karşı koruyucu, mütekellim, bid'at ve fitnelerin delillerini yok eden, gerçek bir Müslüman ve Müslümanların doğru yola ulaşmadaki rehberi olduğunu ifade etmektedirler. Aynı zamanda ilgili alimlerin verdiği bilgilerden anlaşıldığı üzere, İmam Mâtürîdî, ilim öğrenmeye çok önem veren, İlim öğrenmenin talibi olduğu zaman Farz'ı Kifaye, talibi olmadığı zaman ise zekat gibi zorunlu olduğunu belirten bir alim portresi çizmektedir.²⁷

Ömrünü, İlme ve ehli sünnet'i muhafaza etme gayesiyle, mutezile, rafıza ve bidat görüşlerle mücadeleye adanmış İmam Mâtürîdî h. 333 yılında Eşari'den çok az zaman sonra Semerkant'ta vefat etmiştir.²⁸

Sonuç

Osmanlı döneminde kaleme alınan, Hanefî mezhebi tabakat eserleri içerisinde İmam Mâtürîdî hakkında önemli bilgilerin bulunduğunu tespit ettiğimiz eserlerde geçen bilgilerden anladığımız kadarıyla, Mâtürîdî, günümüzde bazı kesimlerin ifade ettiği gibi Hanefî-Mâtürîdî çevrede tamamen yok sayılmış değildir. Mâtürîdî'nin hayatı ile ilgili sahip olduğumuz bilgilerin sınırlı olması, ona ait olduğunu düşündüğümüz kayıp eserlerinin hala bulunamaması yahut onun hakkında bilgi veren biyografik eserlerin bir kısımlarının günümüze ulaşamaması sebebiyledir.

Beşegari ile birlikte bilgi sahibi olmaya başladığımız Mâtürîdî'ye, Memlûklüler dönemi ve Osmanlı dönemi pek çok makalat türü eserde yer verilmiş, ondan övgü ile bahsedilmiştir. Döneminde çok saygı duyulan büyük bir alim, ilim önderi olduğu, bize ulaşan biyografi türü eserlerden de anlaşılmakta, çalışmamızda yer verdiğimiz eserler bunu doğrular nitelikte bilgiler vermektedir. Ancak bu durum yine de İmam Mâtürîdî'nin, Müslümanların düşünce dünyalarının şekillenmesi üzerindeki büyük etkisiyle kıyaslandığında, yakın döneme kadar yapılan çalışmaları ayrı tuttuğumuz zaman, maalesef biraz yetersiz kalmaktadır.

²⁷ Kefevî, *Ketaibü a'lami'l-ahyar*, 38.

²⁸ Kureşî, *el-Cevahiru'l-mudiyye*, 360.

Bunun altında yatan sebepler, çalışmamızın amacının dışında kaldığı için burada değinilmemiştir.

Çalışmamızda, İmam Mâtürîdî hakkında bilgiler bulduğumuz tabakat eserleri, kendileri için açılan özel başlıklar altında değerlendirilmiş, tekrara düşülmek istenmemesi sebebiyle aynı bilgilerin yer verildiği noktalara her eserde ayrı ayrı değinilmemiştir. Böylece yer verdiğimiz her çalışmadan farklı bir bilgi elde edinilmeye çalışılmış ve nihayetinde ortaya özgün bir İmam Mâtürîdî biyografisi çıkartılmıştır.

Kaynakça

Beşâğârî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ. *Şerhu Cümelî usulî'd-din*. 2. Cilt. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1648.

Ebu'l-Muîn, en-Nesefî. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Claude Selame. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1992.

Durmuş, İsmail. "Tabakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/288-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-mufessirîn*. thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.

İbn Kutlubogâ. *Tâcu't- terâcim fî men sannefe mine'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

Kâtib Çelebi. *Kesfu'z-zunu'n 'an esâmi'l-kutub ve'l-fünu'n*. thk. Mehmet Şerafettin Yalıtıkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihya'it-türâsi'l-arabî, ts.

Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el- Cevahiru'l-mudıyye fî tabakati'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Nesr, 1993.

Kutlu, Sönmez, Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar: Hanefilik, Mâtürîdîlik, Yesevîlik. İstanbul: Ötüken yayınları, 2017.

Özel, Ahmet. "Kureşî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 20, 152-154. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Sakallı, Talat. "İbn. Kutlubogâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Zebidi, Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseyini, *Kitabu ithafî's-sa'ade..*, thk. Ahmed b. Suud es-Siyabi. 2. Cilt. Mısır, 1311.

OSMANLI MEDRESELERİNDE OKUNAN BİR HADİS ŞERHİ: İBN MELEK'İN *MEBÂRİK*'İNDE HANEFİLİK VURGUSU

Zübeyde ÖZBEN DOKAK¹

Giriş

Hadis ilmi medreseler, darü'l-hadisler ve hadis alanına emek vermiş ulemâ sayesinde Osmanlı kültürünü teşkil eden önemli unsurlardan biri olmuştur. Bu minvalde özellikle hadis şerhleri ön plana çıkmaktadır. Zira Osmanlı düşüncesinde hadis ilmine dair algının büyük bir kısmını hadisleri anlama ameliyesi yani şerhler oluşturmaktadır.² Hadis şerhlerini o şerhin yazıldığı ortam ve şârihin şahsî özelliklerinden soyutlayarak değerlendirmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Nitekim bir şerhin niteliğini şârihin yaşadığı dönem, şartlar, ihtiyaçlar etkilediği gibi şârihin ve hitap ettiği toplumun mezhebinin de şerhe belli bir ölçüde etki ettiği yadsınamaz bir gerçektir. Husûsen Hanefî mezhebi mensupları açısından bakıldığında bu durum daha da önem arz etmektedir. Zira Hanefîler hadislerle amel konusunda sahip oldukları farklı birtakım yaklaşımlardan ötürü eleştirilere ve itirazlara maruz kalmışlardır.

Bu minvalde Hanefî geleneğe bağlı olan Osmanlı uleması içerisinde mezhep mensubiyetinin hadis şerhine etkisinin gözlenebileceği önemli örneklerden biri İbn Melek'tir. Zira İbn Melek Aydınogulları Beyliği döneminde yaşamış olsa da Osmanlı Devleti'nin ilmî hayatında mühim etkilere sahip olmuştur. Hanefî bir topluluğa hitap eden böyle etkin bir ismin Hanefîlerin amel etmediği ve farklı şekillerde yorumladığı rivayet-

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zozben@sakarya.edu.tr

² Gülsüm Korkmazer, *Osmanlı Dönemi Hadis Şerhçiliği -16. Yüzyıl-* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 4.

ler konusunda nasıl bir tutum sergileyerek rivayetleri okuyucuya sunduğu ve mezhep mensubiyetinin bu hadisleri değerlendirmesine nasıl tesir ettiği merak uyandırmaktadır. İşte bu çalışmada aynı zamanda iyi bir Hanefî usulcüsü ve fakîhi olan İbn Melek'in *Meşârik* şerhi *Mebârik*'te yer alan Hanefîlikle ilgili vurguları ve mezhebinin savunma ile ilgili tutumları tespit edilmeye çalışılacaktır. Ancak onun şerhinin Hanefî Osmanlı toplumundaki yerine işaret etmek üzere öncelikle hayatı ve eseri hakkında kısaca bilgi verilecektir. Ardından üç başlık altında İbn Melek'in mezhep mensubiyetini ön plana çıkaran hususlar ele alınacaktır. Bu minvalde metin içerisinde Hanefî usul prensiplerine işaret etme durumu, şerh edilen rivayetlere Hanefî mezhebinin ilkeleri ve bakış açısıyla yaklaşma hassasiyeti ve mezhep mensubiyetini gösteren üslup ve ifadeleri kullanma şekline çeşitli örnekler çerçevesinde işaret edilecektir.

I. İbn Melek ve *Mebârikü'l-ezhâr*'ı

Asıl ismi İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emînüddîn'dir.³ İbn Ferişte olarak da tanınmaktadır.⁴ Bu lakapları kadı olan babası İzzeddin Ferişte'den dolayı aldığı düşünülmektedir.⁵ İbn Melek XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyılın başlarına tekabül eden dönemde, Aydınogulları Beyliği'nin hakimiyetinde olan İzmir/Tire'de yaşamıştır.⁶ Onun soyundan gelen hukukçu Seyyid Bey'in verdiği bilgiye göre İbn Melek'in ailesi aslen Türkistanlıdır ve Aydınogulları'nın daveti üzerine Tire'ye gelmişlerdir.⁷ Zira beylikler dönemi siyasi açıdan çalkantılı bir dönem olmasına rağmen Anadolu Beylikleri ilmî faaliyetlere önem vermiş ve ilim adam-

³ Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 1/617; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikin* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâfîn, 2002), 4/59.

⁴ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhbâri men zeheb.*, thk. Mahmud el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 9/512; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkis, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*. (Mısır, 1928), 1/253; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/59.

⁵ Mustafa Baktır, "İbn Melek" (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/175.

⁶ İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1/617.

⁷ Seyyid Bey, *Usûl-i fıkıh: Medhal*. (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 55.

larını himaye etmişlerdir.⁸ İbn Melek'in ailesinin Tire'ye davet edilmesi de bunun örneklerinden biridir. Aydınogulları Beyliği'nin Yıldırım Beyazıt döneminde Osmanlı'ya katılmasıyla (1389/1390) Osmanlı tebaası da olan İbn Melek'i Taşköprizâde Bayezid dönemi Osmanlı alimleri içerisinde saymaktadır.⁹ Doğum tarihi ile ilgili bilgi olmamakla birlikte vefat tarihi de tartışmalıdır. Vefat tarihi olarak 793¹⁰, 797¹¹, 801¹², 821 ve 824 tarihleri zikredilmektedir.¹³

İbn Melek'in hocaları hakkında kaynaklarda malumat yoktur. Ancak Manisa Saruhan Medresesi'nde eğitim aldığı bilgisi bulunmaktadır.¹⁴ Ayrıca Ankara Savaşı'ndan sonra Timur'un Tire'ye gelişi (1402) esnasında onun yanında bulunan Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ile görüşüp takdirini kazandığı söylenmektedir.¹⁵ Talebeleri hakkında da pek bilgi bulunmamakla birlikte tanınmış Hanefî fıkıhçısı Kâfiyeci (ö. 879/1474) onun öğrencileri arasında zikredilmektedir.¹⁶ İbn Melek Tire'de Aydınoglu Mehmed Bey'in yaptırdığı medresede müderrislik yapmış ve bu medrese İbn Melek Medresesi olarak anılmıştır.¹⁷ Tire'nin

⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1969), 210-211.

⁹ Ebü'l-Hayr İsmâüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye fî ulemai'd-devleti'l-Osmâniyye*. (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 30.

¹⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965), 229.

¹¹ Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 349.

¹² İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/617.

¹³ Vefat tarihi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Muhammed Enes Ercan, *İbn-i Melek ve Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr Adlı Eseri* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 28-29.

¹⁴ Baktır, "İbn Melek", 20/175.

¹⁵ Baktır, "İbn Melek", 20/175; Fatih Sarıkaya, "İbn Melek ve Ailesi", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (31 Mart 2017), 645.

¹⁶ Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 198.

¹⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye*, 30; Serkis, *Mu'cemü'l-matbûât*, 1/253; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/349; Mehmet Şener, "İbn Melek Medresesi ve Burada Yetişen Âlimler", *Türk Kültüründe Tire II: Sempozyum Bildirileri*, (2008), 180.

Osmanlı hakimiyetine geçmesinden sonra da İbn Melek yine burada ders vermeye devam etmiş ve vefatına kadar bu görevi sürdürmüştür.¹⁸

İlim ve fazilet ehli bir kimse olarak bilinen İbn Melek, İslâmî ilimlerin pek çok alanında ön plana çıkmış, geniş hafızasıyla meşhur olmuş, en zorlu ilim dallarındaki başarısıyla avâm ve havâssın takdirini kazanmıştır.¹⁹ İyi bir Hanefî fakîhi olan İbn Melek Hanefî mezhebinin hem fûrûu hem de usulü alanında eser vermiştir. Usul alanında Nesefî'nin *Menârü'l-envâr*'ını, fûrû alanında İbnü's-Sââtî'nin *Mecmau'l-bahreyn*'ini ve Burhânüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye*'sini şerh etmiştir. *Şerhu Tuhfeti'l-mülûk* ve *Bedrü'l-vâizîn ve zuhrü'l-âbidîn* de ona ait olan diğer eserlerdir.²⁰ Manzum bir Arapça-Türkçe sözlük yazabilecek kadar Arap diline hâkim olan İbn Melek, en eski Arapça-Türkçe sözlüklerden biri olan *Ferîşteoğlu Lugatı*'nı kaleme almıştır.²¹ İbn Melek'in eserlerinden *Menârü'l-envâr*, *Mecmau'l-bahreyn* ve *Meşârikü'l-envâr* Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.²²

İbn Melek'in en önemli eserlerinden biri olan *Mebârik*, Hintli Hanefî âlim Radiyyüddîn es-Sâğânî'nin (ö. 650/1252) *Meşârikü'l-envârî'n-Nebeviyye* adlı eserinin şerhidir. Devrinin önemli hadis âlimlerinden biri olmasının yanı sıra Arap dili alanında da bir otorite olarak kabul edilen Sâğânî²³ *Meşârik*'te *Sahihayn* hadislerini gramer terimlerine göre on iki bâb halinde düzenlemiştir.²⁴ Nahiv eksenli olarak tertip edilen, dolayısıyla hadislerin nahivde şâhid olarak kullanılmasına imkan sağlayan bu

¹⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*., 229.

¹⁹ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye*, 30; Serkis, *Mu'cemü'l-matbûât*, 1/253.

²⁰ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye*, 30; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/59; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/617.

²¹ Cemal Muhtar, "Dilci İbn Melek", *Türk Kültüründe Tire*, (1994), 49-52.

²² Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 167.

²³ Mehmet Görmez, "Sâğânî, Radiyyüddîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/488.

²⁴ Meşârik'in genel özellikleri hakkında detaylı bilgi için bk. Suat Koca, "İbn Melek'in Mebârikü'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIII/1 (2012), 2-11.

eser, medrese eğitimi için oldukça kullanışlı bir yapı arz etmektedir.²⁵ Bu sebeple *Meşârik*'in Osmanlı medrese müfredatında da önemli bir yeri olmuş, hatta medrese vakfiyelerinde okutulması şart koşulmuştur.²⁶ Medrese eğitimindeki bu konumu *Meşârik* üzerine Osmanlı uleması tarafından pek çok şerh ve hâşiye yazılmasını da sağlamıştır.²⁷

Mebârik'e yazdığı mukaddimeden anlaşıldığı üzere İbn Melek de *Meşârik*'i tedrisatta kullanmak üzere kaleme almış ve şerhinde bunu sağlayacak şekilde ifrat ve tefritten uzak, dengeli bir yöntemi tercih etmiştir.²⁸ *Mebârik* bu özellikleri ile diğer *Meşârik* şerhlerinin önüne geçmiş ve *Meşârik*'in Osmanlı dönemindeki en muteber şerhlerinin başında gelmiştir.²⁹ Medreselerde de *Meşârik* genellikle *Mebârik* ile birlikte okutulmuştur. Bu sebeple *Meşârik* tedrisatının en önemli kaynağı olan *Mebârik*, Osmanlı hadis kültürü ve birikiminin temel kaynakları arasında sayılmaktadır.³⁰ Diğer taraftan hem *Meşârik*'in hem de *Mebârik*'in müelliflerinin Hanefî olması sebebiyle Hanefî geleneğe bağlı olan Osmanlı'da bu eserlerin bilinçli olarak tedrisatta tercih edildiğini söylemek mümkündür. Sade ve öz bir yöntemi benimseyen İbn Melek genel itibariyle hadislerin şerhi

²⁵ İbrahim Hatiboğlu, “Meşârikü'l-envârî'n-Nebeviyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/361; Mustafa Celil Altuntaş, “Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşârikü'l-Envâr”, ed. Ömer Mahir Alper - Mustakim Arıcı (Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar, İstanbul: Klasik, 2015), 150.

²⁶ Altuntaş, “Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşârikü'l-Envâr”, 152.

²⁷ Meşârik üzerine yapılan çalışmalar için bk. Altuntaş, “Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşârikü'l-Envâr”, 158-170; Ercan, *İbn-i Melek ve Mebârikü'l-Ezhâr Şerhu Meşârikü'l-Envâr Adlı Eseri*, 15-20; Korkmazer, *Osmanlı Dönemi Hadis Şerhçiliği -16. Yüzyıl-*, 227-229.

²⁸ İzzeddin Abdülatif b. Abdülazîz İbn Melek, *Mebârikü'l-ezhâr fî şerhi Meşârikü'l-envâr.*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1995), 1/15.

²⁹ Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 337; Zişan Türcan, “Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XI/21 (2013), 150.

³⁰ Ekrem Yücel, *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), VIII, 316 y./282.

esnasında hadisin sahâbî râvisi hakkında bilgi verir, kelime izahları yapar, hadisin kaynağına değinir, ayet ve hadislerle istiṣhatta bulunur, kendinden önceki şârihlere müracaat eder, hadislerde görülen ihtilafları gidermeye çalışır, fikhî ve kelâmî değerlendirmelere yer verir.³¹

II. *Mebârikü'l-ezhâr*'da Hanefilik Vurgusu

Mezhep mensubiyeti hadis şerhine etki eden önemli unsurlardan biridir. Zira şârih, bir hadisin delâletini ortaya koymaya çalışırken savunduğu görüşler, tercihleri ve tenkitleri muhakkak ki mensup olduğu mezheple bağlantılı olacaktır.³² Müellifi de Hanefî olan *Mebârik*'in muhatap kitlesi daha ziyade Hanefî mezhebini benimsemiş olan Anadolu halkıdır. Dolayısıyla İbn Melek'in *Meşârik*'i ve şerhini okuttuğu medrese talebeleri büyük oranda Hanefî olmalıdır. Böyle bir şerhin Hanefî bakış açısını yansıtması ve Hanefî olan talebelerin zihnindeki sorulara cevap araması beklenmektedir. Zira amel edilen mezhep görüşler ile okunan rivayetler arasındaki tenâkuzun okuyucu ve talebenin nezdinde çözüme kavuşturulması elzemdir.

Hanefî mezhebi özellikle hadis alanındaki görüşleriyle ehl-i hadisten birtakım farklılıklar barındırmaktadır. Nitekim Hanefîler hadisleri değerlendirme konusunda manevî inkıta, umûm-u belvâ, fakîh râvi anlayışı, haber-i vâhidin Kuran'a ziyadesinin kabul edilmemesi gibi bazı ilkelere benimsemişler, hadislerin zahirine değil maksadına önem vermişlerdir.³³ Bu tutumları sebebiyle de bazı diğer mezhep mensupları tarafından sünnetten uzaklaşmakla itham edilmişlerdir. İbn Melek'in şerh ettiği *Meşârik*'in aslını teşkil eden *Sahihayn*'da da Hanefîlerin amel etmediği ve farklı şekillerde yorumladığı bazı rivayetler bulunmaktadır. İyi

³¹ İbn Melek'in şerh yöntemi hakkında detaylı bilgi için bk. Koca, "İbn Melek'in *Mebârikü'l-Ezhâr* Şerhu *Meşâriki'l-Envâr*'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", 16-24; Ercan, *İbn-i Melek ve Mebârikü'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr* Adlı Eseri, 69-101.

³² Bu konu hakkında bk. Hüseyin Kahraman, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü", *Usûl: İslam Araştırmaları* 7 (2007), 7-34.

³³ Detaylı bilgi için bk. İshak Emin Aktepe, "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.

bir Hanefî usulcüsü ve fakîhi olan İbn Melek'in bu türden rivayetler konusunda nasıl bir tutum sergilediği ve mezhep mensubiyetinin bu hadisleri değerlendirmesine nasıl etki ettiği merak uyandırmaktadır. Aşağıda bu husus bazı başlıklar altında ve tespit edilen örnekler çerçevesinde ele alınacaktır.

1. Hanefî Usûl Prensiplerine İşaret Etme

İbn Melek'in şerh esnasında çok sık olmasa da Hanefî fıkıh usulünde yer alan bazı prensiplere işaret ettiği görülmektedir. Mesela İbn Melek'in *Meşârik*'in mukaddimesini şerh ederken yaptığı sahih hadis tarifi mezhebî unsurlar barındırması açısından dikkat çekicidir. Zira İbn Melek sahih hadisi şöyle tarif etmektedir: "Sahih hadis, lafzı rekâketten sâlim olan, manası da ayete, mütevâtir habere ve icmâya muhalif olmayan, râvisi ise âdil olup sakîm olmayan hadistir".³⁴ Bu tarif hadis usulü eserlerinin genelinde yer alan sahih hadis tariflerinden farklılık arz etmektedir. Nitekim İbn Melek'in tarifinde zikredilen ayete, mütevâtir habere ve icmâya muhalif olmama şartları Hanefî mezhebinin manevî inkıta prensibini yansıtmaktadır.³⁵ İbn Melek'in zikrettiği bu prensibin bir uygulaması onun musarrât hadisini şerhinde görülmektedir. Bu hadise göre memesinde süt biriktirilmiş bir koyunu satın alan kimse sağdıktan sonra dilerse onu mülkiyetinde tutar, istemezse de (sağdığı süte karşılık) bir sâ' hurma vererek hayvanı iade eder.³⁶ Bu hadisin şerhinde İbn Melek, Ebû Hanîfe'ye göre bu hadisin metrûkü'l-amel olduğunu söylemiş, bunun sebebi olarak da asla muhalefet ilkesini dile getirmiştir. Çünkü Hanefîlere göre bu hadis "Kim size bir saldırıda bulunursa uğradığınız saldırımın dengiyle karşılık verin"³⁷ ayetine muhaliftir. Zira bu ayetten

³⁴ İbn Melek, *Mebârik*, 1/26.

