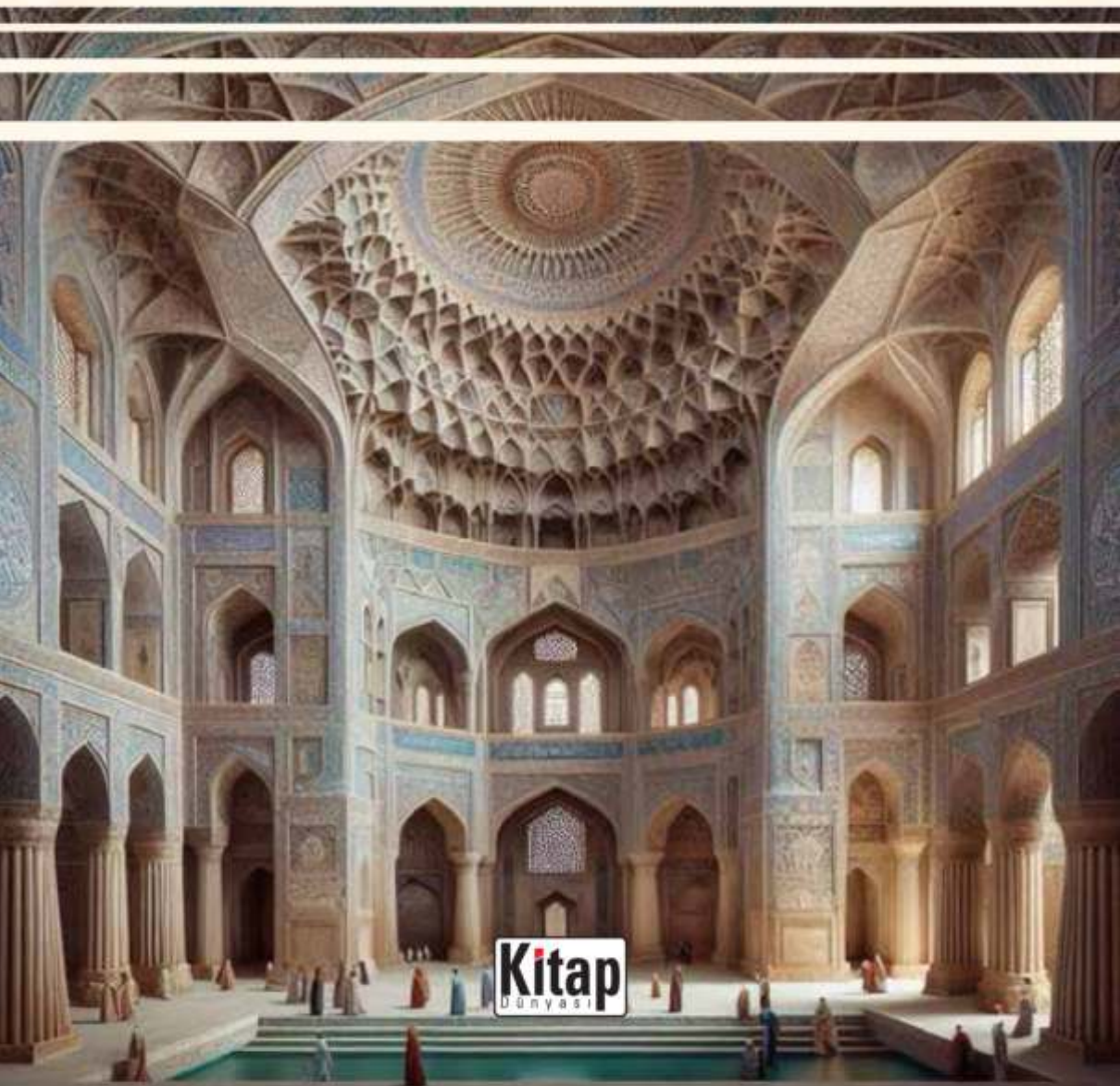


ULUSLARARASI
BÜYÜK SELÇUKLULAR DÖNEMİNDE
HANEFÎLİK-MÂTÜRÎDÎLİK
SEMPOZYUMU
BİLDİRİLER KİTABI

Editör: Dr. Esat Sabırlı



**ULUSLARARASI BÜYÜK SELÇUKLULAR DÖNEMİNDE
HANEFİLİK-MÂTÜRÎDİLİK SEMPOZYUMU
BİLDİRİLER KİTABI**

Editör
Dr. Esat SABIRLI



**Uluslararası Büyük Selçuklular Döneminde
Hanefilik-Mâtürîdîlik Sempozyumu
Bildiriler Kitabı**



Sempozyum Yeri ve Tarihi:
Konya / Türkiye 3-4 Kasım 2023

Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı:
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Editör: Dr. Esat SABIRLI

Genel Yayın Yönetmeni:
Mustafa ÇALIŞKAN

Bu eserde yer alan bildiriler, 3-4 Kasım 2023 tarihlerinde Konya Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen Uluslararası Büyük Selçuklular Döneminde Hanefilik-Mâtürîdîlik Sempozyumu'nda sunulan bildiriler arasından seçilmiştir. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Eserin tüm yayın hakları saklıdır. Eleştirel makale, kitap ve dergilerde yapılacak kısa alıntılar dışında kitabın bir kısmı veya tamamı, yayıncının izni olmadan yayımlanamaz.