³⁵ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ ed-Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usuli'l-fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 196; Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb, ts.), 173; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsi.*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/364.

³⁶ Buhârî, "Buyû", 64; Müslim, "Buyû", 23, 24, 25, 26.

³⁷ el-Bakara 2/194

çıkarılan genel ilkeye göre bir şeyin tazminin varsa misli ile yoksa kıymeti ile ödenmesi gerekir. Rivayette zikredildiği üzere süt karşılığında verilecek olan hurma ise sütün misli değildir. Bununla birlikte İbn Melek bu rivayetin hükmünün mensûh olabileceği ihtimaline de dikkat çekmiştir.³⁸

Yine başka bir yerde İbn Melek Hanefî bakış açısını yansıtan haber-i vâhidin Kuran'ın umûmunu tahsîs edemeyeceği prensibini zikretmiştir. Şöyle ki Hz. Âişe “Allah ailesinin ağlaması sebebiyle kâfirin azabını artırır”³⁹ rivayetini naklettikten sonra “Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez”⁴⁰ ayetinin müminler hakkında olduğunu söylemektedir. İbn Melek ise Hz. Âişe'nin bu ifadesinde bir karışıklık olduğunu söyleyerek haber-i vâhidin Kur'an'ın umûmunu tahsis edemeyeceğini dile getirmiştir.⁴¹ Çünkü ayetteki ifadeyi müminlere hasretmek ayetteki umûmî ifadeyi tahsise neden olmaktadır. Buna mukâbil İbn Melek “Hala kardeşinin kızı üzerine, kardeşinin kızı da teyzesinin üzerine nikahlanılmaz”⁴² hadisini şerh ederken ise meşhur hadisin Kur'an'ın umûmunu tahsîs edebileceği prensibini zikretmiştir. Ona göre bu hadis meşhur olması sebebiyle “Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı”⁴³ ayetini tahsis edebilmiştir.⁴⁴ Zira Hanefî mezhebinde ehl-i hadis aksine meşhur haber, haber-i vâhiden daha üst bir konuma sahiptir ve ayetleri tahsis edebilir.⁴⁵

³⁸ İbn Melek, *Mebârik*, 1, 65.

³⁹ Buhârî, “Cenâiz”, 31; Müslim “Cenâiz” 16, 18, 19.

⁴⁰ el-En'âm 6/164.

⁴¹ İbn Melek, *Mebârik*, 1/272.

⁴² Müslim, “Nikah”, 35.

⁴³ en-Nisâ, 4/24.

⁴⁴ İbn Melek, *Mebârik*, 1/519.

⁴⁵ Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Keşfü'l-esrar şerhi'l-musannif ale'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/13.

İbn Melek benzer bir açıklamayı *“Fâtiha’yı okumayanın namazı yoktur”*⁴⁶ hadisini şerh ederken de yapmıştır. İmam Şâfiî bu hadisle ihticâc ederek Fâtiha’nın okunmasının farz olduğu hükmünü vermiştir. Ebû Hanîfe’ye göre ise *“Kuran’dan kolayınıza geleni okuyun”*⁴⁷ ayeti kıraatin farziyyetinin delilidir. Ancak mezkûr hadis haber-i vahiddir ve haber-i vâhidin naklindeki şüphe sebebiyle haber-i vahid ile farz hükmü sabit olmaz ancak vaciplik sabit olur. İbn Melek burada ayetteki ifadenin mutlak oluşu sebebiyle dile getirilebilecek muhtemel bir itirazı cevaplamış, mutlakın takyidinin nesh olduğunu söyleyerek haber-i vahidin Kuran’ı nesh edemeyeceği prensibini dile getirmiştir.⁴⁸ Bu çerçevede Hanefî fıkıh usulü eserlerine bakıldığında da mutlakın takyidinin nassa ziyâde yani nesih kapsamında değerlendirildiği,⁴⁹ Kur’ân metninin yakînen sabit olması, haber-i vâhidin ise Hz. Peygamber’e aidiyetinde şüphe bulunmasından dolayı haber-i vahidin Kur’ân’ın âmmını tahsîs edemeyeceği, zâhirini mecâza hamledemeyeceği, Kitâb’a ziyâdede bulunamayacağı ve onu nesh edemeyeceği görüşünün zikredildiği görülmektedir.⁵⁰

2. Rivayetlere Hanefî Bakış Açısıyla Yaklaşma

Bir hadis şârihinin muhaliflerinin delil olarak kullandığı rivayetlerin delaletine dair itirazları ve kendi mezhebinin görüşüne muhalif olan rivayetleri tevîl ederek farklı şekilde yorumlaması onun mezhep mensubiyetinin etkisi ile hareket ettiğini gösteren unsurlardan biridir.⁵¹ Bu durum akla meşhur Hanefî fakîhi Kerhî’nin şu sözünü getirmektedir. *“Ashâbımızın görüşüne muhalif olarak gelen her haber neshe hamledilir veya benzer bir haberle ona muâraza edildiği için başka delile gidilir veya ashâbımızın kullandığı tercih yönleri dikkate alınarak tercih yapılır ya da uzlaştırma (tevfik) yoluna gidilir. Delilin varlığına göre bu uygulama gerçekleştirilir. Nes-*

⁴⁶ Buhârî, “Ezân”, 95; Müslim “Salât”, 34, 35.

⁴⁷ el-Müzzemmil, 73/20.

⁴⁸ İbn Melek, *Mebârik*, 1/524.

⁴⁹ Pezdevî, *Kenz*, 227; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/84.

⁵⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 197; Pezdevî, *Kenz*, 175; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/364; Nesefî, *Keşfü’l-esrar şerhi’l-musannif ale’l-Menâr*, 2/49.

⁵¹ Kahraman, “Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü”, 27.

hin varlığına dair bir delil varsa neshe hamledilir; neshin haricinde bir delil varsa da ona gidilir."⁵² Bu minvalde İbn Melek'in de hadisleri şerh ederken Hanefî mezhebinin ve imamlarının görüşlerine yönelik yorumlar ve açıklamalar yapmaya gayret ettiği görülmektedir. Ancak İbn Melek bunu yaparken ilgili hadislerin sahih olmadığına dair bir değerlendirme yapmamakta, metrûkü'l-amel olduğunu söylemektedir. Şerh ettiği hadisler Buhârî ve Müslim hadisleri olduğu için bu hususta hassasiyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu minvalde İbn Melek, hadisin sıhhatiyle ilgili değerlendirme yapmak yerine ya hadisin zâhîrinin terk edilip amel edilmediğini söylemiş ya başka manaya hamledip tevil yapmış ya nesh durumuna işaret etmiş ya da onun yerine Hanefîlerin başka bir rivayet ile amel ettiklerini dile getirmiştir. Dolayısıyla İbn Melek'in rivayetlerin sıhhati ile değil amel edilirliliği ile ilgilendiği söylenebilir.

Hadis Yorumunda Zâhiri Değil Maksadı Esas Alma

Ehl-i hadis, hadislerin zâhirine uyma konusunda daha hassas davranırken Ebû Hanîfe ve Hanefîler ehl-i hadîse göre hadisleri daha az zâhirî yorumla tabi tutmuşlardır. Zira onlar bazı hadislerin zâhirî anlamlarını kabul etmeyerek bazen amel edilemeyeceğini söylemiş bazen ise yorumlama yoluna gitmişlerdir.⁵³ Bunu yaparken de rivayetleri maksada uygun yorumlamayı tercih etmiş ve hükmün illetini tespiti çalışmışlardır. İbn Melek'in de hadisleri şerh ederken bu esası dikkate aldığı görülmektedir.

Örneğin İbn Melek "*Kim İslâm'dan başka bir din adına bilerek yalan yere yemin ederse, o kişi dediği gibidir*"⁵⁴ hadisini yorumlarken Şâfiîlerin bu hadisin zâhiriyle amel ederek bu şekilde yemin edenin küfre düşeceği görüşünde olduklarını, Hanefîlerin ise bu hadisin zâhiriyle amel etmeyip hadisteki ifadeyi tehdide hamlettiklerini dile getirmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla

⁵² Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî, *Risâletü'l-İmâm Kerhî fi'l-usûl (Te'sîsü'n-nazar içerisinde)*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.), 169-170.

⁵³ Aktepe, "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", 128.

⁵⁴ Buhârî, "Edeb", 73; Müslim, "İman", 176.

⁵⁵ İbn Melek, *Mebârik*, 1/97.

Hanefîler burada metnin zâhirini değil maksadını esas almışlardır. Çünkü Hz. Peygamber'in bu ifadeyi kullanmadaki maksadı böyle bir yemin yapılmasına şiddetli bir şekilde mâni olmaktır.

Bu konudaki bir diğer örnek de *“Celebi (pazara dışarıdan getirilen malı) karşılamayın. Kim karşılar ve ondan satın alırsa, sahibi pazara geldiğinde muhayyerdir”*⁵⁶ hadisinin yorumunda görülmektedir. İmam Şâfiî hadisin zâhirine dayanarak şehre getirilen malın karşılanmasının haram olduğu ve eğer satıcı şehre geldiğinde fiyatlar konusunda aldatıldığını anlarsa mutlak manada muhayyer olduğu dolayısıyla isterse satıştan vazgeçebileceği görüşündedir. Bu görüşü zikreden İbn Melek bu hadisin zâhirinin metruk olduğunu dile getirmiştir. Zira Hanefîlere göre bu işlem haram değildir. Ancak belde halkına zarar gelmesi veya tüccarların fiyatlar konusunda aldatılması durumunda mekruhtur. Ayrıca Şâfiîlerin aksine Hanefîlere göre satıcının muhayyerlik hakkı da yoktur. Çünkü satıcıya gelen zarar müşterinin haberine güvenmesi dolayısıyla kendi ihmalin-den kaynaklanmıştır. Konu ile ilgili bu hüküm farklılıkları İbn Melek'in de işaret ettiği üzere büyük oranda hadisin zâhirine dayanmadaki farklılıktan neşet etmiştir.⁵⁷

İbn Melek *“Kimse üç taştan daha aızıyla temizlenmesin”*⁵⁸ hadisinin şerhi esnasında da İmam Şâfiî'nin bu hadisin zâhiri ile amel ettiğini dolayısıyla üç taştan önce temizlik hasıl olsa da üç taşın kullanılması gerektiği görüşünde olduğunu dile getirmiştir. Ancak İbn Melek'e göre bu hadisin zahiri terkedilir. Zira Ebû Hanîfe de *“Taşla taharetlenen tek sayıya riâyet etsin. Böyle yapan iyi yapmakla beraber yapmayana da günah yoktur”*⁵⁹ hadisine dayanarak üç sayısının zorunlu olmadığı kanaatindedir.⁶⁰ Dolayısıyla Hanefîler burada da bu emrin asıl maksadı olan temizlenmiş olma durumunu esas almışlardır.

⁵⁶ Müslim, “Buyû”, 17.

⁵⁷ İbn Melek, *Mebârik*, 1, 513-514.

⁵⁸ Müslim, “Tahâre”, 57.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 18.

⁶⁰ İbn Melek, *Mebârik*, 1/560.

Mezhep Görüşüne Uygun Te'viller Yapma

İbn Melek'in Hanefîlerin amel etmediği hadisleri şerh ederken zaman zaman mezhep görüşünü destekleyecek şekilde hadisleri başka manalara hamledip tevillere başvurduğu görülmektedir. Örneğin İbn Melek "Sîzden her kim nebîz içecekse, onu tek başına kuru üzüm olarak yahut tek başına kuru hurma veya tek başına ham hurma olarak içsin"⁶¹ hadisini şerh ederken Hanefî imamların hadiste ifade edildiği şekilde karışık nebizi içmede herhangi bir beis görmediklerini söylemiştir. Çünkü tek başına helal olan bir içeceğin karıştırıldığı zaman da helal olması gerekir. İbn Melek'e göre bu hadisteki yasaklama içeceğin serleştigi yani sarhoş edicilik vasfı kazandığı duruma hamledilir.⁶²

Bu minvaldeki başka bir misal de Muâz b. Cebel'in Hz. Hz. Peygamberle yatsı namazını kılıp sonra kabilesine gidip onlara imamlık yaparak namaz kıldırması rivayetinin⁶³ şerhinde görülmektedir. İmam Şâfiî bu rivayete dayanarak farz kılan bir kimsenin nafile kılan imama uyabileceği görüşündedir. Ancak Ebu Hanîfe'ye göre bu caiz değildir. Bu durumda hadisteki anlatı Muâz'n Hz. Peygamber ile kıldığı namazın nafile olduğu, imamlık yaparken kıldığı namazın ise farz olduğu duruma hamledilmektedir.⁶⁴

Yine iddette bulunan ve gözündeki rahatsızlıktan dolayı sürme kullanma izni isteyen kadına Hz. Peygamber'in izin vermediğine dair rivayet⁶⁵ de İbn Melek'in mezhep görüşüne göre farklı manaya hamlederek yorumladığı hadislerdendir. Zira İbn Melek bu hadisin özür sebebiyle iddet sürecinde sürme kullanılmasına cevaz veren Ebû Hanîfe'nin aleyhine bir delil olduğunu söyledikten sonra Hz. Peygamber'in bahsi geçen kadına izin vermeyişini kadındaki özrün tedaviye ruhsat verecek boyuta ulaşmayan bir rahatsızlık olması durumuna hamletmiştir.⁶⁶

⁶¹ Müslim, "Eşribe", 22.

⁶² İbn Melek, *Mebârik*, 1/118.

⁶³ Buhârî, "Ezân", 63, "Edeb", 74; Müslim, "Salat", 178, 179.

⁶⁴ İbn Melek, *Mebârik*, 2/201.

⁶⁵ Buhârî, "Talak", 46, 47; Müslim, "Talak", 58, 60, 61.

⁶⁶ İbn Melek, *Mebârik*, 1/449.

Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerde Nesih Devreye Sokma

Nesih, hadisler arasındaki ihtilafı giderme yöntemlerinden biridir. Ancak ihtilaf çözülürken bu yönetime hangi sırada başvurulacağı ulema arasında farklılık arz etmektedir. Hadisçiler ihtilafı çözmede neshe, cem' ve telif metodundan sonra ikinci sırada yer verirken Hanefiler neshe ilk sırada yer verirler.⁶⁷ İhtilaf durumunda neshe başvurulduğu takdirde rivayetlerden biri amel dışı bırakılmaktadır. Bu sebeple Hanefîlerin neshe çözüm aşamasında ilk sırada yer vermesi bazı Hanefîler tarafından da doğru bulunmamış ve bu anlayış yorumlanmıştır.⁶⁸ İbn Melek'in de eserinde ihtilaflı rivayetlerde cem' ihtimali varsa nesih yapılmaz ilkesini dile getirdiği görülmektedir.⁶⁹ Bu açıdan onun bu meselede ilkesel olarak Hanefîlerin genel yaklaşımından ayrıldığı söylenebilir. Ancak yine de hadisleri şerh ederken Hanefî mezhebi görüşüne aykırı olan rivayetlerde çok fazla olmasa da nesih durumunu dile getirdiği görülmektedir. Bununla birlikte onun şerh esnasında tevil yöntemini neshe nazaran daha çok kullanması dikkati çekmektedir.

İbn Melek'in nesih ihtimalini dile getirdiği rivayetlerden biri Hanefîlerin amel etmediği “Sizden birinizin kabından köpek içerse onun yedi defa yıkasın”⁷⁰ hadisidir. İbn Melek bu emrin İslam'ın ilk dönemleri ile alakalı görüldüğünü, Arapların köpeklerle birlikte yemek yiyecek kadar onlarla içli dışlı oldukları için emrin bunu engelleme amacına matuf olduğunu dile getirmiştir. Zira Hanefîler de bu konuda kabı üç defa yıkamayla yeterli gören rivayeti⁷¹ esas almışlardır.⁷² Dolayısıyla onlara göre bu rivayet yedi defa yıkamayla emreden rivayeti neshetmiş olmaktadır.

⁶⁷ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 180.

⁶⁸ Halil İbrahim Turhan, “Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâriz Haber Nazariyesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/3 (2017), 1830.

⁶⁹ İbn Melek, *Mebârik*, 2/10.

⁷⁰ Buhârî, “Vudû”, 33; Müslim, “Tahâre”, 89-93.

⁷¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî Neccâr - Muhammed Seyyid Câdü'l-hak (yy.: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/23.

Nesih ile izah edilen bir diğer rivayet Zülyedeyn⁷³ rivayetidir. İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamber'in dört rekatlı bir namazın ikinci rekatından sonra selam vermesi üzerine Zülyedeyn isimli sahâbînin onu uyardığı ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in namazı tamamladığına dair nakledilen rivayete dayanarak namazda unutarak konuşmanın namazı bozmayacağı görüşünü serdetmişlerdir. İbn Melek ise ilgili hadisin şerhinde bu görüşün zayıf olduğunu söylemektedir. Zira Hanefîlere göre unutarak da olsa namazda konuşan kişinin namazı bozulur. Hanefîlerin bu görüşü Zülyedeyn rivayetinde anlatılan durumun namazda konuşmanın yasaklanmasından önceki bir döneme ait olduğu ifade edilerek, dolayısıyla neshe başvurularak izah edilmektedir. Zira böyle bir yasaklama varken bir sahâbînin ve Hz. Peygamber'in konuştuktan sonra namaza devam etmeleri mümkün değildir.⁷⁴

Hanefî mezhebi görüşünün hilafına delalet eden “İmam kendisine uyulması için imam olmuştur. Onun hareketlerine aykırı davranmayın”⁷⁵ rivayetinde de İbn Melek nesih ile izaha başvurmuştur. Zira bu rivayet ayakta namaz kılanların oturarak kılan imama uymalarının caiz olmadığına delalet etmektedir. Bu rivayete dayanan bazı ulema oturarak namaz kıldıran bir imama uyan cemaatin de namazı oturarak kılması gerektiği görüşünü dile getirmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu neshedilmiş bir uygulamadır. Çünkü Hz. Peygamber vefatından önceki hastalığında oturarak namaz kıldırması, ona uyan sahâbîler ise namazlarını ayakta eda etmişlerdir. Hz. Peygamber de onlara oturmalarını emretmemiştir.⁷⁶

Hanefîlerin Tercih Ettiği Rivayete İşaret Etme

Tercih ameliyesi, aralarında ihtilaf bulunan rivayetleri çözüme kavuşturmada kullanılan yöntemlerden biridir. Hanefîler de hilâfına amel ettikleri bazı rivayetlerde aslında onun yerine başka rivayeti delil olarak

⁷² İbn Melek, *Mebârik*, 2/60,92.

⁷³ Buhârî, “Ezân”, 69, “Sehv”, 4, “Ahbârü'l-âhâd”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 99.

⁷⁴ İbn Melek, *Mebârik*, 2/457.

⁷⁵ Buhârî, “Ezân”, 74; Müslim, “Salât”, 86.

⁷⁶ İbn Melek, *Mebârik*, 1/443.

kullandıklarını dile getirerek bu durumu izah etmişlerdir. İbn Melek de *Meşârik* hadislerini şerh ederken Hanefîlerin amel etmediği hadislerin bir kısmında onların başka bir rivayetle amel ettiklerine işaret ederek mezhebini savunmuştur. Rivayetler arasındaki tercih işlemi isnadla ya da metinle ilgili birtakım sebeplere dayanarak yapılmaktadır. Ancak İbn Melek şerhinde Hanefîlerin tercih ettiği rivayetlere işaret ederken rivayetin tercih sebebiyle ilgili detaylı açıklamalar yapmamıştır. Özellikle isnad kaynaklı tercih sebeplerine pek işaret etmemiştir. Bu durumun hem *Meşârik*'te hadislerin isnadının yer almamasından hem de onun muhtasar bir şerh yazma amacından kaynaklanmış olması muhtemeldir.

Örneğin Buhârî ve Müslim'in ittifakla Hz. Âişe'den naklettiği bir dinarın dörtte biri ya da fazlasında hırsızın elinin kesileceğine dair rivayetle⁷⁷ İmam Şâfiî amel ederken Ebû Hanîfe amel etmez. Zira Ebû Hanîfe'ye göre ancak bir dinar ya da on dirhem karşılığında el kesme cezası uygulanır. Çünkü Ebû Hanîfe bu rivayet yerine "*Hırsızın eli asgari bir kalkan değerinde eşya çaldığında kesilir*"⁷⁸ rivayetini esas almıştır. Kalkanın değeri hakkında sahâbe arasında muhalefet olsa da çoğunluğa göre kalkanın değeri 10 dirhem veya 1 dinar olarak kabul edilir. İbn Melek bu rivayetin tercih sebebi ile ilgili olarak hadler konusunda imkân ölçüsünde savuşturmanın gerekli olduğu, dolayısıyla hırsızlık cezasının uygulanmasında da fazla olan miktarı esas almanın daha evla olacağına dair bir açıklama yapmıştır. Ayrıca İbn Melek Hanefîlerin delil olarak kullanmadıkları mezkûr Hz. Âişe rivayetine dair yorumlarına da yer vermiştir. Bu yoruma göre Hz. Âişe'den nakledilen bu rivayette dinarın dörtte biri açıklaması onun bir kalkanın değeri hakkındaki kendi görüşünü yansıtmaktadır. Yani Hz. Âişe'ye göre bir kalkanın değeri dinarın dörtte biri olduğu için hadisi bu şekilde nakletmiştir.⁷⁹

İmam Müslim'in Ümmü Seleme tarihiyle naklettiği "*Zilhicce hilalini gördüğünüzde sizden kurban kesme niyetinde olanlar artık saçlarına ve tırnak-*

⁷⁷ Buhârî, "Hudûd", 13; Müslim, "Hudûd", 1, 2, 4.

⁷⁸ Buhârî, "Hudûd", 13; Müslim, "Hudûd", 5, 6.

⁷⁹ İbn Melek, *Mebârik*, 1/496-497.

larına dokunmasın”⁸⁰ hadisi de Hanefîlerin başka bir rivayeti esas alarak amel etmediği hadislerdendir. Ahmed b. Hanbel bu rivayete dayanarak kurban kesecek olan kişinin Zilhicce ayı girdiğinde saç ve tırnaklarını kesmesinin haram olduğunu, İmam Şafiî ise tenzîhen mekrûh olduğunu söylemiştir. Ancak Ebû Hanîfe’ye göre bu haram veya mekrûh değildir. Çünkü Hz. Âişe’den nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber kurbanlığını Mekke’ye gönderdikten sonra ihramlıların sakındığı hiçbir şeyden sakınmamıştır.⁸¹ İbn Melek’in Tahâvî’den naklettiğine göre Hz. Âişe’den nakledilen bu hadisin gelişi yolu mütevâtir iken Ümmü Seleme rivayeti-nin mevkûf olduğu yönünde eleştiriler bulunmaktadır.⁸² Tahâvî burada mütevâtir derken muhtemelen manevi mütevatiri kastetmiş olmalıdır. Dolayısıyla İbn Melek burada tercih sebebi olarak detaylı bir açıklama yapmasa da Tahâvî’ye dayandırarak rivayetlerin isnadiyla ilgili bir tercih sebebine dikkat çekmiştir.⁸³

İbn Melek Müslim’in ihramlı kişi hakkında naklettiği “*Nalın bulamayan mest giysin, izar bulamayan şalvar giysin*”⁸⁴ hadisini şerh ederken Ebû Hanîfe’nin bu hadisle amel etmediğini dile getirmiş ve onun ihramlının sadece zaruret durumunda şalvarı normal haliyle değil de ancak izar gi-bi kullanarak giyebileceği görüşünde olduğunu söylemiştir. Zira Hz. Peygamber’den bu konuda ihramlının gömlek, sarık ve şalvar giyemeye-ceğine dair hadis⁸⁵ nakledilmiştir. İbn Melek’e göre İhramlı için bu iki delilden ihtiyatlı olanla amel etmesi daha evladır.⁸⁶ Dolayısıyla burada tercih sebebi olarak ihtiyatın zikredildiği söylenebilir.

3- Mezhep Mensubiyetini Gösteren İfadeler Kullanma

İbn Melek’in hadislerin şerhi esnasında kullandığı dil ve üslup da onun mezhebine bağlılığına işaret eden birtakım unsurlar barındırmak-

⁸⁰ Müslim, “Edâhî”, 41, 42.

⁸¹ Buhârî, “Hac”, 107, 110, “Edâhî”, 15; Müslim, “Hac”, 359, 360, 361, 363, 365, 370.

⁸² Tahâvî, *Şerhu Meânî’l-âsâr*, 4/181.

⁸³ İbn Melek, *Mebârik*, 2/52.

⁸⁴ Buhârî, “Cezâü’s-sayd”, 15, 16, “Libâs”, 14; Müslim, “Hac”, 4, 5.

⁸⁵ Buhârî, “Hac”, 21; “Cezâü’s-sayd”, 13, “Libâs”, 14; Müslim, “Hac”, 1, 2.

⁸⁶ İbn Melek, *Mebârik*, 1/165.

tadır. Mesela onun çoğu zaman Ebû Hanîfe'nin ismini zikrettiği yerlerde *rahimehullah* dua cümlesini kullanma hassasiyetinde olduğu görülürken diğer mezhep imamlarını zikrettiğinde bu dua cümlesini genellikle kullanmamaktadır. Yine onun Hanefî imamlarının görüşlerini zikrederken bazen "*eimmetünâ*" ifadesini kullanması ve Hanefî mezhebi görüşlerini zikrederken bazen "*kulnâ*" ibaresini kullanmış olması da mezhep mensubiyetine işaret eden unsurlardır.

Ayrıca İbn Melek genellikle *hüccetün aleyh* tabirini kullanarak diğer mezheplerin görüşünün aleyhine delil olan rivayetlere dikkat çekmiştir.⁸⁷ Benzer şekilde *hüccetün leh* tabiri ile de Ebû Hanîfenin görüşünü destekleyen rivayetleri vurgulamıştır. Mesela "*Sabah olmadan önce vitir namazını kılmakta acele edin*"⁸⁸ rivayetinin açıklamasında bu rivayetin vitrin vaktinin fecrin doğuşuna kadar olduğu görüşünü benimseyen Ebû Hanîfe'nin görüşüne delil olduğunu, ancak sabah namazını henüz kılmayan kişi için vitir vaktinin fecirden sonra da devam ettiği görüşünde olan Şâfiî ve Mâlik'in ise aleyhine delil olduğunu dile getirmiştir.⁸⁹ Yine İbn Melek "*Sirke ne güzel katıktır*"⁹⁰ hadisini zikrettikten sonra bu hadisin şaraptan yapılan sirkenin helal olduğu görüşünde olan Ebû Hanîfe'nin lehine bir delil olduğuna vurgu yapmıştır. Çünkü hadiste geçen sirke anlamındaki *hall* kelimesinin başındaki elif lâm takısı cins içindir ve bütün sirkeleri kapsamaktadır.⁹¹

Bu bağlamda İbn Melek'in pek çok yerde Hanefî mezhebinin görüşünün aleyhine delil olduğu iddia edilen hadislerle ilgili muhtemel sorulara cevaplar vermesi de dikkati çekmektedir.⁹² Örneğin İbn Melek esire karşı esiri fidye vermenin cevazına delalet eden, Hz. Peygamber'in esir bir kadını Mekke'de esir edilen bazı müslümanları kurtarmak için fidye

⁸⁷ Bazı örnekler için bk. İbn Melek, *Mebârik*, 1/153, 545, 3/184.

⁸⁸ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 149.

⁸⁹ İbn Melek, *Mebârik*, 3/184.

⁹⁰ Müslim, "Eşribe", 164.

⁹¹ İbn Melek, *Mebârik*, 2/255.

⁹² Bazı örnekler için bk. İbn Melek, *Mebârik*, 1/ 56, 63, 106, 126, 134, 264, 283, 490, 523, 2/189, 386, 511.

olarak gönderdiğini anlatan rivayetin⁹³ şerhinde bu rivayetin buna cevaz vermeyen Ebû Hanîfe'nin aleyhine delil teşkil ettiğini ifade etmiştir. Sonrasında ise bu durumun nasıl cevaplandırılacağını açıklamıştır. İbn Melek'e göre cevazın olmayışı esirin ganimet olması halinde geçerlidir. Eğer ganimet taksim edilir ve bu esir birisinin payına düşer sonra da ona başka biri sahip olup onu fidye olarak verirse bu caiz olur. İbn Melek'e göre bu duruma ikinci bir cevap da şudur: Esirin fidye olarak verilememesinin sebebi esirin Müslümanlara karşı muhârib olması endişesinden kaynaklanmaktadır. Ama zayıflıklarından dolayı kadınlar bu hükümden hariç tutulmuştur.⁹⁴ Netice itibariyle onun mezhep görüşünün aleyhine delil olan rivayetlerde cevap üslubunu benimsemesinin savunmacı tavrından kaynaklandığı söylenebilir.

Sonuç

14./15. Yüzyıllarda Aydınoğulları Beyliği döneminde İzmir/Tire'de yaşamış bir ilim adamı olan İbn Melek Osmanlı Devleti'nin ilmî hayatında ve medrese tedrisatında da önemli etkilere sahip olmuştur. Onun Sağânî'nin *Meşârikü'l-Envâr*'ına yazdığı şerh, bu etkinin temel unsurlarından biridir. *Meşârik*'in Osmanlı dönemindeki en muteber şerhlerinin başında gelen ve hadis tedrisatının da en önemli kaynağı olan *Mebârik*, Osmanlı hadis kültürü ve birikiminin temel kaynakları arasında sayılmaktadır.

Hanefî mezhebinin yaygın olarak kabul edildiği Anadolu topraklarında yazılan bu şerhte Hanefî yaklaşımın hâkim olduğu ve Hanefî fıkının esas alındığı görülmüştür. Zira *Meşârik*'in temelini oluşturan Buhârî ve Müslim'in Sahihlerinde Hanefîlerin amel etmediği veya diğer mezheplerden farklı yorumladığı birtakım hadisler bulunmaktadır. Hanefî bir topluluğa hitap eden İbn Melek'in şerhine bu açıdan bakıldığında onun hadisleri şerh ederken metni mezhep görüşleri doğrultusunda şekillendirme hususunda hassas olduğu görülmektedir. Zira bu çalışma çerçevesinde onun özellikle Hanefî fıkıh usulü eserlerinin sünnet bölüm-

⁹³ Müslim, "Cihâd", 46.

⁹⁴ İbn Melek, *Mebârik*, 2/189.

lerinde dillendirilen ve Hanefîlerin hadisle alakalı anlayışlarını yansıtan birtakım prensiplere zaman zaman işaret ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca hadisleri şerh ederken de Hanefî mezhebinin ve imamlarının görüşlerine yönelik yorumlar ve açıklamalar yapmaya gayret ettiği görülmüştür. Bunu yaparken de ya hadisin zahirinin terk edilip zahiriyle amel edilmediğini söylemiş ya hadisi başka manaya hamledip tevil yapmış ya nesh durumuna işaret etmiş ya da onun yerine Hanefîlerin başka bir rivayet ile amel ettiklerine dikkat çekmiştir. Bununla birlikte onun sened merkezli değil metin merkezli değerlendirmeler yaptığı ve hadislerin sıhhatini sorgulayarak onlara bir zafiyet nispet etmediği görülmektedir. Şerh ettiği hadisler Buhârî ve Müslim hadisleri olduğu için İbn Melek'in bu hususta hassasiyet göstererek dengeyi gözettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca onun şerh esnasında kullandığı üslupta da mezhebinin savunma eğilimi sezilmektedir. Zira o pek çok yerde muhalif görüşlere cevap verici bir anlatım tarzını benimsemiştir.

Şerhte dikkati çeken durumlardan biri de Hanefîlerin başta Şâfiîler olmak üzere diğer mezheplerin hilafına davranıp amel etmediği ya da farklı şekillerde yorumladığı hadislerde bu duruma işaret etme titizliğidir. Zira aksi takdirde Hanefî olan talebe ve okuyucunun fıkıh alanındaki bilgisi ve ameli ile eserde yer alan hadislerin çelişik bir durum arz etmesi sonucu doğacaktır. Muhtemelen bu sebeple Osmanlı tedrisatında bilinçli olarak Hanefî ulemanın şerhleri okutulmuş olmalıdır.

Kaynakça

Aktepe, İshak Emin. "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.

Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşâriku'l-Envâr". ed. Ömer Mahir Alper - Mustakim Arıcı. 147-178. İstanbul: Klasik, 2015.

Baktır, Mustafa. "İbn Melek". 20/175-176. İstanbul: TDV Yayınları,

1999.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muh-telifü'l- Hadis İlmi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvimü'l-edille fî usulî'l-fıkh*. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ercan, Muhammed Enes. *İbn-i Melek ve Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr Adlı Eseri*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Görmez, Mehmet. "Sâğânî, Radiyyüddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/487-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Hatiboğlu, İbrahim. "Meşârikü'l-envârî'n-Nebeviyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülazîz. *Mebârikü'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*. thk. Ebû Muhammed Eşref b.Abdülmaksûd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1995.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.

İsmail Paşa, Babanzâde Bağdatlı. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1951.

Kahraman, Hüseyin. "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü". *Usûl: İslam Araştırmaları* 7 (2007), 7-34.

Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin. *Risâletü'l-İmâm Kerhî fî'l-usûl (Te'sîsü'n-nazar içerisinde)*. thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî.

Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.

Koca, Suat. "İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envar'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIII/1 (2012), 1-33.

Korkmazer, Gülsüm. *Osmanlı Dönemi Hadis Şerhçiliği -16. Yüzyıl-*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Muhtar, Cemal. "Dilci İbn Melek". *Türk Kültüründe Tire*, 49-52.

Müslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1955.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrar şerhi'l-musannif ale'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb, ts.

Sarıkaya, Fatih. "İbn Melek ve Ailesi". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (31 Mart 2017), 639-675.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-, Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Serkis, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*. 2 Cilt. Mısır, 1928.

Seyyid Bey. *Usûl-i fıkıh: Medhal*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Şener, Mehmet. "İbn Melek Medresesi ve Burada Yetişen Âlimler". *Türk Kültüründe Tire II: Sempozyum Bildirileri*, 177-181.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meânî'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî Neccâr - Muhammed Seyyid Câdü'l-hak. 5 Cilt. yy.: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddin Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-*

nu'maniyye fî ulemai'd-devleti'l-Osmâniyye. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.

Turhan, Halil İbrahim. "Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâırız Haber Nazariyesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/3 (2017), 1825-1872.

Türçan, Zişan. "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XI/21 (2013), 143-164.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1969.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965.

Yücel, Ekrem. *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

SON DÖNEM OSMANLI ALİMİ MUHAMMED ZÂHİD KEVSERÎ'NİN MÂTÜRÎDİLİK DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİNDEKİ YERİ

Zafar FAHRUDDİNOV¹

Muhammed Zâhid Kevserî, 1879 yılında Osmanlı Devleti'nin Düzce vilayetinin Hacı Hasan köyünde dünyaya geldi. 1893 yılında İstanbul'a gelerek 1904 yılına kadar Kazasker Hasan Efendi'nin Dârulhadis medresesi ve Fatih medreselerinde eğitimini sürdürüp 1906 yılında icazet aldı. Kevserî'nin tüm fikri faaliyetleri Hanefî mezhebi ve Ehl-i sünnet kelâm okullarını savunmaya yönelik olup, eserlerinin büyük bir kısmı mezhep muhaliflerine karşı reddiyeler vermeye ve onların tutumlarını eleştirmeye adanmıştır. Zâhid Kevserî, geleneksel İslam akaidi temelleri ve fıkhi mezhepleri savunma yolunda büyük çaba sarf etmiştir. Bununla birlikte, kendisi Ehl-i sünnet mezheplerinden biri olan Hanefî mezhebine bağlı olmasına rağmen, bu mezhebe karşı da objektif bir tutum sergilediği görülmektedir.

Kevserî, Şafîî mezhebine ait eserleri, özellikle Takiyyüddin es-Subkî'nin "*Fetavâ*" adlı eseri, İbn Ebû Hâtim'in "*Edeb eş-Şâfiî ve Menâkıbuhu*" gibi birçok Şafîî âlime ait eserleri titizlikle inceleyip bu eserlere geniş kapsamlı önsözler (mukaddimeler) yazmıştır. Bu mukaddimeler, kısa bir risale formatında olup, hemen hepsi Kevserî'nin taassup sahiplerine karşı olan kararlı ve tavizsiz duruşunu yansıtır. Örneğin, Takiyyüddin es-Subkî'nin "*es-Seyfu's-Sakîl*" adlı eserine yazdığı önsözde, Kev-

¹ Dr., Özbekistan İmam Mâtürîdî Uluslararası Bilimsel Araştırma Merkezi, zafar.fakhriddin@mail.ru

serî, Ahmet Harrânî ve ona tâbi olanları sert ifadelerle eleştirir. Onları, taassup ve akıldan yoksun kişiler olarak tanımlar; ayrıca bu cahil grubun İslam ümmetine getirebileceği zararın yüksek olduğunu ifade eder. Örneğin:

"Aktif ve gelişmiş akıl ile sahih nakiller birleşip hareket ettiğinde, ahmakların safsatalarına karşı korunmaya ihtiyaç olmazdı. Ancak akıl, sabîinin akli gibi ve nakil, bir bebeğin nakli gibi olursa, bunların birleşip hareket etmeleri de korumaya muhtaç hale gelir... Rivayet ve dirayeti bir araya getiremeyen nice kişiler, onun uydurmalarına kanarak yoldan sap-tı. Daha, onun ve yandaşlarının kıyamet gününde gıpta edilemeyecek bir yerleri de vardır."

Görüldüğü üzere, Kevserî, bir gelenekçi âlim olarak, taassup sahibi kesimleri eleştirip onlara reddiye vermeden önce, onların konumlarını gösterip mevkilerini düşürme yöntemini kullanmaktadır. Yani, öncelikle "Tenzîlu'n-nâs menâzilehum" (insanları hak ettikleri konuma yerleştir-me) yöntemini başarıyla uygular. İlk olarak, onları reddiye vermeye bile değmeyen akılsız bir grup olarak tanımlarken, sadece toplumun akılsız-larının onlara uyması nedeniyle dikkate alındıklarını vurgular. Kevserî ayrıca, "Sâbiî" ve "sabî" (çocuk) kelimelerindeki benzerliği ustaca kulla-nır. Bu noktada "Sâbiî" kelimesi, Ahmed Harrânî'ye atfen, Harrân şehri-nin Sâbiîlerin merkezi olmasına bir gönderme olarak kullanılmıştır. Söz-lerinin sonunda ise onların akıbetlerinin iyi sonuçlanmayacağına dair bir uyarı, yani "vaîd" getirir.

Aynı zamanda, Zâhid Kevserî sadece Orta Çağ'daki Hâşevîlere red-diyele sunmakla kalmamış, kendi dönemindeki müşebbihe ve müces-sime akımlarına karşı da kesin reddiyeler vermesiyle tanınmıştır. Döne-min süreli yayınlarında yayımlanan itikadî içerikli makaleleri titizlikle inceleyen Kevserî, bu yazılarda karşılaştığı her türlü itikadî sapmaya mutlaka yanıt vermeyi kendine bir görev bilmiştir. "*Makalâtü'l-Kevserî*"de buna dair birçok örnek görmek mümkündür. Ayrıca Kevserî, bazı yayınlar ve kitaplardaki dikkatle yaklaşılması gereken noktaları tek tek kaydetmiştir.

Kevserî, müşebbihe ve mücessime taraftarlarını kesin bir şekilde eleştirirken, derin anlam taşıyan ve muhaliflerin özlerini açığa çıkaran nitelikleri kullanmaya özen gösterir. Kevserî, tecsim ve teşbih yanlıları için “veseniyye” yani putperestlik terimini kullanmış ve bazı makalelerine açıkça “Putperestlik – ‘veseniyye’ davetçilerinden ümmeti uyarma” başlığını vermiştir. Müşebbihe ve mücessimeye karşı özellikle “veseniyye” terimini kullanması, döneminin Selefîlerinin geleneksel Müslümanların itikad ve amellerine “şirk” damgası vurmalarına bir yanıt olarak görülebilir. Bu sözcük küçümseyici bir tona sahip olup, Allah’a belirli bir cisim ve şekil isnat edenlerin putperestlerden farkı olmadığını ima eder. Fark şu ki, putperestlerin sembolü dışarıdan görülebilir, müşebbihe ise sembolünü sürekli olarak kalbinde, zihninde ve tasavvurunda taşır. Kevserî'nin müşebbihe ve mücessimeye “veseniyye” terimiyle atıfta bulunması çeşitli sonuçlar ortaya koyar:

- Müşebbihe ve mücessime, aynen putperestlik gibi İslam’a yabancı ve karşıt bir akımdır.
- Müşebbihe ve mücessime, putperestler gibi Müslümanlara zarar verici ve düşmanlık taşıyan bir kesimdir; bu nedenle, onların zararlarından haberdar olmak ve diğer Müslümanları bu konuda uyarmak gereklidir.
- Müslümanlar, müşebbihe ve mücessimeye karşı fikrî bir mücadele sürdürmelidirler; çünkü onlar, aynen putperestler gibi Müslümanların itikadî muhalifleridir.

Zâhid Kevserî'nin geçmiş ve çağdaş müşebbihelere karşı bu tavizsiz duruşu, 20. yüzyılda Mâtürîdîlik düşüncesinin dinamik ve mücadelecî ruhunu yeniden canlandırdı ve bu durumun 21. yüzyılda da devam ettiğini söylemek mümkündür. Kevserî, inancında sağlam duran, fikrî muhaliflerin zayıf yönlerini iyi analiz edebilen ve onlara derin ilmî reddiyeler sunabilen modern bir âlimin parlak simgesi haline geldi. Günümüzde dünyanın çeşitli bölgelerindeki Mâtürîdîlerin, Zâhid Kevserî'nin kaleme aldığı yüzü aşkın esere olan ihtiyaçlarının arttığı bir sır değil. Bunun sebebi, internet ve sosyal medyanın geliştiği günümüzde Ehl-i sünnetin geleneksel ilâhiyat ekolleri olan Mâtürîdîlik ve Eş'arîliğe taas-

sup sahiplerinin fikrî saldırılarının giderek artmasıdır. Böyle bir durumda, Zâhid Kevserî'nin tecrübesinin büyük bir sonuç ve fayda sağladığı ve sağlamaya devam ettiği aşikârdır. Bu durumu, BDT ülkeleri, Pakistan ve Hindistan Müslümanları arasında Zâhid Kevserî mirasına yönelik büyük bir ilginin oluşmasında görmekteyiz. Hatta, sosyal medyadaki taassup yanlısı gruplar, Kevserî'nin adını duyduklarında bir öfke hâline bürünüp takipçilerini Kevserî'nin eserlerini okumamaya, ondan etkilennemeye çağırarak kadar ileri gitmektedirler.

Bu açıdan, Zâhid Kevserî'nin eserleri, tüm dönemlerin Müslümanları, özellikle de Mâtürîdîler için büyük bir kıymete sahiptir; bu eserlerin dünya dillerine çevrilmesi, geniş kitlelere ulaştırılması ve ilmî olarak istifade edilmesini sağlamak hayati bir ihtiyaç haline gelmektedir.

MUHAMMED ZÂHİD EL-KEVSERÎ İLE ABDURRAHMAN EL-MUALLİMÎ ARASINDAKİ İHTİLAFIN MEZHEPSEL ARKA PLANI

Selman KELEŞ¹

Giriş

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra fetihlerle birlikte İslâm'ı yaymak ve ilim öğretmek için Şâm, Irak, Mısır ve Horasan gibi pek çok farklı bölgeye dağılan ashâb-ı kirâm gittikleri bölgelerde ilmi ve fikri açıdan otorite olmuşlar ve bu bölgelerde ilim merkezleri kurulmasına vesile olmuşlardır. Ashâbın oluşturduğu bu ilmi birikimden İslâm ilim geleneğinde farklı yaklaşımların tezâhürü olarak sonraları ehl-i hadis ve ehl-i rey diye adlandırılan iki temel ekol oluşmuştur. Medine yahut Hicaz Ekolü'yle Ehl-i hadis, Kûfe veya Irak Ekolü'yle de Ehl-i rey kastedilir. Bu iki ekol arasında nassların anlaşılması ve yorumlanmasında yöntem farklılığı gibi ilim ve fikir açısından önemli bir ayrım olsa da birbirinden keskin hatlarla ayrılmazlar. Hanefî, Şafiî, Malikî ve Hanbelî gibi Fıkıh ekollerinin mayasını bu yaklaşım tarzları oluşturmuştur denilebilir.²

Bu ekollerin doğuşundan günümüze kadar ulemadan mensupları olmuş ve aralarında kimi zaman sert kimi zaman yumuşak çekişmeler süregelmıştır. Özellikle Ehl-i rey'in temsilcisi olarak bilinen Hanefî mezhebinin Hadislere yaklaşımı noktasında ehl-i hadis düşünce yapısına sahip alimler pek çok eleştiri yöneltmişlerdir. H.3. asırda nassların özellik-

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. skelles@kastamonu.edu.tr.

² Ahmet Uyar, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y Ekolleri)", *Bilimname* 2/5 (Şubat 2004), 29-30.

le hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında yöntem farklılığından biri belki de en önemlisi Ehl-i hadisin isnadı temel alırken, ehl-i reyin bunun yanında haber-i vâhidleri Kur'an ve sünnet gibi bazı ilkelerine arz etmesidir.³

Mezhep imamları arasındaki bu anlayış ve metod farklılığı mezhep mensupları arasında bazen taassup bazen menfaat kaynaklı imamlar arasında görülmemiş sertliklere sebep olmuştur. Özellikle mihne döneminde bu sertlik çok daha fazla belirgin olmuştur denilebilir. Hadislerin sahihini sakîminden ayırma ve hadisleri gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarma amacı güden muhaddisler, râvileri araştırmak için pek çok çaba sarf etmiş, râvilerin adalet ve zabt yönünden inceleyen eserler yazmışlardır. Ancak bu eserlerde râviler hakkında söyledikleri de yine ihtilafa sebep olmuş kısmen taassuptan kaynaklı olabilmektedir. Bundan dolayı da cerh ve ta'dîlin kabulünde müfesser olmasını yani nedeninin açıklanmasını şart koşmuşlardır. İhtilafa sebep olan cerhlerin en büyük örneklerinden birisi Hanefî mezhebinin İmamı Ebû Hanîfe hakkında kıyası hadislerle takdim etmesi gibi kitaplarda yazılan iddialardır.⁴ Bu iddialara katılanlar olduğu gibi karşı çıkanlar da olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin son döneminde yetişmiş ve sadece Hadis ilminde değil İslâmî ilimlerde temâyüz etmiş önemli şahsiyetlerden biri olan ve özellikle Hadis alanında yazdıklarıyla kendisinden söz ettiren Zahid el-Kevserî, Hanefî mezhebine mensup olup iyi bir mezhep savunucusu olarak addedilmiştir. Bu sebeple İslam dünyasında reddiyeler başta olmak üzere kendisi hakkında fazlaca yazılıp çizilmiştir. Özellikle *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*⁵ ve en-

³ M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/521.

⁴ Sema Tombul, *Hanefîlerde Hadis-Kıyas İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 8.

⁵ Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Bk. Muhammed Zahid Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, çev. Süleyman Tekin (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020).

*Nüketü't-ṭarîfe fi't-teḥaddüs 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Ḥanîfe*⁶ isimli eserleri ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin *Tarîhu Bağdat* isimli eserinde İmam Ebû Hanîfe ve ashâbı hakkında naklettiği haberlere cevap vermek için yazdığı ve bu rivayetleri senet ve metin yönünden ele aldığı eseridir. Bu eserindeki 150'ye yakın rivayeti incelemiş, 400'e yakın râviyi cerh ve ta'dil ilmi açısından tahlil etmiştir. Bu haberlerin asılsız olduğunu, pek çoğunun mezhep taassubundan kaynaklandığını açıklamaya çalışmıştır.⁷ Kevserî'nin yapmış olduğu bu râvi, rivayet ve fikhî değerlendirmeleri üzerine çeşitli bölgelerde reddiyeler yazılmıştır.

Te'nîbü'l-Ḥaṭîb'e karşı ilk yazılan ve en çok ses getiren reddiye Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî tarafından risale tarzında kaleme alınmıştır. *et-Tenkîl limâ verede (bimâ) fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâṭîl*⁸ ismini taşıyan bu eserde Muallimî, Kevserî'ye ait râvi ve rivayet üzerine hatalı bulduğu bazı görüşleri ele almıştır.

Muhammed Avvâme "*Menhecû Zahid el-Kevserî*" isimli eserinde Muallimî'nin Kevserî'ye bu reddiye yazmasında en büyük sebebin Şâfiî mezhebine mensûbiyeti olduğunu görüşünü dile getirmiştir.⁹ Bu iddia-dan hareketle el-Muallimî'nin "*et-Tenkîl limâ verede (bimâ) fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâṭîl*" isimli eseri bağlamında iki âlim arasında ihtilaflara neden olan konuların sınıflandırılması ile hadis ilmi kriterlerinden yararlanarak ihtilaflarda mezhebî etkinin olup olmadığı tespit edilip, değerlendirilmesi yapılmıştır.

⁶ Bk. Muhammed Zahid Kevserî, *en-Nüketü't-ṭarîfe fi't-teḥaddüs 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Ḥanîfe*, thk. Hamza el-Bekrî (Ürdün: Dâru'l-feth, 2021).

⁷ Bk. Muhammed Zahid Kevserî, *Te'nîbü'l-Ḥaṭîb* (Darü'l-Kitabi'l-Arabi, ts.).

⁸ Bk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâṭîl*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân - Muhammed Ecmel el-İslâhî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2013).

⁹ Muhammed Avvâme, *Menhecû'l-İmam-i Muhammed Zahid el-Kevserî fî Nakdi'r-Ricâl* (Lübnan/Beyrut: Daru'l-Minhac, 2024), 1/75.

1. Muhammed Zahid el-Kevserî'nin Kısa Hayatı, Eserleri ve Te'nîbü'l-ḥaṭîb'i Yazmaya Sevk Eden Nedenler

1.1. Kısa Hayatı

Tam adı Muhammed Zâhid b. Hasan Hilmi el-Kevserî el-Düzce'î'dir. Yedinci kuşaktan dedesine nispetle Kevserî lakabını almış olup Kafkas göçmeni bir ailenin çocuğu olarak 16 Eylül 1879'da Düzce'de dünyaya gelmiştir.¹⁰ Kevserî'nin *İrğâmu'l-merîd* isimli eserinde babasının hadis ve fıkıh ilminde geniş müktesebatı olduğu, müderris olan babası Hasan Hilmi'nin de kendisi gibi ilim sahibi olduğu bilgisini vermektedir.¹¹ Babasının ilim sahibi olması Kevserî'nin hem küçük yaşlarda ilim öğrenmeye başlamasına hem de ilk ilim tahsilini babasından yapmasına vesile olmuştur. Düzce'de iptidaiye ve rüştiye mektebini bitirdikten sonra on beş yaşında İstanbul'a gitmiş Dâru'l-hadîs'e kaydolmuştur. İbrahim Hakkı Eğîni'den dersler almış hocasının vefatından sonra da Alasonyalı Şeyh Ali Zeynelabidin'in derslerine katılmıştır.¹² Hocalarından bazılarının isimleri şöyledir:¹³

1. İbrahim Hakkı el-Eğîni (ö. 1318/1900)
2. Alasonyalı Şeyh Ali Zeynelabidin (ö. 1335/1917)
3. Seyyid Muhammed b. Ca'fer el-Kettani (ö. 1346/1927)
4. Seyyid Muhammed b. Bahît el-Mutiî (ö. 1354/1935)

Kevserî Fatih Camii'nde ders-i âm olarak ilk görevine başlamış, 1913 yılında ise İstanbul müderrisliği getirilmiştir. Kastamonu'da kurulacak

¹⁰ Mehmet Emin Özafşar, *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 24; Osman Verim, *Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelamî Görüşleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 8.

¹¹ Muhammed Zahid Kevserî, *İrğâmu'l-merîd fî şerhi nazmi'l-atîd* (Kahire: El-Mektebetü'l Ezheriyye, ts.), 82.

¹² Özafşar, *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 24; Verim, *Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelamî Görüşleri*, 8.

¹³ Yusuf Şevki Yavuz, "Zâhid Kevserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

olan yeni bir medrese için gönüllü olarak Kastamonu'ya görevlendirilmiştir. Bu medreseyi ders vermeye hazır hale getirip üç yıl boyunca eğitimde görev almış, daha sonra bu görevden istifa edip İstanbul'a geri dönmüştür.¹⁴ İstanbul'da Daru's-Şafakati'l-İslâmiyye'de Arapça dersler vermiştir. Bir ay gibi kısa bir süre bu derslere devam etmiş, Süleymaniye Medresetü'l-mütehassisine atanıp kendisine tabakâtu'l-kurrâ ve ve'l-müfessirin bölümü dersleri vermesi istenmiştir.¹⁵ Öğrencilerinden bazıların isimleri şu şekildedir:¹⁶

1. Abdülhamîd el-Kütübî el-Mısırî
2. Şeyh Abdulfettâh Ebû Ğudde
3. Muhammed Emin Saraç
4. Ahmed Hayri

Bir süre Şeyhu'l-İslâm'ın ders vekilliği görevini de üstlenmiş olan Kevserî hakkında tutuklama kararı alınınca Mısır'a gitmiş burada çalışmalarına vakit ayırmış ve eser yazmaya ağırlık vermiştir.¹⁷ İlimle dolu bir hayat yaşayan Kevserî, çeşitli hastalıklarla mücadele etmiş ve humma hastalığı sebebiyle 10 Ağustos 1952 senesinde vefat etmiştir.¹⁸ Ezher Camii'nde Şeyh Abdulcelil İsa tarafından cenaze namazı kıldırılmış İmam Şâfiî kabristanına defnedilmiştir.¹⁹

1.2. Eserleri

Osmanlı'nın son döneminde yenilikçi, sünnet ve mezhep karşıtı söylemlere karşı mücadele etmiş, pek çok makale, reddiye ve risale kaleme

¹⁴ Yavuz, "Zâhid Kevserî".

¹⁵ Özafşar, *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 25-26; Verim, *Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelamî Görüşleri*, 8-10.

¹⁶ Yavuz, "Zâhid Kevserî".

¹⁷ Özafşar, *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 34-35.

¹⁸ Özafşar, *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 41.

¹⁹ Muhammed Zahid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetu't-Tevkifiye, ts.), 71.

almış, çok yönlü ve velûd bir âlim olan Kevserî'nin pek çok eseri bulunmaktadır. İstanbul'da kaleme aldığı eserlerin çoğu kayıpken Mısır'da yazdığı eserlerinin ekseriyeti mevcuttur. Kendisi hakkında yapılan çalışmalarda zikredilmiş eserlerine burada değinmek yerine konumuzla ve hadis ilmiyle alakalı çalışmalarına değinmeyi uygun gördük. Eserlerinden bazıları şunlardır:²⁰

- en-Nüketü't-ta'rîfe fi't-tâhaddüs an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe.

- Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sekahü fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb.

- et-Terhîb bi nakdi't-Te'nîb.

- Ekvemü'l-mesâlik fî bahsi rivâyeti Mâlik an Ebî Hanîfe ve rivâyeti Ebî Hanîfe an Mâlik.

- Ta'tîrû'l-enfâs bi zikri senedi İbn Erikmas.

- 'Atbü'l-muğterrîn bi decâcileti'l-muammerîn.

- İbdâ'ü vüçûhi't-te'addî fî Kâmil İbn Adî.

- et-Taakkübü'l-hasîs limâ yenfîhi İbn Teymiyye mine'l-hadîs.

- İs'âdü'r-râki ale'l-Merâkî.

- Nakdü kitâbi'd-duâfâ.

1.3. *Te'nîbü'l-Hatîb*'i Yazmaya Sevk Eden Nedenler

Kevserî'nin *Te'nîb*'i yazma sebebini kendisinden öğrenebiliyoruz. *Te'nîb*'in mukaddimesinde belirttiğine göre Mısır'dayken yayınevi sahibinin ortaklarından olan arkadaşı Hatîb el-Bağdâdî'nin *Tarih-i Bağdat* isimli eserini bastıklarını ancak 13. cildinin baskısı esnasında bu ciltte geçen Ebu Hanîfe hakkında yazılan ağır ifadelerden rahatsız olduğunu evine gelerek Kevserî'ye aktarır. Bunun üzerine Kevserî ona, Hatîb'in eserine yazılmış bir reddiye ile basmasını teklif eder. Ancak arkadaşının ortaklarının buna sıcak bakmaması üzerine muvaffak olamayınca kitaba ta'lik yazar. Kitap basıldığında Kevserî'nin ta'liki üzerinde maksadı de-

²⁰ Özafşar, *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 60-83.

ğiştiren bazı oynamalar yapıldığı anlaşılır. Bunun üzerine Ebû Hanîfe hakkındaki ithamlara sessiz kalmamak için *Te'nîbü'l-Hatîb*'i kaleme alır.²¹

Her ne kadar Hatîb el-Bağdâdî'nin kitabında Ebû Hanîfe ve ashâbı hakkında cerh edici rivayetlere yer verdiği cildin basılması, Kevserî'nin bu kitabı bir reddiye olarak yazmasının nedenlerinden olsa da Muhammed Avvâme'nin *Menhecü'l-İmam Zahid el-Kevserî fî Nakdi'r-Ricâl* kitabında zikrettiği²² ve İbrahim Halil Demir'in yüksek lisans tezinde belirttiği tespitlerinde²³ olduğu üzere baskıdan önce Hanefîler, Ebû Hanîfe ve ashâbı aleyhine iddialar ve tenkitler bulunan kitapların art arda yayınlaması Kevserî'yi bu reddiye kaleme almaya Ebû Hanîfe'nin hukukunu korumak için mecbur bırakmıştır.²⁴

2. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî'nin Kısa Hayatı, Eserleri ve *et-Tenkîl*'i Yazmaya Sevk Eden Nedenler

2.1. Kısa Hayatı

Tam adı Ebû Abdullah, Abdurrahman b. Yahya b. Ali b. Muhammed b. Ebi Bekr el-Muallimî el-Utemi el-Yemânî'dir.²⁵ Dedelerinden birine nispetle el-Muallimî lakabını almış olup 1894'te dindar bir ailenin çocuğu olarak Yemen'in dağlarında Uteme bölgesinde dünyaya gelmiştir.²⁶ Kur'an öğrenimini tamamladıktan sonra Taiz bölgesindeki el-Huceriyye kasabasında Tecvid, Matematik, Türkçe, Sarf, Nahiv, Fıkıh ve Ferâiz dersleri almıştır.²⁷ Hocalarından bazılarının isimleri şöyledir:²⁸

²¹ Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 66.

²² Avvâme, *Menhecü'l-İmam Muhammed Zahid el-Kevserî fî Nakdi'r-Ricâl*, 1/61-68.

²³ İbrahim Halil Demir, *Muallimî'nin Kevserî'ye Eleştirilerinin Tahlili* (*Te'nîbü'l-Hatîb Adlı Eseri Bağlamında*) (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 43.

²⁴ Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 60-66.

²⁵ Ahmet Özel, "Muallimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/280-282.

²⁶ Mansûr b. Abdulaziz es-Semârî, eş-Şeyh Abdurrahman el-Muallimî ve cühûduhû *fî's-sünneti ve ricâlihâ* (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1998), 1/8.

²⁷ Ahmed b. Ganim el-Esedî, *el-İmam Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî Hayâtuhû ve Âsâruhû* (Mısır: Mektebetü'r-Rıdvân, 2006), 1/34.

- 1- Babası Yahya b. Ali el-Muallimî.
- 2- Muhammed b. Yahya b. Ali el-Muallimî.
- 3- Ahmed b. Muhammed b. Süleyman el-Muallimî.
- 4- es-Seyyid Muhammed b. Ali el-İdris.
- 5- Şeyh Abdulkadir Muhammed es-Sıddiki el-Kadiri.

Şia'nın Yemen'de etkisini artırmasıyla Suûdi Arabistan'a geçmiştir. Az bir süre Asîr bölgesi baş kadılığı yaptıktan sonra bir yıl kalacağı Aden'e, sonrasında Zencebar'a ve Hindistan'a geçmiştir. Otuz yıl musahhih olarak görev yaptığı Haydarabad Dâiretu Meârifî'l-Osmaniyye'de birçok eser tahkîk etmiştir.²⁹ 1951'de Mekke'ye dönmüş ve Kâbe kütüphanesinin sorumluluğuna getirilmiştir. Burada kütüphaneyi ziyaret edenlere yardım etmiş ve önemli kitapları tahkîk ederek Hindistan Dairetu Meârifî'l-Osmaniyye'ye göndererek yayınlattır. 1386/1966 yılında vefat edene kadar bu görevde kalmıştır.³⁰ Öğrencilerinden bazılarının isimleri şöyledir:³¹

- 1- Abdulcemîl b. Abdulhak Ebu Turab ez-Zâhiri.
- 2- Muhammed b. Ali b. Hüseyin er-Revâfi.
- 3- Müşrif b. Abdulkerim el-Mihrâbi.
- 4- Abdulkerim el-Harrâşi.
- 5- Abdurrahman b. Hasan Şucauddin.

2.2. Eserleri

İlim yolunda yetmiş beş yıllık hayatı boyunca farklı bölgelerde yaşayan Abdurrahman el-Muallimî geride kitap ve risale halinde 100'den fazla eser bırakmıştır. *El-Envârü'l-kâşife* ile *Maqâmü İbrâhîm* ve *et-Tenkîl* adlı kitabının mukaddimesi olan *Ṭalî'atü't-Tenkîl*'i sağken basılabilmiş, ancak diğer eserlerinin ekserisi müsvedde halinde Mekke'de Harem-i Şerif Kütüphanesi'nde muhafaza edilmiştir. Bunlardan bazıları neşre-

²⁸ Semârî, eş-Şeyh Abdurrahman el-Muallimî, 1/8.

²⁹ Semârî, eş-Şeyh Abdurrahman el-Muallimî, 1/9.

³⁰ Esedî, el-İmam Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, 1/35.

³¹ Esedî, el-İmam Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, 1/35-36.

dilmiş, daha sonra hepsi bir külliyat halinde yayımlanmıştır.³² Eserlerinin bazıları şunlardır:³³

1. et-Tenkîl limâ verede (bimâ) fî Te' nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl.
2. el-İstibsâr fi nakdi'l-ahbâr.
3. Risâle fî ahkâmî'l-cerh ve't-ta'dîl.
4. İşkâlâtun fi'l-cerh ve't-ta'dîl.
5. el-Hâce ilâ ma'rifeti ilmi'l-cerh ve't-ta'dîl.
6. Kitâbu'l-vuhdân.
7. Terâcim müntehabe mine't-Tehzîbi ve'l-Mîzân
8. Mulahhasu Tabakâti'l-müdellisîn.
9. İlmu'r-ricâl ve ehemmiyetuhu.

2.3. et-Tenkîl'i Yazmaya Sevk Eden Nedenler

Muallimî'nin en önemli ve en hacimli eseri olan et-Tenkîl limâ verede (bimâ) fî Te' nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl et-Tenkîl, Zâhid el-Kevserî'nin Te' nîbü'l-Haîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb isimli eserine reddiye olarak yazıldığı bilinmektedir.

Hindistan'da bulunduğu dönemlerde Muallimî et-Tenkîl'e giriş mahiyetinde olan *Talî'atu't-Tenkîl*'i yazmış, Mısır'da bulunan Abdurrezzâk Hamza'ya göndermiştir. O da Muallimî'nin izni olmadan Mısır'da bazı eklemelerle bastırmıştır.³⁴

Bu giriş mahiyetindeki risalesinde Muallimî et-Tenkîl'i neden kaleme aldığından bahseder. Kevserî'den Şeyh ve Allâme Muhammed Zâhid el-Kevserî diye bahseden Muallimî, Kevserî'nin saygı ve müdafaa sınırlarını aştığını ve kendisi gibi tahkik ehli bir âlime yakışmayan ifadeler kullandığını düşünmektedir. İlmi emanete ters düştüğünü ve kaideleri birbirine karıştırdığını söyleyen Muallimî büyük hadis imamları ve sika

³² Özel, "Muallimî".

³³ Esedî, *el-İmam Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî*, 1/35-40.

³⁴ Avvâme, *Menhecü'l-İmam Muhammed Zahid el-Kevserî fî Nakdi'r-Ricâl*, 1/303.

râvileri tenkit ettiğini, sahih hadisleri kabul etmediğini gördüğünü, böylece haddi aşmış yerleri eleştirmeye karar verdiğini ifade etmiştir.³⁵

Hadislerin sika râvilerinin rivayetinde sıkıntı olduğu söylendiği takdirde, rivayetleri kolayca reddetmeye yol açacağını ifade eden Muallimî, böyle yaklaşımların rivayetlerin tamamına hatta dine zarar vereceğini düşünerek reddiyesinde rivayetlerin içeriğine değil de râviler hakkındaki değerlendirmelere yoğunlaşmış ve bu değerlendirmedeki kâide ve usullerin hatalı olduğunu belirterek doğrularını ispata çalışmıştır.³⁶

Ancak Muallimî'nin sebebini beyan eden ifadeleri bazı alimler için tatmin edici bulunmamış ve Şafiî mezhep taassubunun etkisinin olup olmadığı merak edilmiştir. Bunlardan biri de Muhammed Avvâme'dir. Muhammed Avvâme, Muallimî'nin muhakkik bir Şafiî âlimi olmasının da üzerinde durmuş, Kevserî ile aynı gayeleri taşıdığını belirttikten sonra aralarındaki mezhep farklılığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla *et-Tenkîl*'in arka planında Muallimî'nin Şafiî oluşu ve bunu kullanmak isteyen Kevserî karşıtları olduğunu belirtmiştir.³⁷

Kevserî ile Muallimî arasındaki ihtilafın herhangi bir mezhepsel arka planı olup olmadığının tespiti iki kitap çerçevesinde aşağıdaki bölümde yapılmaya çalışılmıştır.

3. Kevserî ile Muallimî Arasındaki İhtilafın Mezhepsel Arka Planı

Kevserî Hanefî mezhebine mensup olup Ebû Hanîfe'nin hakkını savunmayı amaçlaması nedeniyle bazı çevrelerce mutassıb olarak adlandırılmış, Muallimî de Kevserî'ye yazdığı reddiyesini mezhebî sâiklerle kalem almış olabileceğini akıllara getirmiştir.

Kevserî'nin Hatîb el-Bağdâdî'nin *Tarîhu Bağdat* isimli eserinde İmam Ebû Hanîfe ve ashâbı hakkında naklettiği haberlere cevap vermek için yazmış olduğu *Te'nîbü'l-Hatîb* ve İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'nin içti-hatları hakkındaki tenkitlerine karşı kaleme aldığı *en-Nüketü't-ţarîfe fi't-*

³⁵ Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fi Te'nîbü'l-Kevserî mine'lebâtîl*, 1/10-15.

³⁶ Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fi Te'nîbü'l-Kevserî mine'lebâtîl*, 1/9.

³⁷ Avvâme, *Menhecü'l-İmam Muhammed Zahid el-Kevserî fi Nakdi'r-Ricâl*, 1/75.

teḥaddüs ‘an Rudûdi İbn Ebî Şeybe ‘alâ Ebî Hanîfe isimli eserleri üzerine reddiyeler yazmıştır. Kevserî'nin Hanefî mezhebi mutaassıbı ve ehl-i rey olarak zikredilmesi hiç şüphesiz kaleme aldığı bu eserlerdeki eleştirileri ve Ebû Hanîfe ile ashâbını savunması nedeniyledir. Daha önce zikredildiği üzere Ebû Hanîfe ve ashâbı hakkında zikredilen asılsız menfî haberlerin peş peşe neşredilmesi bu reddiyelerin en önemli âmillerindendir.

Bunun bir taassup olmadığını, ihkâk-ı hak namına yapıldığını, hatta Kevserî'nin Ebû Hanîfe'nin bazı konularda İbrahim en-Neha'î, Kadı Şurayh gibi ulemanın görüşlerini delilini araştırmadan benimsediğini düşünmesi taassubun aksine delil olduğunu, bu iddianın kıskançlık sebebiyle fitne çıkarmak isteyenler tarafından yayıldığını söyleyenler olmuştur.³⁸

Kevserî, kitaplarında Osmanlı'nın son dönemlerinde yenilikçi akımlarla birlikte mezhepsizlik algısının yayılmaya çalışılması ve Hanefî imamlarının itibarsızlaştırma çabalarının neticesi olarak haklarında cerh ifade eden sözlerin sonraki dönemlerde ortaya çıktığını delillendirmek için diğer mezhep imamlarının Ebû Hanîfe ve ashâbına yaptığı övgülere de yer vermiştir.³⁹

Kevserî, Hatîb'in böyle bir kitabı kaleme almasının arka planında, hocası İsferyâinî'den etkilenmiş olduğunu ancak bu rivayetleri kaleme almakla onun sorumluluğunun arttığını düşünmektedir. Bu yüzden de Hatîb'i, mutaassıb olduğu için güvenilir olmayan birisi olarak değerlendirir.⁴⁰ *Tarîhu Bağdat*'ta geçen rivayetleri senet ve metin yönünden tek tek ele almış, 150'ye yakın rivayeti incelemiş, 400'e yakın râviyi cerh ve ta'dil ilmi açısından tahlil etmiştir. Aslında Kevserî'nin herkesin okuması maksadıyla kaynak bir cerh ta'dil kitabı yazma niyetinin olmadığı da ifade

³⁸ Ahmet Hayri, *el-İmam el-Kevserî (Makalâtü'l-Kevserî'nin mukaddimesi)* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1994), 42.

³⁹ Kevserî, *Te'nîbü'l-Ḥaṭîb*; Kevserî, *en-Nüketü't-ṭarîfe fi't-teḥaddüs ‘an Rudûdi İbn Ebî Şeybe ‘alâ Ebî Hanîfe*.

⁴⁰ Kevserî, *Te'nîbü'l-Ḥaṭîb*, 254-263; Özafşar, *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 71.

edilmektedir.⁴¹ Burada zikredilen haberlerin doğru olmadığını, Ebû Hanîfe'ye nispetlerinin sıhhatini, delilleriyle birlikte beyan etmiş ve pek çoğunun da Hatîb'in taassubundan kaynaklandığını açıklamaya çalışmıştır.⁴²

Te'nîbü'l-Ḥaṭîb'e karşı ilk yazılan ve en çok kabul gören Yemânî'nin reddiyesi ilk önce giriş mahiyetinde küçük risale tarzında *Talî'atu't-Tenkîl* isminde daha sonra ise bir kitap olarak kaleme alınmıştır.⁴³ *et-Tenkîl limâ verede (bimâ) fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl* ismini taşıyan bu eserde Muallimî, Zâhid Kevserî'ye ait hatalı bulduğu bazı görüşleri ele almış ve Kevserî karşıtlarının en büyük başvuru kaynağı olmuştur. *et-Tenkîl*'in mukaddimesi Kevserî hayattayken basılmış; eser ise Elbânî talikiyle iki cilt halinde vefatının akabinde yayınlanmıştır. Bu sebeple Kevserî'nin eserin tümüne cevap verme imkânı olmamıştır. Kevserî, mezkûr eserin mukaddimesi basıldığında yazılanlara muttali olmuş; reddiye olarak "*et-Terhîb bi Nakdi't-Te'nîb*"i kaleme almıştır. Kevserî'nin vefatından önce basılan reddiyeyi gören Muallimî, emrinde çalışan Afrikalı Muhammed b. Osman el-Kenevî'ye "Tamam. Bu adam büyük alim, ikinci kez ona reddiye yazılmaz" demiş ve *Ta'zîzü't-Talî'a* ve *Şükrü't-Terhîb* adlı kısa risâleleriyle açıklamalarda bulunmuştur.⁴⁴

Muallimî, Kevserî'nin ehli rey olduğunu düşünmektedir. Onu kelâm ehlinin görüşlerine önem veren ve fûrû fıkhıta aşırı mukallit davranan biri olarak tabir eder. Bu tutumunun hadisleri az önemsemesine, kolay bahanelerle reddetmesine, hadislere muhalefette ve râvileri değerlendirmede cüretkâr davranmasına sevk ettiğini söyleyerek eleştirir.⁴⁵

⁴¹ Kevserî, *en-Nüketü't-ṭarîfe fî't-teḥaddüs 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Ḥanîfe*, 23.

⁴² Kevserî, *Te'nîbü'l-Ḥaṭîb*, 254-263; Kevserî, *en-Nüketü't-ṭarîfe fî't-teḥaddüs 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Ḥanîfe*; Özafşar, *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 71.

⁴³ Avvâme, *Menhecû'l-İmam Muhammed Zahid el-Kevserî fî Nakdi'r-Ricâl*, 1/303.

⁴⁴ Avvâme, *Menhecû'l-İmam Muhammed Zahid el-Kevserî fî Nakdi'r-Ricâl*, 1/75-78.

⁴⁵ Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl*, 1/204-206.

Muallimî reddiyesinde sadece Kevserî'ye cevap vermemiş aynı zaman ricâl ilmiyle ilgili pek çok meseleye de değinmiştir. Bir nevî ricâl savunusu yapmıştır diyebileceğimiz eserinde râvî hakkında Kevserî'nin görüşünü aktarmış, daha sonra ricâl ve tabakât kitaplarından faydalana-rak doğru olduğunu düşündüğü görüşü açıklamaya çalışmıştır.⁴⁶

Muallimî'nin itirazlarını konu edinen ve tek tek ele alan hacimli bir çalışma yapılmıştır. Özafşar'ın Kevserî'nin hayatını ele aldığı tezinde ifade ettiğine göre kendisinde el yazması tam nüshalarının bulunduğu, Pakistan İslami İlimler Üniversitesi'nde, Mevlâna Muhammed Abdurreşid en-Nu'mani gözetiminde, Muhammed Abdülmelik b. Muhammed Şemsulhak el-Kemlai tarafından "*el-Tenkîl*" deki itirazları konu edinen bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma "*Nazratun Âbira Havle Tenkîli'l-Yemânî*" (نظرة عابرة حول تنكيل اليماني) ismiyle 1993 yılında tamamlanmıştır.⁴⁷ Ancak biz bu çalışmaya ulaşamadık.

Muallimî'nin Zâhid el-Kevserî'ye karşı yazdığı reddiyeler incelendiğinde genelinin ricâl üzerine yapılmış değerlendirmeler olduğu, bir bölümünün 17 adet fikhî meseleye ayrıldığı görülmektedir. *Tenkîl*'in Elbânî'ye ait muhakkik önsözünde kitabın analizi yapılır. Muallimî'nin Kevserî'ye tenkitlerinde birinci bölümü râvilerin cerh ta'dillerinin kabulü noktasında rivayetinin reddedilip reddedilmeyeceği hususları yer alır.⁴⁸ Muhakkik burada cerh ve ta'dil ile alakalı kâideler ve râviler hakkındaki kaviller noktasındaki tenkitlerini şu 9 başlık altında değerlendirmiştir.⁴⁹

- Hadis dışında da râviye yalancılık ithamında bulunulması.
- Yalancılık ithamı.
- Bidatçinin rivayeti.
- Küskünün cerhi ve dostun tadili.

⁴⁶ Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl*.

⁴⁷ Mehmet Emin Özafşar, *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri Tesirleri* (İstanbul: Seha, ts.), 86.

⁴⁸ el-Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl*, 1/011.

⁴⁹ Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl*, 1/011.

- Cerhin açıklaması gerekli midir?
- Râvilerin durumları hakkında araştırma nasıl yapılır?
- Cerh ve Tadil birlikteyken hangisi tercih edilir.
- Adaleti sabit olan kimse hakkında yapılan cerh kabul edilmez sözü.
- İttisal ve inkita hakkında bölümler

Bunların yanı sıra Kevserî'nin Enes b. Mâlik gibi sahâbe ve Hişâm b. Urve gibi tâbiîn imamaları için yaptığı değerlendirmelere katılmaz ve tenkit eder. Ayrıca Kevserî'nin Ebû Hanîfe dışındaki Mâlik b. Enes, eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi diğer mezhep imamaları ile cerh ta'dil imamaları hakkında, Hatîb el-Bağdâdî, ed-Dârekutnî, Ebû İshâk el-Cüzcânî, İbrahim b. Ya'kûb ve diğer râvi hususunda;

- Meçhulleri maruf kabul etmesi
- Maruf ve sikaları meçhul sayması,
- Senetteki sağlam râviler yerine zayıf râvileri koyması,
- Mezhep imamını aşırı yüceltmesi,
- Aşırı mukallit ve ehli reyden olması,
- Halku'l-Kur'ân olayına farklı anlamlar yüklemesi gibi alt başlıklar

altında eleştirir.⁵⁰

Kevserî kitabının mukaddimesinde her müçtehidin tercih noktasında birini diğerinden üstün kılmayacak farklı sebeplerin olabileceğinden bahseder. Âlimler arasındaki kadim çekişmeye dikkat çekerek mihne döneminde eziyet görenlerin dönemin Hanefî kadılarına karşı çıkmakla beraber bu kadıların imamlarına ve ashabına karşı da cephe aldıklarını Ebû Hanîfe ve ashabı için uydurulan menfi rivayetlerin mihne sonrası ortaya çıktığına değinir.⁵¹ Muallimî ise Kevserî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki zem rivayetlerinin râvilerini yersiz tenkit ettiğini, mihne'den önce

⁵⁰ Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl*. Demir, *Muallimî'nin Kevserî'ye Eleştirilerinin Tahlîli (Te'nîbu'l-Hatîb Adlı Eseri Bağlamında)*, 79.

⁵¹ Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 9-15.

de cerh ifadelerinin varlığından bahsederek Ebû Hanîfe hakkında menfî düşünen âlimlerden örnekler verir.⁵²

Muallimî'nin Kevserî'nin ifadelerine farklı anlamlar yükleyerek değerlendirmeler yaptığı da olmuştur. Özellikle mezhep imamları konusunda zikrettikleri lafızları aleyhte anlamıştır. Kevserî'nin İmam Şâfiî için "Şâfiî'nin zayıf olduğuna dair İbn Mâin'den yüz rivayet nakledilse bunların hepsi uydurma addedilirken, Ebû Hanîfe ve ashabı hakkında aynısı olmaz" sözünü İmam Şâfiî'nin sikalığı hususunda eksiklik olarak yorumlamıştır.⁵³

Muallimî her bir râvi hakkında tek tek değerlendirmeler yaparken Kevserî ise her bir rivayetteki durumunu değerlendirmiştir. Dolayısıyla Kevserî için önemli olan rivayetlerken Muallimî için ise râvilerin her birerleridir. Örneğin; râvileri sika olan mütevatire aykırı bir rivayeti Kevserî eleştirmiş muâriz rivayetlerde gizli bir illetin varlığını iddia etmiştir.⁵⁴ Muallimî ise rivayetten bağımsız olarak adı geçen râvilerin cerh ta'dil kitaplarındaki durumunun güvenilir olduğunu, bundan dolayı Kevserî'nin yapmış olduğu râviler hakkındaki yorumların doğru olmadığını bildirmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla râviler hakkındaki Muallimî'nin reddiyeleri farklı bakış açısından ilmî sâiklerle olduğu, cerh ve ta'dil ilminin gereklerini esas aldığı tarafımızdan düşünülmektedir.

Bizim bu çalışmada incelediğimiz asıl kısım fikhî meseleler olmuştur. Muallimî reddiyesinin üçüncü bölümünü Kevserî'nin fikhî konulardaki eleştirilerine ayırmıştır. Muallimî fıkha ayırdığı bu bölümde 17 fikhî meseleyi ele almıştır:⁵⁶

1- Su kılleteyne ulaşırsa necis değildir.

2- Ref'ul yedeyn (Namazda elleri kaldırmak).

⁵² Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl*, 1/200-203.

⁵³ Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl*, 1/200-210.

⁵⁴ Demir, *Muallimî'nin Kevserî'ye Eleştirilerinin Tahlili (Te'nîbu'l-Hatîb Adlı Eseri Bağlamında)*, 132-133.

⁵⁵ Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl*.

⁵⁶ Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl*, 1/5-15.

- 3- Hacamat yapan ve yaptıran kimselerin orucu bozulur.
- 4- Hedy kurbanının kolları.
- 5- Elbise, terlik vs. bulamayan ihramlı hacının fidye ödemesi.
- 6- İki dirhem karşılığında faiz olacak durumlar.
- 7- Meclis muhayyerliği.
- 8- Yabancı bir kadınla yalnız kalan adam ile kadının biz evliyiz demeleri.
- 9- Nikahtan önce boşanma.
- 10- Akikanın meşru olması.
- 11- Ganimetlerden paya düşen.
- 12- Kesici delici olmayan aletle öldürme. (Amden öldürme olur mu olmaz mı)
- 13- Âkile hakkında.
- 14- Çeyrek dinar karşılığında el kesilir.
- 15- Şahit ve yeminle hüküm.
- 16- Şahidin boşanmasına şahitlik ettiği bir kadınla evlenmesi.

Kevserî, Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilerin yarısına yakınının ihtilaflı meseleler olduğunu, bu konularda muarazalı farklı hadislerin bulunduğunu söyler. Fukahâ ise her iki tarafın tercih ettiği hadisleri farklı farklı delil olarak kabul etmiştir. Bu meseleler zaten tarih boyu fikhî mezhepler arasında farklı görüşlerle konu olmuştur. Rivayetleri kabul etme noktasında usulle alakalı ulema arasında ihtilaflar olmuş, ihtilaflı bu rivayetleri tercih etmede farklı öncüller ortaya çıkmıştır.⁵⁷

Hadis alanında mühim çalışmaları olan bu iki âlim arasındaki ihtilaflar hususunda Muhammed Avvâme'nin belirttiğine göre Muallimî, kendisinin Şafîî oluşunu kullanmak isteyen Kevserî karşıtları tarafından bu reddiye yazmaya zorlanmıştır. Halep'teyken Hintli âlim Habiburrahman el-A'zamî'nin kendisine Muallimî hakkında "O bir Şâfiî'dir" dediğini, bu ifadenin de Muallimî'nin hangi saiklerin etkisinde kalarak "et-

⁵⁷ Kevserî, *en-Nüketü't-ţarîfe fi't-tehaddüş 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*, 5.

Tenkîl’i yazdığını beyan ettiğini söyler.⁵⁸ Özafşar da kitabında Muallimî’nin reddiyesinde mezheb sâiklerinin ağır bastığını ifade etmektedir.⁵⁹

Basılmadan önce reddiyesine bazı ilaveler yapıldığı daha önce belirtildiği gibi Muhammed Avvame de Harem’in kütüphanesinde reddiyeyi gördüğünü, Muallimî’nin kendi el yazısıyla olan kitabın küçük bir defter kadar olup esere sonradan çok şeyin eklendiğini söyler. İçeriğinde de itikadî konuların olmadığını sadece fıkî konular için yapılmış reddiyeden ibaret olduğunu da iddiaları arasına ekler.

Muhammed Avvâme’ye göre Muallimî’nin ön sözünde Kevserî hakkında kullandığı “Büyük alim üstat Muhammet Zahid el Kevserî –Allah uzun ömürler versin- ... Allah kendisinden razı olsun, Allah onu ilme hizmette ve ilmi yaymaya muvaffak eylesin.” ifadeleri kendisi hakkında yazdıklarından dolayı özür dilemek isteği anlamına gelmektedir.⁶⁰

Kevserî’nin fikhî konularda söz söylemek için sahip olması gereken rivayet bilgisi, ahkâm hadislerine vukûfiyeti, mezheplerin hangi hadislerle amel ettikleri hangileriyle amel etmediklerinin bilgisi hayli fazladır.⁶¹

Reddiyeye konu olan fikhî meselelere baktığımızda, bu meselelerin hicrî ikinci asırdan beri mezhepler arasında tartışılan meseleler olduğunu görmekteyiz. Ref’u’l-yedeyn meselesi (namazlarda ellerin kaldırılması) uzunca tartışmalara neden olmuş hatta üzerine müstakil risaleler yazılmıştır.⁶²

Hedy kurbanı, meclis muhayyerliği, nikahtan önce boşanma gibi diğer reddiye konuları meseleler de Hanefî mezhebi ile özelde Şâfi mezhebi genelde diğer mezhepler arasında farklı hükümlere medâr ol-

⁵⁸ Avvâme, *Menhecû’l-İmam-i Muhammed Zahid el-Kevserî fî Nakdi’r-Ricâl*, 1/75.

⁵⁹ Özafşar, *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri Tesirleri*, 83.

⁶⁰ Avvâme, *Menhecû’l-İmam-i Muhammed Zahid el-Kevserî fî Nakdi’r-Ricâl*, 1/75-80.

⁶¹ Özafşar, *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri Tesirleri*, 83-86.

⁶² Bu konuda İmam Buhârî’de bir risale kaleme almıştır. Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Ref’u’l-yedeyn fi’s-salâh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008).

muş ihtilaflı konulardır. Muallimî'nin hadis merkezli bir bakış açısına sahip olması, temelde ehl-i hadis çizgisini benimsemesi bakış açısını da o yönde etkilemiştir.

Her iki alimin de farklı fikhî mezheplerin düşünce yapısına sahip olması, savunucu yaklaşımları olsa da bunların mezhebi taassup ile ne derece ilişkili olduğu hakkında şüphelidir.

İncelemiş olduğumuz fikhî meselelerin ihtilaflarının altında yatan temel neden kanaatimizce ehl-i hadis ehl-i rey ayrımında hadislerden hüküm çıkarılırken farklı usûllerin uygulanmasıdır. Bilindiği üzere Hanefîler usûl noktasında da diğer mezheplerden ayrılmaktadır. Kendine özgü usûl sahibi olan mezhep âlimleri benimsedikleri metotlara göre hüküm çıkarmış ve hadislerle amel etmiş yahut etmemişlerdir. Bundan dolaydır ki sahip oldukları düşünce tarzı, aldıkları eğitim etkilemiştir. Ancak bütün bunları mezhep taassubu ile ilişkilendirmenin pek mümkün olmayacağı kanaati ağır basmaktadır.

Sonuç

Osmanlı'nın son döneminde yenilikçi akımların etkili olduğu bir dönemde iki farklı mezhep çizgisinde yaşamış olan iki önemli hadis alimi ilmi endişelerle olduğunu düşündüğümüz bazı noktalarda karşı karşıya gelmişlerdir.

Kevserî, son zamanlarda Ebû Hanîfe ve ashâbına karşı yürütülen kara propagandaya karşı *Te'nîbü'l-Haîb*'i yazmış ve buradaki menfî rivayetlere râvi-rivayet açısından cevap vermeye çalışmıştır. Buna karşı ilk yazılan ve en çok tutulan reddiye Abdurrahmân el-Muallimî'nin kaleme aldığı *et-Tenkîl* kitabı olmuştur. Burada Kevserî'ye ait hatalı bulduğu bazı görüşleri ele almıştır.

Bu eser sadece reddiye olarak kalmamış aynı zaman ricâl ilmiyle ilgili pek çok meseleye de değindiği bir kitap olmuştur. Cerh ve ta'dil alanında uzman olan Muallimî, râvî hakkında Kevserî'nin görüşünü aktarmış, daha sonra ricâl ve tabakât kitaplarından faydalanarak doğru olduğunu düşündüğü görüşü açıklamaya çalışmıştır.

İlk iki bölümde cerh ve ta'dil kitaplarından faydalanarak râvilerin hal tercemeleri incelenmiştir. Bu incelemeler hadis ilminden faydalanılarak genel bilgiler ve farklı bakış açısıyla yapılmış değerlendirmeler olduğu görülmektedir.

Üçüncü bölümde ele aldığı 17 fıkâ mesele ve ihtilaflarının altında yatan temel nedenin ehl-i hadis ehl-i rey ayrımında hadislerden hüküm çıkarılırken farklı usûllerin uygulanması olduğu düşünülmektedir. Her iki âlimin de sahip oldukları düşünce tarzı, aldıkları eğitim meselelere yaklaşımlarını etkilemiştir. Ancak bütün bunları mezhep taassubu ile ilişkilendirmenin pek mümkün olmayacağı kanaati ağır basmaktadır.

Kaynakça

Avvâme, Muhammed. *Menhecü'l-İmam Muhammed Zahid el-Kevserî fi Nakdi'r-Ricâl*. Lübnan/Beyrut: Daru'l-Minhac, 2024.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Refu'l-yedeyn fi's-salâh*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1. Basım, 2008.

Demir, İbrahim Halil. *Muallimî'nin Kevserî'ye Eleştirilerinin Tahlili (Te'nîbu'l-Hatîb Adlı Eseri Bağlamında)*. Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Esedî, Ahmed b. Ğanım. *el-İmam Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî Hayâtuhû ve Âsâruhû*. Mısır: Mektebetü'r-Rıdvân, 2006.

Hayri, Ahmet. *el-İmam el-Kevserî (Makâlâtü'l-Kevserî'nin mukaddimesi)*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1994.

Kevserî, Muhammed Zahid. *en-Nüketü't-ţarîfe fi't-tehaddüs 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*. thk. Hamza el-Bekrî. Ürdün: Dâru'l-feth, 3. Basım, 2021.

Kevserî, Muhammed Zahid. *İrğâmu'l-merîd fi şerhi nazmi'l-atîd*. Kahire: El-Mektebetü'l Ezheriyye, ts.

Kevserî, Muhammed Zahid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevkifiye, ts.

Kevserî, Muhammed Zahid. *Te'nîbu'l-Hatîb*. çev. Süleyman Tekin. İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020.

Kevserî, Muhammed Zahid. *Te'nîbü'l-Hatîb*. Darü'l-Kitabi'l-Arabi, ts.

Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Muallimî, Abdurrahman b. Yahya. *et-Tenkîl bimâ fi Te'nîbi'l-Kevserî mine'lebâtîl*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân - Muhammed Ecmel el-İslâhî. 2 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1. Baskı., 2013.

Özafşar, Mehmet Emin. *Muhammed Zâhid El-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri Tesirleri*. İstanbul: Seha, ts.

Özafşar, Mehmet Emin. *Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1989.

Özel, Ahmet. "Muallimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/280-282. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Semârî, Mansûr b. Abdulaziz. *eş-Şeyh Abdurrahman el-Muallimî ve cühûduhû fi's-sünneti ve ricâlihâ*. 1 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1998.

Tombul, Sema. *Hanefîlerde Hadis-Kıyas İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Uyar, Ahmet. "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y Ekolleri)". *Bilimname* 2/5 (Şubat 2004).

Verim, Osman. *Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Zâhid Kevserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/77-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

اقتباساتُ ابن عابدين في حاشيته " رد المختار " من علماء الأناضول (ابن كمال باشا نموذجاً)

عبد الباري عزيز عثمان^١

المقدمة

تأسست الدولة العثمانية على يد عثمان الأول ابن أرطغرل واستمرت قرابة ٦٠٠ سنة وبلغت ذروتها وقوتها وأوجها خلال القرنين السادس والسابع عشر الميلاديين، حيث امتد سلطانها لتشمل أوروبا وآسيا وإفريقيا، وتبنت الدولة العثمانية المذهب الحنفي كمذهب رسمي للدولة. وقد برز في عهد الدولة العثمانية الكثير من العلماء والفقهاء المصنفين الكبار الذين ذاع صيتهم ضمن الدولة العثمانية أي في الأناضول وخارجها لا سيما في بلاد الشام فكان لفقهاء الأناضول مدرستهم الفقهية الخاصة بهم كذلك الأمر لفقهاء الدول العربية لا سيما بلاد الشام منها، وبرز في كلتا المدرستين فقهاء عظام اشتهروا بعلومهم ومصنفاتهم وفتاويهم، ففي الأناضول برز العديد من الفقهاء المصنفين منهم العلامة ابن كمال باشا في القرن العاشر الهجري، وكذلك ظهر في دمشق ابن عابدين في القرن الثالث عشر الهجري، وكان بين علماء الأناضول وعلماء بلاد الشام تواصل علمي وثقافي ومعرفي، ولم تكن اللغة عائقاً أمام ذلك التواصل، فعلماء الأناضول كانوا يتقنون اللغة العربية إلى جانب اللغة التركية والفارسية أيضاً، كذلك علماء الشام لم تكن اللغة التركية غريبة عليهم لأن التركية كانت لغة الخلافة والإدارة والمراسلات. لقد كان هناك تأثير فقهي متبادل بين الفقهاء في الأناضول وبلاد الشام ، ويظهر

^١ مدرس محاضر للغة العربية الدكتور، جامعة يوزنجويل بمدينة وان، كلية الإلهيات، تركيا.
azizosman2015@hotmail.com

هذا الأمر جلياً في حاشية ابن عابدين حيث نقل عن العديد من فقهاء الأناضول في حاشيته. في بحثنا هذا سنقف عند ابن عابدين في حاشيته بنماذج من اقتباساته الفقهية عن ابن كمال باشا والتي جاءت في معظمها من باب الاستشهاد بها أو الاعتماد عليها أو اعتماد قول ابن كمال باشا أو نقله، كذلك اعتراضه على بعض المسائل لابن كمال. وقد قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث هي:

مقدمة: تتضمن أهمية الموضوع ببيان العلاقة بين الفقهاء في الأناضول وبلاد الشام وتأثير فقهاء الشام بفقهاء الأناضول.

المبحث الأول: التعريف بابن عابدين وحاشيته.

المبحث الثاني: التعريف بابن كمال باشا.

المبحث الثالث: أهم اقتباسات ابن عابدين عن ابن كمال باشا في حاشيته المشهورة بـ رد المحتار.

١. التعريف بابن عابدين وحاشيته

يُعد ابن عابدين عُمدة المذهب الحنفي في زمانه ببلاد الشام ، وينتمي ابن عابدين لأسرة عريقة من أسر دمشق المشهورة آنذاك والتي امتد جذورها مئات السنين.

١،١. اسمه وولادته

هو الإمام محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم بن نجم الدين بن العالم الفاضل والولي الصالح محمد صلاح الدين المشهور بابن عابدين، وشهرته بابن عابدين نسبة إلى جده محمد صلاح الدين. ولد الشيخ الجليل في مدينة دمشق سنة ١١٩٨ للهجرة من والدين اشتهرا بالتقوى والصلاح، وكانت مدة حياته ما يقارب من ٥٤ سنة قضاها في طلب العلم وخدمة الإسلام والمسلمين. نشأ ابن عابدين في حجر أبيه الذي لم يكن عالماً وإنما كان تاجراً مشهوراً بالصلاح والتقوى فرث ابنه على الفضيلة وحب العلم والهمة العالية ، فقد حفظ ابن عابدين القرآن الكريم وهو في سن مبكرة. بدأ تحصيله العلمي بتعلم القرآن على يد الشيخ محمد سعيد الحموي شيخ القراء آنذاك فلزمه ابن عابدين وقرأ عليه القرآن مجوداً، كما حفظ

المتون وقرأ الفقه الشافعي عنده، بعدها انتقل إلى الشيخ شاکر العقاد السامي الحنفي المذهب، حيث قرأ عليه ابن عابدين الكثير من العلوم في المعقول والمنقول، وألزمه الشيخ شاکر بالتحول إلى المذهب الحنفي فقرأ عليه الكثير من كتب المذهب الحنفي فعلا نجمه واشتهر بين أقرانه فأحبه الشيخ كثيرا، وبعد وفاة الشيخ شاکر تتلمذ ابن عابدين على يد الشيخ سعيد الحلبي، بعدها بدأ بالتصنيف والتدريس والإفادة حتى غدا قبلة لطلاب العلم ومرجعا في الفتوى. كان ابن عابدين واسع الأفق غزير العلم وموسوعة عصره بدون ريب، ويشهد على ذلك كثرة مؤلفاته وآثاره العلمية والتي بلغت ٣٨ مؤلفا كما بينها هو رحمه الله تعالى، ومن أهم آثاره ومؤلفاته ما يلي:

١. حاشية رد المحتار على الدر المختار المشهورة بحاشية ابن عابدين.
٢. منحة الخالق على البحر الرائق، وكتاب البحر الرائق كتاب في الفقه الحنفي للعلامة ابن نجيم. ٣. شرح عقود رسم المفتي. ٥. رفع الأنظار عما أورده الحلبي على الدر المختار.
٦. نسمات الأسحار على شرح المنار. ٧. الرحيق المختوم في الفرائض. ٨. حواشي على تفسير البيضاوي. ٩. عقود اللآلي في الأسانيد العوالي. ١٠. نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف. ١١. تنبيه ذوي الأفهام على أحكام التبليغ خلف الإمام. ١٢. الشفاء العليل وبل الغليل في حكم الوصية بالحنتمات والتهاليل. ١٣. رفع الانتقاص ودفع الاعتراض على قولهم الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض. ١٤. العقود الدرية في القول الموافق على الفريضة الشرعية. ١٥. تحذير التحرير في إبطال القضاء بالفسق بالغبن الفاحش بلا تقرير. ١٦. نسمات الأسحار على إفاضة الأنوار. بالإضافة إلى العديد من المؤلفات الأخرى في أصول الفقه والتفسير وعلم الكلام وعلوم العربية والتصوف والتاريخ والحساب.

١,٢. التعريف بكتاب رد المحتار على الدر المختار المشهور بحاشية ابن عابدين :

هذا الكتاب هو عبارة عن حاشية وموسوعة فقهية شاملة على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه، وهو على شرح العلامة علاء الدين الحصكفي على كتاب تنوير الأبصار للشيخ شمس الدين التمرتاشي الغزي الحنفي، وقد شرح ابن عابدين هذا الكتاب شرحاً وافياً وتطرق فيه إلى شرح المفردات اللغوية وأتى بالأدلة الشرعية للمسائل الفقهية من القرآن الكريم

والسنة النبوية، كما فصل آراء أصحاب المذهب الحنفي وأقوالهم مع بيان المعتمد في المذهب والظاهر فيه، وأحياناً يأتي بآراء المذاهب الأخرى مع تحقيق موضع الخلاف وتحرير المسائل، لذلك تُعدُّ هذه الحاشية من أفضل ما كتبه المتأخرون في فروع الحنفية لما تمتاز به من التدقيق والتخريج وبيان الأحكام الفقهية للمسائل التي ظهرت في الأزمنة المتأخرة واعتمادها على كتب الحنفية واختيار الآراء الراجحة مع أدلتها وتعليقها.

٢. التعريف بابن كمالٍ باشا:

يُعد القرن العاشر من الهجرة من أزهى العصور الإسلامية في شتى المجالات الثقافية والعلمية، حيث برز في هذا العصر العديد من العلماء الأفاضل لا سيما في الأناضول الذين تركوا أثراً واضحاً في كافة العلوم الإسلامية والعربية، ومن هؤلاء العلامة ابن كمالٍ باشا.

٢،١. اسمه ونشأته:

هو العلامة شمس الدين أحمد المشهور بابن كمال باشا أو كمال باشا زاده، نسبة إلى جده من جهة الأب كمال باشا. ولد ابن كمال سنة ٨٧٣ للهجرة ١٤٦٨ ميلادية في مدينة "توكات"، وكان جده كمال باشا من رجالات الدولة العثمانية في عهد السلطان محمد الفاتح وعيّن مدرساً للأمير بايزيد ابن السلطان محمد الفاتح، ومنه حصل ابنه كمال على لقب باشا. اجتهد ابن كمالٍ باشا في طلب العلم وتحصيله فدرس وتلمذ على يد أكابر العلماء في عصره مثل: المولى لطف الله التوقاني والذي كان عالماً في الأصول والمعاني والكلام والبيان، والمولى مصلح الدين مصطفى القسطلاني القاضي، وكذلك الشيخ خطيب زاد القاضي.

٢،٢. مؤلفاته:

كان ابن كمال واسع الأفق غزير العلم متبحراً في العلوم المختلفة فقد ترك وراءه الكثير من المؤلفات القيّمة منها:

١. تفسير القرآن العظيم. ٢. حاشية على تفسير البيضاوي. ٣. حاشية على شرح المواقف. ٤. حاشية التلويح شرح غوامض التنقيح. ٥. مهمات المسائل في الفروع. ٦. طبقات الفقهاء شرح مشكاه المصاييح بالإضافة إلى عدد من المؤلفات الفقهية التي جاء ذكرها في ترجمة

ابن كمال في حاشية ابن عابدين كما سيأتي لاحقاً. ولعل أفضل صورة وترجمة للإمام ابن كمال باشا ما ذكرها ابن عابدين في حاشيته حيث قدّم ترجمة للإمام فقال: "هو أحمد بن سليمان بن كمال باشا الإمام العلامة الرحلة الفهامة، كان بارعاً في العلوم وقلماً أن يوجد فن إلا وله فيه مصنف أو مصنفات، دخل إلى القاهرة صحبة السلطان سليم لما أخذها من يد الجراكسة، وشهد له أهلها بالفضل والإتقان، وله تفسير القرآن العزيز، وحواشي على الكشف وحواشي على أوائل البيضاوي، وشرح الهداية لم يكمل، والاصلاح والإيضاح في الفقه، وتغيير التنقيح في الأصول وشرحه، وتغيير السراجية في الفرائض وشرحه، وتغيير المفتاح وشرحه، وحواشي التلويح وشرح المفتاح ورسائل كثيرة في فنون عديدة لعلها تزيد على ٣٠٠ رسالة، وكان في كثرة التأليف والسرعة بها وسعة الاطلاع في الديار الرومية كالجلال السيوطي في الديار المصرية ولم يزل فقيهاً في دار السلطنة إلى أن توفي سنة ٩٤٠ هجرية". ويظهر من خلال ما أورده ابن عابدين من ترجمة ابن كمال عبارات الأدب والتقدير والاحترام لابن كمال، وحس الاطلاع على تاريخ الشيخ وتراثه العلمي ومناصبه، كما نبّه ابن عابدين في ترجمته لابن كمال باشا: أنّ ابن كمال اتصف بالموسوعية والكتابة في أغلب العلوم الشرعية: كالتفسير والفقه والأصول. وقد ظهر اطلاع ابن عابدين الكبير على تراث ابن كمال باشا في حاشيته جلياً من خلال النقل عنه كثيراً والاقتباس من كتبه المتعددة.

٣.١. الاقتباسات

برز في بلاد الشام في القرن الثالث عشر من الهجرة عالمٌ فقيه محقق تميز عن سائر علماء وقته بإبداعه الكبير وثراء علمه وسعة اطلاعه، المشهور بابن عابدين صاحب الكتاب المشهور "رد المحتار على الدر المختار" والمعروف "بحاشيه ابن عابدين" الكتاب الذي عُدّ من أهم المصنفات الفقهية في بلاد الشام في ذلك الحين، وابن عابدين شأنه شأن بقية علماء الشام الذين كانوا يُحظّون باحترام وتقدير الفقهاء في الأناضول، فقد أجاز ابن عابدين شيخ الإسلام العثماني في وقته المدعو "عارف حكمه بيه" الذي استجازه بالمكاتبه فأجازه. وكان علماء الشام يحظون باحترام وتقدير من قبل علماء الأناضول الذين كانوا يعتمدون على فتاواهم وشرحهم

ومتونهم فكانت هناك علاقة طيبة بين العلماء في الأناضول من جهة وعلماء الشام من جهة أخرى، ولم يكن موضوع اللغة عائقاً أمام اتصال الطرفين ببعضهم البعض، فكانت اللغة العربية منتشرة في الدولة العثمانية كلغة للعلم والتفسير والفقه، كذلك اللغة التركية التي كانت منتشرة بسبب أنها لغة الإدارة والتواصل فيما بين الولايات وعاصمة الخلافة، ونلمس ذلك في حاشية ابن عابدين كيف أنه استعمل بعض الألقاب التركية للدلالة على بعض الفقهاء المشهورين في الأناضول كقوله: نوح أفندي، ابن كمال باشا، بالإضافة إلى استعمال ابن عابدين للعديد من العبارات والمصطلحات التركية في حاشيته مثال ذلك: السفنجة، السيكورة. وقد استفاد ابن عابدين في حاشيته من العديد من فقهاء الأناضول الذين عايشوا الدولة العثمانية طيلة بقائها فبلغ عدد الذين استشهد بأقوالهم وراجع كتبهم ورسائلهم ٤٢ فقها عثمانيا أمثال: محمد بن أحمد الرومي التوقيعي، محي الدين نشانجي زاده، ونوح بن مصطفى القونوي الرومي المفتي، وقره أمره الحُميدي الرومي، وابن كمال باشا شمس الدين أحمد بن سليمان، وغيرهم الكثير. والذي يهمنا في هذا البحث من هؤلاء الفقهاء هو الفقيه الموسوعي ابن كمال باشا الرومي المتوفى سنة ٩٤٠ الذي كان من أكثر فقهاء الأناضول الذين عاد ابن عابدين إلى كتبه ومؤلفاته، حيث جاءت اقتباساته من تلك المؤلفات والكتب على صورتين: الصورة الأولى على سبيل التأكيد للموضوع أو الفكرة أو من باب تنوع وتعدد المصادر. الصورة الثانية: أتت في سياق التحرير والترجيح الفقهي للرأي الذي اختاره ابن عابدين. لقد نقل ابن عابدين عن ابن كمال باشا من أربعة كتب له بالاسم وهي: الإصلاح والإيضاح إيضاح الإصلاح أو إصلاح الوقاية في الفروع، وفتاوى ابن كمال باشا، ورسائل ابن كمال باشا، وشرح الهداية. وطريقة ابن عابدين في الاقتباس من كتب ابن كمال كانت بالتصريح أحيانا بذكر اسم المصدر أو الكتاب الذي نقل عنه، حيث بلغ عدد المرات التي صرح فيها بأسماء الكتب ٣٨ مرة، وأحيانا كثيرة ينقل عن ابن كمال باشا بذكر اسمه فقط دون ذكر الكتاب أو المصدر، فقد بلغ عدد المرات التي ذكر فيها ابن كمال دون المصدر ٤٢٤، وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على موسوعية ابن كمال وتبحره في علومه وكثرة مؤلفاته التي تُظهر شخصيته الاجتهادية مما جعل ابن عابدين يعود إليه

وينقل عنه كثيراً ويتخذهُ مصدراً موثقاً في المذهب الحنفي، وكان ابن عابدين ينتقي أحسن الألقاب ليصف بها ابن كمال باشا حيث يقول: "شيخ مشايخنا الصدر الأجل المولى ابن كمال باشا."

وفيما يلي أمثلة على اقتباسات ابن عابدين عن ابن كمال باشا في مؤلفاته:

أولاً: في تقسيم الفقهاء إلى سبع مراتب حيث أخذ ابن عابدين بقول ابن كمال باشا حيث يقول: "وقد أوضحها المحقق ابن كمال باشا في بعض رسائله فقال: لا بُدَّ للمُفتي أن يعلم حال من يفتي بقولهم ولا يكفيه معرفته باسمه ونسبه، بل لا بد من معرفته في الرواية ودرجته في الرواية وطبقته من طبقات الفقهاء". ففي هذه المسألة نقل ابن عابدين عن ابن كمال تقسيمه الفقهاء إلى سبع مراتب مرتضيا ذلك منه أي من ابن كمال.

ثانياً: الاختلاف في الخطيب المقرر من جهة الإمام الأعظم أو نائبه هل يملك الاستنباط في الخطبة؟ البعض منع ذلك مطلقاً، والبعض أجاز للضرورة، والبعض أجاز مطلقاً. والقول بالجواز عند الضرورة قال به ابن كمال باشا، يقول ابن عابدين: "قوله وقيل لضرورة جاز، قائله ابن كمال باشا حيث قال: إن كان ذلك لضرورة كشغله عن إقامة الجمعة في وقتها جاز التفويض إلى غيره وإلا لا، أي وإن لم يكن ذلك لضرورة". هنا جاء ابن عابد بقول ابن كمال تأييداً لقوله ومستشهداً بكلامه.

ثالثاً: مسألة وجوب الحج والزواج، فالإنسان الذي وجب عليه الحج بتوفر شروط ذلك مع رغبته في الزواج فعند أبي حنيفة يُقدم الحج على الزواج، إلا أن ابن كمال باشا يرى بتقديم الزواج على الحج في حال التوقان اتفاقاً، يقول ابن عابدين في ذلك: "ولذا اعترضه ابن كمال باشا في شرحه على الهداية بأن حالة التوقان مقدم على الحج اتفاقاً لأن في تركه أمرين: ترك الفرض والوقوع في الزنا، وجواب أبي حنيفة في غير حال التوقان أي في حال تحققه الزنا لأنه لو تحققه فُرض التزوج، أما لو خافه فالتزوج واجب لا فرض فيقدم الحج الفرض عليه فافهم". رابعاً: أهلية المحدود في قذف هل تقبل شهادته أم لا؟ فابن عابدين يقول بأنه لا تقبل شهادته

مستشهدا بكلام ابن كمال باشا فيقول: "قال ابن كمال باشا وأما المحدثون في القذف فلا يجوز القضاء بشهادته أصلاً، نعم لو قضى بها ينفذ لكن الكلام في الجواز فإنه أمر وراء النفاذ." خامساً: القتل سياسة، أي رأي المصلحة وذلك بالقتل في الجرائم التي تعظمت بالتكرار وشرع القتل في جنسها، مثال ذلك من أكثر من سب النبي صلى الله عليه وسلم من أهل الذمة وإن أسلم بعد أخذه، فقالوا: بأنه يُقتل سياسة، وأورد ابن عابدين كلام ابن كمال لتأييد كلامه حيث يقول: "ويؤيده أن ابن كمال باشا في أحاديثه الأربعينية في الحديث الرابع والثلاثين يقول: والحق أنه يقتل عندنا إذا أعلن بشتمه عليه الصلاة والسلام، صرح به في سير الذخيرة حيث قال: واستدل محمد لبيان قتل المرأة إذا أعلنت بشتم الرسول صلى الله عليه وسلم بما روي: أن عمر بن عدي لما سمع أسماء بنت مروان تؤذي الرسول فقتلها ليلاً ومدحه صلى الله عليه وسلم.

هذه كانت بعض الأمثلة التي ذكرها ابن عابدين في حاشيته مستشهداً بأقوال ابن كمال في المسائل التي يوردها، وهناك أمثلة كثيرة لا مجال للوقوف عليها هنا لأن البحث لا يتسع لها

٣,٢. اعتراضات ابن عابدين على ابن كمال

مقابل موسوعية ابن كمال باشا العلمية والفقهية فإن له بعض السقطات والعثرات التي لا يلتفت إليها إلا ذو اختصاص وتعمق فقهي، فينبه إلى تلك الهفوات ويُعقّب على صاحبها، وهذا ما كان من ابن عابدين في حاشيته على ابن كمال باشا حيث خالفه في مواضع عديدة منبّه في تلك المواضع على الأخطاء والأغلاط في بعض المسائل حيث أنه لم يقبلها منه، مثال ذلك:

المسألة الأولى: الإفاضة من منى في أيام الحج هل المعنى منها الخروج من منى أم يُقصد بها الفراغ والانتهاء من أفعال وواجبات الحج، فيقول ابن عابدين: "وادّعى ابن كمال في شرح الهداية أن الأقرب الحمل على معنى حقيقي وهو الرجوع من منى بالفراغ عن أفعال الحج لتقدم ذكر الحج، واعترضه في النهر بأنه لا يطرد أيضاً إذ الحكم يعم المقيم بمنى". نرى أن ابن عابدين أورد قول ابن كمال مضعفاً إياه ثم خالفه بذلك مع بيان الرد عليه.

المسألة الثانية: الفتوى بأن الطلاق ثلاثا يقع طلاقاً واحدة، قال عنها ابن عابدين: "قلت فيما ذكر في الفتاوى المنسوبة إلى ابن كمال باشا من وقوع طلاق واحدة لا يعول عليه، ومن أفتى به من أهل عصرنا فهو جاهل كما أوضحته في إفتاء طويل". فابن عابدين في هذا المثال لم يقبل تلك الفتوى الصادرة عن ابن كمال باشا حيث أنه نقل عن المصدر الناقل للفتوى بصيغة التردد غير جازم فقال: ذكر في الفتاوى المنسوبة إليه وذلك رفعاً للحرَج ولم يقبل رأيه لا من جهة كون ابن كمال ناقلاً عن المذهب ولا كونه مجتهداً في تلك المسألة، في المقابل كان ابن عابدين قاسياً على من أفتى بتلك الفتوى واصفاً إياهم بقوله: "ومن أفتى به من أهل عصرنا فهو جاهل".

المسألة الثالثة: إذا تزوجت الأمة بدون إذن سيدها ثم أعتقها سيدها فالنكاح هنا ثبت وليس للأمة الخيار في أن تستمر أو تبطل الزواج وهذا الأمر هو الراجح في المذهب الحنفي، يقول ابن عابدين: "وما قاله ابن كمال باشا من أنه لها الخيار كما مر فهو سبق قلم أي أن كلامه سهوٌ وخطأ، ثم عتب على ذلك ببيان سبب هذا السهو والخطأ من ابن كمال باشا بقوله: "إن المسألة التي يقصدها ابن كمال فيما إذا تزوجها بإذن مولاه، وكلامنا هنا في التزويج بدون إذنه".

المسألة الرابعة: مسألة الرجم في الزنا حيث أن ابن كمال باشا لا يشترط وجود الإمام وحضوره أثناء الرجم، وعدم حضوره لا يعني أنه يسقط الرجم، هنا اعترض ابن عابدين على ابن كمال بأن عدم حضور الإمام يسقط، كما قال ابن كمال ليس بالصحيح لأن ذلك يخالف كتب المذهب وأن ابن كمال لم يذكر مصادره في ذلك، يقول ابن عابدين: "قلت ما ذكره ابن كمال لم يعزّه لأحد كما مرّ، وما ذكره المحقق صاحب الفتح هو ظاهر المتن والدليل، فلا يُعدل عنه فلا يعدل عنه إلا بنقل صريح معتبر، ثم رأيت في الذخيرة ما نصه: تجب البداءة من الشهود ثم من الإمام ثم من الناس فافهم".

المسألة الخامسة: تتعلق بالوقف، والوقف كما هو معروف لدى الإمام أبي حنيفة بأنه يجوز للواقف أن يتراجع عن وقفه متى شاء بخلاف صاحبيه محمد وأبي يوسف اللذان هما مع رأي

الجمهور بعدم جواز ارجاع الوقف وبيعه، فمن أوقف أرضاً أو غيرها فالقاضي يقضي أولاً برأي أبي حنيفة ثم بقول أبي يوسف ثم محمد ثم زفر والحسن بن زياد، فابن كمال يرجح رأي أبي حنيفة بأن الوقف غير لازم وله أن يتراجع عنه، فيرد عليه ابن عابدين بأن هذا الرأي مرجوح، والراجح في المذهب هو رأي صاحبين حيث يقول: "...ورجح ابن كمال في بعض مؤلفاته وإذا كان في المسألة قولان مصححان يجوز القضاء والإفتاء بأحدهما هذا ما ذكره المصنف وفيه نظر، فإن كتب المذهب مطبقة على ترجيح قولهما بلزومه بلا حكم وبأنه المفتى به."

من خلال ما تقدم من الأمثلة نرى أن ابن عابدين وإن كان يُكِنُّ لابن كمالٍ باشا احتراماً وتعظيماً كبيرين يتناسبان مع مقام ابن كمال وموسوعيته الفقهية وسعة علمه وغزارة مؤلفاته إلا أن كل ذلك لم يمنعه من الاعتراض عليه في بعض المسائل الفقهية التي يراها ضعيفة أو هي بخلاف المذهب والراجح فيه، والسبب في ذلك إما أن المسألة هي محل اختلاف الاجتهاد بين الشيخين الجليلين، أو أن سبب ذلك يعود لسهوّ أو غلطٍ صدر من ابن كمال. وزبدة الكلام: هي أن الشيخ ابن عابدين نقل عن العديد من فقهاء وعلماء الأناضول نقولاً كثيرة لا سيما العلامة ابن كمال باشا معتمداً على أقوالهم في مواضيع ومسائل عديدة في حاشيته، وهذا يؤكد أن علماء الشام عموماً ومنهم ابن عابدين كانوا على اطلاع على كتب ومؤلفات علماء الأناضول وجهودهم العلمية وأن آثار علماء الأناضول وفقهائها كانت حاضرة في الشام، وكانت لها المنزلة والمقام المناسب، غير أن ذلك لم يمنع من الانتقاد لها عند الضرورة ومخالفة بعضها في مسائل معينة، أو الفتوى بخلاف فتاويهم.

الخاتمة

خلال هذه الجولة السريعة مع ابن عابدين وحاشيته، وابن كمال باشا، من مسائل واقتباسات نصل إلى النتائج التالية:

- 1- ابن كمال باشا بزغ نجمه في الأناضول فكان علامة في مختلف العلوم الإسلامية، وكان من المشهورين في القرن العاشر الهجري.

- 2 - ترك ابن كمال باشا تراثا علميا وثقافيا كبيراً خلفه ، فكانت مؤلفاته في أغلب العلوم الإسلامية: كالتفسير والفقه والأصول وغيرها.
- 3 - أثر ابن كمال بموسوعيته في غيره من العلماء لا سيما علماء بلاد الشام أمثال ابن عابدين.
- 4 - كان علماء الأناضول يَحْظُونَ باهتمام واحترام لدى علماء بلاد الشام وغيرها..
- 5 - كان ابن عابدين من أشهر علماء دمشق في زمانه ترك تراثا علميا وثقافيا كبيراً وراءه ومن أشهر تلك المؤلفات حاشيته المشهورة بحاشية ابن عابدين.
- 6 - اقتبس ابن عابدين في حاشيته من آراء وأقوال ابن كمال كثيرا وأوردها في حاشيته على سبيل الاعتماد عليها أو الاستشهاد بها أو في بعضها من الانتقاد والرد عليها.
- 7 - ظهرت في حاشية ابن عابدين مدى العلاقة الحميمة بين علماء الشام من جهة وبين علماء الأناضول من جهة أخرى تلك العلاقة المبنية على الاحترام والتقدير
- 8 - أكثر فقيه أناضولي نقل عنه ابن عابدين هو: ابن كمال باشا ، حيث نقل عنه في مواضع كثيرة موافقا له في ذلك، وخالفه في مواضع قليلة منها منبها إلى أغلاط علمية وقع فيها ابن كمال باشا.

المصادر والمراجع:

- ابن عابدين، محمد أمين. رد المختار على الدر المختار. المجلد الأول. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٩٢.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. المجلد السادس. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة ١٥، ٢٠٠٢.
- طاشكيري زاده، أحمد بن مصطفى. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية. بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ طبع.
- سرميني، محمد أنيس، علم الفقه في الدولة العثمانية، الفقهاء والسلطة والتأثير المتبادل بين الشام والأناضول ابن عابدين. ابن كمال باشا أنموذجا، إيسار للنشر، الطبعة الثانية بدون تاريخ طبع.
- علي، رمضان حمدون. ابن عابدين سيرة وعطاء. المجلد السابع. الموصل: مجلة كلية العلوم الإسلامية، ٢٠١٣.

- الغزي، نجم الدين محمد. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة. المجلد الثاني. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- الفرفور، محمد عبداللطيف. ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي. المجلد الأول. دمشق: دار البشائر، ٢٠٠١.
- كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. المجلد الأول. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ طبع.
- محمد، محمد إبراهيم. ابن كمال ومنهجه في التفسير. المجلد السادس. الإسكندرية: مجلة كلية الدراسات الإسلامية.
- مردم، خليل. أعيان القرن الثالث في الفكر والسياسة والاجتماع. بيروت: لجنة التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧١.

Öz

İBN ÂBİDÎN'İN 'REDDÜ'L-MUHTÂR' ADLI HAŞİYESİNDE ANADOLU ÂLİMLERİNDEN ALINTILARI (KEMÂLPÂŞAZÂDE ÖRNEĞİ)

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren İmam Ebû Hanîfe'nin (r.a.) mezhebini devletin genel mezhebi olarak kabul etmiştir. Osmanlı Devleti'nin Anadolu toplumu da Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimsemişti. Anadolu'daki Osmanlı âlimleri ve Arap dünyasında Osmanlı hâkimiyetinde olan bölgelerdeki, özellikle Şam diyarındaki âlimler ve fakihler arasında önemli bir etkileşim ve iş birliği vardı. Şam fakihleri, Anadolu fakihlerinden yararlanmış ve onlardan etkilenmişlerdir. Bunların arasında, 13. yüzyılın sonlarında öne çıkan meşhur âlimlerden biri olan İbn Âbidîn (ö. 1252 h.), eserlerinde birçok Anadolu fakihinin görüşlerine başvurmuştur. Onun en bilinen eseri olan *Reddû'l-Muhtâr*'da, yaklaşık kırk iki Anadolu fakihinin görüşlerine yer vermiştir. Bu âlimler arasında İbn Kemal Paşa, Hâmid b. Ali el-Konevî, Nişancızâde Atûfî gibi isimler bulunmaktadır. İbn Âbidîn'in en çok istifade ettiği âlimlerden biri, İbn Kemal Paşa'dır (ö. 940 h.). İbn Âbidîn, İbn Kemal'in eserlerine bazen kaynak vererek, bazen de eser adı belirtmeden atıfta bulunmuştur. Bu çalışmada, İbn Âbidîn'in İbn Kemal Paşa'dan yaptığı alıntılar ve ondan nasıl faydalandığı ele alınacaktır.

إسهامات الملا علي القاري في تطوير العلوم الإسلامية في عهد الخلافة العثمانية

د. إختيار بختيار المرغيلاني^١

يُعتبر الملا علي القاري من أبرز علماء القرن السادس عشر ميلادياً، حيث قدّم إسهامات كبيرة في مجالات متعددة من العلوم الإسلامية مثل الحديث، الفقه، الأصول، التفسير، العقيدة، القراءات والتصوف، وكان لنشاطه العلمي دورٌ مهمٌ في تطوير العلوم الإسلامية خلال فترة الدولة العثمانية. إذ كانت الدولة العثمانية، وخاصة مع سيطرتها على المدن المقدسة مثل مكة والمدينة، قد ساهمت بشكل كبير في تعزيز وتطوير هذه العلوم، وقد عاش الملا علي القاري في مكة وأسهم بشكلٍ ملحوظ في هذا التطور.

وقد ألّف الإمام علي القاري العديد من الكتب في مجالات الحديث، الفقه، القراءات، والعلوم الإسلامية الأخرى، واستفاد في نشاطه العلمي من البيئة الروحية والعلمية التي كانت سائدة في الخلافة العثمانية. كان على صلة بكثير من علماء الدولة العثمانية المشهورين في زمانه، وتلقى العلم منهم، فعلى سبيل المثال، أثناء إقامته في مكة، درس في المراكز العلمية التي كانت تحت رعاية الدولة العثمانية، وتعلم علوم الحديث والقراءات بشكلٍ معمّق.

كما أنه قام بنشاطه العلمي في المؤسسات الدينية والعلمية التي أسسها العثمانيون في مكة، حيث كان يُعتبر مرجعاً مشهوراً في علوم الحديث، الفقه، القراءات والتفسير، ودرّس للعديد من الطلبة والعلماء، وقد ساهم الملا علي القاري في توجيه طلابه نحو التعمق في هذه العلوم، تاركاً وراءه العديد من التلاميذ الذين واصلوا هذا الطريق.

^١ باحث علمي بمركز الإمام الماتريدي الدولي للبحوث الإسلامية abdurahmonov.90@mail.ru

يُعد الإرث العلمي للملا علي القاري أحد العوامل المهمة في تطوير العلوم الإسلامية في عهد العثمانيين، حيث استمرت هذه العلوم عبر تلاميذه ومؤلفاته التي أثرت في الأجيال اللاحقة.

اسمه علي، واسم والده سلطان محمد،^٢ ولقب بـ"الهَرَوِي" نسبةً إلى هرات مسقط رأسه، وبـ"المكي" نسبةً إلى مكة حيث أقام. اشتهر بلقب "القاري" نظرًا لمهارته في علم القراءة وتمكنه منه، ولقبه "نور الدين"، إذن، اسمه الكامل هو نور الدين علي بن سلطان محمد الهَرَوِي المكي القاري.^٣

وعلى الرغم من أن المصادر لا تحتوي على معلومات دقيقة حول تاريخ ولادته، إلا أن البعض يشير إلى أنه ولد في السنة ٩٣٠ هـ/ ١٥٢٤ م.^٤ وُلد في مدينة هرات بأفغانستان ونشأ فيها، وتلقى تعليمه الأول من علماء منطقته، حيث حفظ القرآن الكريم على يد أستاذه الشيخ معين الدين بن حافظ زين الهَرَوِي.^٥

بعد أن غزا إسماعيل بن حيدر الصفوي (١٤٨٧-١٥٢٤) مدينة هرات، غادرها البعض بمن فيهم علي القاري، الذي سافر إلى مكة. وأشار إلى ذلك في كتابه "سمّ القوارض"، حيث شكر الله على إقامته في مكة، البلد الذي نزل فيه الوحي.^٦ ولم يذكر المؤرخون سنة مغادرته وطنه، ولكنهم ذكروا أن وصوله إلى مكة كان في سنة ٩٥٢ هـ/ ١٥٤٥ م.^٧

^٢ بعض علماء الأنساب اكتفوا بذكر اسم والده "سلطان" فقط، لكن من الشائع بين العجم دمج اسمين في اسم واحد، وكان اسم والده "سلطان محمد".

^٣ الشيخ محمد عبدالحليم. البدائع المزجاة لمن يطالع المرقاة. - ملتان (باكستان): مطبعة إمدادية. - ص. ٢.

^٤ https://www.alukah.net/culture/0/112073/#_ftnref1

^٥ الشيخ محمد عبدالحليم. البدائع المزجاة لمن يطالع المرقاة. - ملتان (باكستان): مطبعة إمدادية. - ص. ٣.

^٦ مخطوطة: علي القاري. سمّ القوارض في ذم الروافض. بيشاور: المكتبة الشرقية. - ص. ٣٠٠.

^٧ علي القاري. مرقاة المفاتيح. - بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١. - ص. ١٧.

عندما وصل علي القاري إلى مكة، درس في حلقات العلم لدى العديد من المشايخ والعلماء. كان يقيم في بيت أحد أساتذته ويغوص في بحر العلم والحكمة، وترك خلفه العديد من المؤلفات.

تعلم ملا علي القاري على يد العديد من الأساتذة، ومنهم متخصصون في علم القراءات بمكة، حيث درس على أيديهم وأتم حفظ "الشاطبية"، وأتقن من خلالها القراءات السبع. وقد ألف شرحاً على هذا الكتاب. في شرحه على كتاب "الجزرية"، ذكر سنده في علم القراءات، وأكد أن من كبار أساتذته في هذا المجال كان الشيخ سراج الدين عمر اليماني^٨.

ومن بين أساتذته في علم الحديث كان مفسر مكة وفقه عصره الشيخ زين الدين عطية بن علي بن حسن السلمي المكي (ت. ٩٨٣ هـ/١٥٧٥ م). وقد أورد في كتابه "مرقاة المفاتيح" الكثير من النقول عن هذا الأستاذ، ولقبه بألقاب مثل "شيخنا"، "أستاذنا"، "مولانا"، و"عماد المفسرين"^٩.

كما ذكرت المصادر أسماء أساتذة آخرين له، منهم: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد، المعروف بـ"ابن حجر الهيتمي" (ت. ٩٧٣ هـ/١٥٦٦ م)، علاء الدين بن حسام الدين عبد الملك بن قاضي خان الجنغوري الرحانفوري^{١٠}، المعروف بـ"علي المتقي الهندي" (ت. ٩٧٥ هـ/١٥٦٨ م)، محمد سعيد بن مولانا خواجه الحنفي الخراساني، المعروف بـ"مير غيلان" (ت. ٩٨١ هـ/١٥٧٣ م)، وملا عبد الله بن سعد الدين العمري السندي المكي الحنفي (ت. ٩٨٤ هـ/١٥٧٦ م)^{١١}.

كان لعللي القاري العديد من التلاميذ نظرًا لكونه إمامًا في عصره، وأستاذًا كبيرًا، ومحدثًا، وفقهًا، ومفسرًا عظيمًا، وقارئًا، ورمزًا للعلم والمعرفة. نذكر فيما يلي أشهر تلاميذه:

^٨ علي القاري. المنح الفكرية. القاهرة. - ص. ٧٣-٧٤.

^٩ الشيخ محمد عبدالحليم. البدائع المزجاة لمن يطالع المرقاة. - ملتان (باكستان): مطبعة إمدادية. - ص. ٤.

^{١٠} مؤلف "كنز العمال من سنن الأقوال والأفعال".

^{١١} علي القاري. مرقاة المفاتيح/تحقيق: الشيخ جمال أبطوني. - بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١. - ص. ١٧-١٨.

١. الشيخ محيي الدين عبد القادر بن محمد بن يحيى بن مكرم بن محب بن محمد بن حسن الطبري الشافعي المكي. كان إمامًا وخطيبًا في الحرم الشريف، وتوفي عام ١٠٣٣هـ/١٦٢٤م. دُفن في مقبرة المعلاة بمكة المكرمة.

٢. القاضي عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد عمري مرشدي المكي الحنفي. حصل على لقب "شيخ الإسلام" وكان مفتي الحرم الشريف. توفي العالم في عام ١٠٣٧هـ/١٦٢٨م.

٣. الشيخ محمد أبو عبد الله بن مولا فرخ بن عبد المحسن بن عبد الخالق المروزي. اشتهر باسم "عبد العظيم المكي الحنفي". توفي في مكة عام ١٠٦١هـ/١٦٥١م.

اشتهر ملا علي القاري بالتدين، والتقوى، والزهد، والطهارة. كان يعيش على ما يجنيه من عمل يديه وعرق جبينه. في جميع الأحوال، كان يتقبل الخوف، والزهد، والعفة، والرضا بالقضاء والقدر. كان قليل الاختلاط بالناس، مشغولًا بالعبادة والتقوى. كل عام، كان يكتب المصحف بخط جميل بيده ويحيطه بكتابات من مختلف القراءات والتفاسير، ثم يبيعه. وكانت هذه العوائد تكفيه رزقًا سنويًا^{١٢}.

قال الشيخ محمد عبد الحليم نعماني: "كان ملا علي القاري مكتفيًا بما يجنيه من بيع الكتب، وذلك بسبب زهده وطهارته وفهمه للاكتفاء بالقليل. لم يضيع وقته في الأمور الفارغة، بل كان مشغولًا بالعبادة والاطلاع على العلوم الخفية والأسرار الكونية."

انتشرت شهرته في حياته، وحقق مكانة علمية مرموقة، وكان الناس يستفيدون من علمه ودروسه حتى وفاته. امتلك ذكاءً نادرًا، وعقلًا راجحًا، وفهمًا عميقًا، وصبرًا على التحقيق، وبياناً بسيطاً وواضحاً. لذلك، استطاع أن يتعمق في جميع العلوم وحقق نتائج عظيمة. ألّف العديد من الأعمال المفيدة، من الرسائل إلى الكتب الضخمة. اكتسب العالم مكانة مرموقة في الأوساط العلمية في عصره، واعترف العلماء بعلمه في مختلف مجالات العلوم.

^{١٢} الزركلي. الأعلام. دار العلم للملايين. موضوع ملا علي القاري. ج. ٥. ص. ١٢.

كان متقنًا للعلوم الشرعية، فألف كتبًا في كل العلوم. وكان يُعدُّ رائدًا في التأليف، حتى أطلق عليه لقب "البناء" في العلوم العقلية والنقلية.

مدح العديد من العلماء العلامة علي القاري، واعتبروه أحد أعظم المحدثين في عصره، ومنحوه العديد من الصفات والفضائل. لم يكن العلماء الدينيون وحدهم من أشادوا به، بل امتدحه أيضًا علماء في مجالات مختلفة من العلوم.

كان لديه شغف واهتمام بجميع العلوم. يقول الشيخ سليمان المقرئ المصري في أحد كتبه: "كان علامة زمانه، فريد عصره، جامعًا للعلوم العقلية والنقلية، عالما بالقرآن والسنة، وأحد أئمة الجمهور، ومن أشهر أهل التحقيق والفهم. شهرته تغني عن ذكر صفاته. بدأ تعليمه في بلاده ثم رحل إلى مكة. تلقى العلم من العلماء العرب والعجم^{١٣}".

في كتابه "شم العوارض"، تحدث عن أن هذا الكم من العلوم هو نعمة من الله، وكرمه وسخائه: "يروى عن نبينا صلى الله عليه وسلم أنه قال: 'إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها'. أقسم بالله العظيم، ورب النبي، أنه لو كنت أعلم شخصًا أعلم مني في ألفاظ أو معاني القرآن والسنة، لكنك ذهبت إليه حتى لو اضطررت للزحف. أنا لا أقول هذا للتفاخر، بل لذكر نعمة الله وشكره. وأدعو الله أن يكثر من تلك الأمور التي تكون لي زادًا في الآخرة¹⁴".

ذكر ابن عابدين في كتابه "تنبيه الولاة والحكام": "في كلامه إشارة إلى كونه مجدد عصره وأنه أهل لذلك. هذه الحقيقة لا ينكرها إلا المتعصبون^{١٥}".

قال عبد الحي اللكنوي في كتابه "التعليق الممجّد" بعد ذكر بعض كتبه: "له بالإضافة إلى ذلك عدد لا يحصى من الرسائل، وكلها مفيدة. جعلته هذه الأعمال ضمن مجدي القرن¹⁶".

^{١٣} محمد عبد الرحمن شماع. ملا علي القاري: مؤلفاته والكتب التي كتبت عنه. مجلة "آفاق الثقافة والتراث". ١٩٩٣، العدد الأول.

¹⁴ علي القاري. سم القوارض في ذم الروافض. الصومال، مقديشو. مكتبة الفرقان. ٢٠١٠. ج. ١. ص. ٣٧.

^{١٥} ابن عابدين. تنبيه الولاة والحكام. القاهرة: دار الآثار، ٢٠٠٧. ص. ١٤٤.

وصفه عبد الملك العصامي في كتابه "سمط النجوم" قائلاً: "كان جامعاً للعلوم العقلية والنقلية، عالماً بالقرآن والسنة، وأحد أئمة الجمهور، ومن أشهر أهل الحفظ والفهم. وُلد في هرات ورحل إلى مكة¹⁷."

يقول محمد أمين المحبي، مؤلف كتاب "خلاصة تراجم علماء القرن الحادي عشر": "كان عالماً حقيقياً، فريد عصره، دقيقاً في تحقيق العبارات، شهرته بلغت حدّاً لا يحتاج معه إلى المديح¹⁸."

قال العلامة ابن عابدين في رسالته: "ملا علي القاري كان خاتمة الفقهاء والمحدثين، ومن المختارين في التحقيق والتدقيق¹⁹."

قال الشيخ محمد زاهد الكوثري في كتابه "فقه وحديث أهل العراق" أن القاري كان من كبار الحفاظ، ومن أعظم المحدثين في تلاميذ الإمام أبي حنيفة²⁰.

ذكر الزركلي: "محمد نور الدين ملا هيروي القاري - فقيه حنفي، وإمام علم في عصره. وُلد في هرات وعاش في مكة وتوفي هناك²¹."

لا يوجد مبالغة في هذه الثناءات، لأن العلامة كان من كبار العلماء في القرن السادس عشر. كان فقيهاً، وأصولياً، ومفسراً، ومقرئاً، ومتكلماً، ومحدثاً، ولغوياً، ونحوياً. منح ذكاءً نادراً، وقدرة على الكتابة، وعقلاً عميقاً، وصبراً على البحث والتحقيق.

من يطّلع على الإرث العلمي للعلامة يدرك أنه قد خلف العديد من الكتب في شتى العلوم، وكان متمكناً من العلوم النقلية والعقلية. بفضل كثرة معلوماته وإمكانياته الواسعة في

¹⁶ اللكنوي. التعليقات السنوية على الفوائد البهية. ص. ٨-٩.

¹⁷ الزركلي. الأعلام. دار العلم للملايين. موضوع ملا علي القاري. ج. ٥. ص. ١٢.

¹⁸ علي القاري. مرقاة المفاتيح/تحقيق: الشيخ جمال أبطوني. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١. ص. ٢٠.

¹⁹ نفس المصدر: ص. ٢٠.

²⁰ نفس المصدر: ص. ٢٠.

²¹ الزركلي. الأعلام. دار العلم للملايين. موضوع ملا علي القاري. ج. ٥. ص. ١٢.

الوصول إلى المصادر والمراجع، كتب العديد من المؤلفات في مختلف علوم الإسلام. وقد أُلّف في العقيدة، الكلام، التفسير، الحديث، السيرة، قواعد اللغة العربية وغيرها.

كتبه قد شغلت مكانتها في المكتبات، ولم يبقَ مكتبة لم توجد فيها كتبه. فأَي علم تَتم به ستجد له تصنيفات فيه. كثير من العلماء يُخطئون في عدد كتبه بسبب كثرتها. وقد قال بعض العلماء إن عدد مؤلفاته لا يتجاوز ٢٦٠. أمّا إسماعيل البغدادي في كتابه "هدية العارفين" فقد ذكر أنه كتب ١٠٧ مؤلفات، بينما ذكر مؤلف "البضاعة المزجاة" أنه كتب ١٣٤ مؤلفاً، وذكر بروكلمان ١٨٥ مؤلفاً.

لكن أحد شارحي كتاب "الحزب الأعظم" نقل عن حفيد الملا علي القاري أنه سمعه يقول: "لجدي ٣٠٠ مؤلف، وقد وقّف مؤلفاته لأولاده واشترط عليهم ألا يمنعوا نسخها."^{٢٢} نذكر بعضاً من أشهر مؤلفاته:

١. "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح" (حديث).
٢. "شرح الفقه الأكبر" (عقيدة).
٣. "زوء المعالي شرح بدء الأمالي" (عقيدة).
٤. "فتح باب العناية" (فقه).
٥. "تفسير علي القاري" (تفسير).
٦. "آداب المريدين" (تصوف).
٧. "شرح كتاب الشفاء" (سيرة).
٨. "حرز العملي ووجه التهاني شرح" (قراءات).
٩. "الأسماء الجنيّة في أسماء الحنفية".
١٠. "الأجوبة المحررة في البيضة الحبيثة المنكرة".

^{٢٢} الشيخ عبد الله ميرداد. المختصر من كتاب نشر النور والزهرة في ترجيم أفاضل مكة. بيروت: عالم المعرفة، ١٩٨٦. ص.

١١. "الأحاديث القدسية الأربعينية".
 ١٢. "الآداب في رجب".
 ١٣. "الاستسقاء في الاستيذاء".
 ١٤. "أنوار الحجاج في أسرار الحج".
 ١٥. "أنوار القرآن وأسرار الفرقان".
 ١٦. "تزيين العبارة في تحسين الإشارة".
 ١٧. "تسليية الأعمى عن بلية العمى".
 ١٨. "تشجيع فقهاء الحنفية على تشنيع سفهاء الشافعية".
 ١٩. "اقتداء الحنفية بالسادة الحنفية".
 ٢٠. "التصريح في شرح التصريح".
 ٢١. "تطهير الطوبى بتحسين النية".
 ٢٢. "تعليقات القاري على ثلاثيات البخاري".
 ٢٣. "الجمالين على الجلالين".
 ٢٤. "الحذر في أمر الخضر".
 ٢٥. "الحزب الأعظم".
 ٢٦. "الدرة الرازية في زيارة المصطفوية الرضية".
- توفي الملا علي القاري في مكة المكرمة في شهر شوال من عام ١٠١٤ هـ/ ١٦٠٤ م، ودُفن في مقبرة المعلى في مكة. وقد وصف الشيخ عبد الستار مكان قبره قائلاً: "قبره يقع عند المخرج الأول من الطريق نحو الحجون من الجهة اليسرى." وقد ذكر أن خبر وفاته بلغ علماء مصر، فأقيمت له صلاة جنازة "الغائب" في جامعة الأزهر بمشاركة أربعة آلاف شخص ٢٣، وهو ما يدل على شهرته الكبيرة في العالم الإسلامي.

^{٢٣} محمد أمين محيى. خلاصة أثر. ج. ٣. ص. ١٨٦.

في الختام، يُعد الملا علي القاري واحدًا من أعظم العلماء الذين أثروا في العلوم الإسلامية خلال القرن السادس عشر، حيث أسهم بفاعلية في تطوير مجالات متعددة كالحديث، الفقه، التفسير، والعقيدة. تميز بتنوع معارفه وبغزارة إنتاجه العلمي، إذ خلف وراءه إرثًا علميًا كبيرًا امتد تأثيره عبر الأجيال.

لقد جمع القاري بين الزهد والعلم، وكان مثالًا للعلماء الذين نذروا حياتهم لخدمة الدين ونشر المعرفة، إذ كان يعتمد على عمل يده في كسب رزقه، مما يعكس عمق تواضعه وورعه. توفي في مكة المكرمة، ولكن آثاره العلمية بقيت حية في كتب المسلمين ومكتباتهم، لتواصل إلهام الدارسين والباحثين في العلوم الإسلامية إلى يومنا هذا.

DİZİN

- Abdalân-ı Rûm, 105
Abdullah Efendi el-Konevî, 177
âhâd haber, 40
Ahî Çelebi, 103
Akhisârî, 97
Arazi Kanunnamesi, 195
Aydınogulları Beyliği, 231, 232, 248
Aynî, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 143, 144
beytûlmâl, 71
Bezzâzî, 14, 98, 118, 140
Birgivî, 97, 102, 105, 106, 107, 110, 111, 114, 117, 119, 120, 135, 140, 146, 151, 162, 163, 167, 182, 187
Buhara, 76, 99, 100, 101, 116
Bulkînî, 73
Büyük Hafız Efendi, 176, 181
cebrî düşünce, 172
Cehm b. Safvân, 153
Cerh ve ta'dil, 274
Cizye, 198, 199
Cübbâî, 19
Cürcânî, 26, 51, 54, 60, 68, 85, 103, 119, 150, 156, 162, 167, 233
Cüveynî, 20, 76, 155, 162
Cüzcaniyye, 100, 222
Dâmadzâde, 124
Daru's-Şafakati'l-İslâmiyye, 261
darü'l-hadis, 231
Debûsî, 17, 20, 237, 239, 250
deverân, 105, 112, 115
Devvânî, 85, 87, 162
Ebû Hanîfe, 9, 29, 31, 48, 51, 88, 89, 94, 98, 99, 100, 101, 103, 119, 160, 162, 237, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 258, 259, 263, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 274, 288
Ebussuûd, 74, 78
Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, 155, 162
ef'âl-i ibâd, 33, 34
ehl-i bid'at, 191
ehl-i sünnet, 55, 68
Ehl-i sünnet, 37, 38, 44, 45, 82, 83, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 103, 136, 138, 139, 140, 142, 143, 172, 179, 253
Elfâz-ı küfür, 101
el-Melikü'z-Zâhir, 73
Emevîler, 164, 165
Eş'arî, 31, 32, 35, 36, 50, 82, 83, 84, 88, 89, 90, 93, 94, 180, 185, 186
Eş'arîler, 83, 135, 146, 156, 176, 184, 185
Fatih Câmi, 105
Fatih Sultan Mehmed, 23, 25, 176, 192

fetvâ âdâbı, 127

fetvâ emîni, 134

Fıkhî Efendi, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 141, 142, 143,
144

Fırka-i nâciye, 81

Fransız Ticaret Kanunu, 196

Fütüvvet, 82

Gazzâlî, 19, 20, 44, 51, 72, 77, 80,
140

Gelenbevî, 25, 85

Germiyanî, 86

Gülhane Hatt-ı Hümayunu,
194, 195

Gümüşhanevî, 103

haberî sıfat, 100

haber-i vâhid, 236

Hafîd en-Nisârî, 175, 176

Halvetî Tekkesi, 115

Halvetiyye, 85

Hamevî, 72, 73, 79

Hanbelî, 73, 140, 191, 257

Hariciler, 102

Hasîrîzâde, 205, 206, 207, 208,
210, 211, 212, 213, 214, 215,
216, 219

Hatibzâde, 173, 175, 176, 189

Hayâlî, 24, 25, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68,
69, 74, 137, 154, 162, 169

Herât, 76

Hızır Bey, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38,

39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 52

Hicaz, 257

Hindistan, 178, 256, 264, 265

hulûl, 29

hüsün ve kubuh, 33, 35

Hz. Ömer, 200, 214

Irâkî, 73

İbn Âbidîn, 288

İbn Ebû Asrûn, 73

İbn Kemal Paşa, 288

İbn Melek, 13, 231, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240,
241, 242, 243, 244, 245, 246,
247, 248, 249, 250, 251

İbn Nüceym, 74, 78, 80

İbn Sina, 54, 61, 63, 65, 68, 69, 70

İbn Süreyc, 20

İbn Teymiye, 97

İbnü'l-Hâcib, 19, 20

İbrahim el-Halebî, 105

Îcî, 19, 20, 85, 162

imâmet, 87

İmâmiyye, 84

irâde-i cüz'iyeye, 172, 179, 182,
184, 185, 186, 187

İrâde-i cüz'iyeye, 182

İrsâdî vakıf, 71

İsmail Konevî, 176, 181, 185, 188

istidrâc, 88

Kadıızâde Mehmed Efendi, 85,
97, 113

Kadıızâdeliler, 86, 97, 105, 107,
109, 110, 111, 112, 113, 114,
115, 117, 118, 119, 177, 180

Kanunî Sultan Süleyman, 74

Kâtip Çelebi, 109, 112, 113, 120, 146, 169, 172
 Kavukcîzâde, 176
 Kazâbâdî, 176, 181, 182, 183, 184, 188
 Kemalpaşazâde, 105
 Kenzu'l-vusûl, 13
 Keramet, 42
 Kerderî, 76
 kesb, 34, 146, 156, 158, 161, 182
 Kesteli, 55, 70, 173, 175, 187, 188
 keşf, 54, 69, 89, 104, 184
 Kevserî, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276
 Kırîmî, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21
 Kirmânî, 77, 80
 Kitâbu't-tevhîd, 99
 Kûfe, 212, 257
 Kul Ahmed, 67, 68, 70
 kulların fiilleri, 33, 152, 154, 157, 166
 Kur'an'ın i'câzı, 32
 Mâlikî, 73, 140, 191
 Mar'aşî, 146, 147, 148, 149, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 169
 Maverâünnehir, 221
 meâd, 26
 Mebârik, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248
 mebde, 26
 Meclis-i Vâlâ, 197

memzûc, 88, 89, 93, 94
 Menâru'l-envâr, 13, 14, 15
 Menkübers b. Yalınkılıç, 223
 Mergînânî, 19, 20, 22, 76
 meşhur hadis, 40
 mevâli, 98
 Mevlevîler, 116
 Mısır, 14, 44, 47, 51, 52, 73, 76, 78, 94, 95, 104, 122, 126, 144, 213, 219, 221, 227, 230, 232, 251, 257, 261, 262, 263, 265, 275
 mihne, 258, 270
 Molla Alâeddin Arabî, 173
 Molla Fenârî, 24, 180, 188
 Molla Lütîfi, 173
 Mu'tezile, 30, 31, 33, 37, 39, 43, 44, 45, 46, 50, 84, 99, 177, 185, 188
 Mu'tezilî, 30, 34, 35, 37, 84
 Muallimî, 259, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276
 Muâviye, 44
 Müberred, 19
 müceddid, 191, 192
 mükevven, 31
 müteahhirûn, 18, 21
 mütekaddimûn, 17, 21
 Nahiv, 234, 263
 Nâimâ, 112
 Nasreddin hoca, 23
 Nesefî, 13, 14, 16, 17, 19, 22, 27, 28, 29, 35, 42, 43, 47, 51, 52, 84, 104, 120, 142, 157, 158, 169, 170, 222, 234, 238, 239, 251

Nizâmülmülk, 76, 82
 nübüvvet, 26, 40, 87, 88
 Postnişinlik, 205
 Râzî, 19, 20, 40, 51, 83, 172, 180
 Ref'u'l-yedeyn, 273
 Rumeli, 74, 78, 108
 rü'yet, 32
 Rü'yetullah, 32
 Sa'dî Çelebi, 105
 Sa'dî Dergâhı, 205, 207
 Sadrazam Melek Ahmed Paşa, 115
 Sadriüşşerîa, 16, 17, 20, 158, 162, 170, 172, 174, 177, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 190
 Safevîler, 104
 Sâğânî, 234, 250
 Samsûnîzâde, 173, 175, 189
 Selâhaddîn-i Eyyûbî, 73
 Selçuklular, 9, 81
 Sem'îyyât, 44
 Semerkand, 76, 100, 104, 116, 120
 Semerkandî, 20, 26, 99, 100, 102, 104, 222
 semiyyât, 87, 88
 Sîbeveyh, 19
 Sinôbî, 105
 Sîvâsî, 86, 89, 90, 93, 95
 Sivrihisar, 23, 24
 Siyâlkûtî, 58, 59, 60, 61, 67, 68, 70, 85, 176, 177, 178, 179, 190
 Sultan Çelebi Mehmed, 24

Sultan Murat, 14
 Sübkî, 83, 84, 95
 Şeybânî, 99, 200
 Tanzimat, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 202
 Tanzimat Fermanı, 193, 200
 Tarsûsî, 83
 Taşköprizâde, 23, 75, 80, 96, 233, 234, 251
 Tebriz, 76
 Teftâzânî, 17, 18, 20, 22, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 45, 47, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 63, 65, 68, 70, 136, 150, 158, 162, 170, 174, 181, 184
 tehâfût, 173
 Telvîh, 17, 18, 22, 158, 170, 172, 173, 174, 178, 179, 184, 188, 190
 teselsül, 30
 Ticaret Meclisi, 196
 Tire, 232, 233, 234, 248, 251
 Tûsî, 44, 51, 54, 63, 64, 65, 69, 70, 85
 Üstüvânî Mehmed Efendi, 97, 107, 119
 Yavuz Sultan Selim, 73, 192
 zâtî sıfatlar, 29
 Zeccâc, 19, 206
 Zemahşerî, 20, 84
 Zenbilli Ali Efendi, 74, 78
 Zengî, 71, 73