"Selçuk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından 23702007 numaralı proje ile desteklenmiştir."

İrtibat ve Yazışma Adresi:
Selçuk Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi, Alaaddin Keykubat
Kampüsü, Selçuklu / Konya
Tel: 0 (332) 241 00 41

hanefimaturidisempozyumu.selcuk.edu.tr

KİTAP DÜNYASI YAYINLARI
Yayın No: 507

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

ISBN 978-605-351-825-9

Kapak Tasarım: **DIZGİMİZANPAJ.COM**

Baskı Öncesi Hazırlık: **Mehmet ATEŞ**
meh_ates@hotmail.com

Baskı, Cilt:

Repro Bir Matbaacılık Kağıt Reklam
Tasarım Tic. Ltd. Şti.
İvedik OSB Matbaacılar Sitesi 1514 Cd.
No: 23-25
Yenimahalle/ ANKARA
Sertifika No: 47381

Aralık 2023 / 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

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	7
--------------	---

I. BÖLÜM

KELAM-MEZHEPLER TARİHİ

Büyük Selçuklular Döneminde Yaşayan Hanefî-Mâtürîdî Âlimlerin Hanefî-MâtürîdîliğİN Gelişimine Katkıları.....	13
---	-----------

Prof. Dr. Ahmet Ak

Eş'ârî ve Mâtürîdî'nin Görüşlerinin Yayılım Alanının Jeopolitik Boyutu	33
---	-----------

Doç. Dr. İbrahim Halil Erdoğan - Şeyma Yetkin

Büyük Selçuklular Döneminde Üstün Mezhep Tartışmaları: Cüveynî'nin "İdeal Mezhep" Algısının Hanefî Çevredeki Yankısı	49
---	-----------

Dr. Öğr. Üyesi Halil Kılıç

Büyük Selçuklular Döneminde Eş'ârî Mihnesi ve Nizamiye Medreseleri: Cüveynî Örneği.....	69
--	-----------

Dr. Nazlı Eker

The Role of Abu Hafs Nasafi in The Development of The Doctrine of Moturudism and its Territorial Distrubition	83
--	-----------

Prof. Dr. Abdullatif Allakulov

MâtürîdîliğİN İmamet Anlayışı: Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) Örneği	99
--	-----------

Dr. Öğr. Üyesi Adem Lök

Büyük Selçuklular Dönemi Mâtürîdî Âlimlerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Nûreddin es-Sâbûnî'nin Bâtınîlik Eleştirileri	113
---	------------

Feyzullah Gün

II. BÖLÜM

FIKİH

Büyük Selçuklular Döneminde Fıkıh Mezhepleri-Siyaset İlişkisi 133

Dr. Öğr. Üyesi Fatıha Bozbaş

**Hanefî Fırû Fıkıhında Örfün Serüveni (Sadrüşşehîd'in el-Vâkıât
Eserinin İcâre Kitabı Çerçevesinde) 151**

Arş. Gör. Esra Dürdane Özekin

III. BÖLÜM

TEFSİR

**Hanefî veya Şâfiî Olduğu Tartışmaları Arasında Bir Selçuklu
Müfessiri: Tâcu'l-Kurrâ el-Kirmânî..... 183**

Doç. Dr. Süleyman Narol

**Necmeddin Ömer Nesefî Tefsirinde Ayetin Literal Yapısına Aykırı
Olduğu Gerekçesiyle Mu'tezile'ye Yönelttiği
Eleştirilerin Değerlendirilmesi 195**

Doç. Dr. Muhammed Ersöz

**Ömer en-Nesefî'nin Şefaatile İlgili Ayetlerin Tefsirinde
Hanefî-Mâtürîdî Paradigmanın Yansımaları 203**

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sevim

General Description of "Sharh At-Ta'wilat" by Alauddin Samarqandi ... 221

İkhtiyor Abdurahmanov

The Formation of the Science of Tafsir in Mawarannahr 233

Prof. Dr. Davronbek Makhsudov

IV. BÖLÜM

HADİS, EDEBİYAT, MİMARİ

Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl'inde Rivayet Kullanımı 243

Doç. Dr. Musa Erkaya

Büyük Selçuklu Devri Mutasavvıflarından Kuşeyrî'nin er-Risâletü'l-Kuşeyriyye Adlı Eserindeki Mevzu Hadislerin Tespiti Üzerine	273
<i>Doç. Dr. Uğur Erman</i>	
Büyük Selçuklu Şairi Enverî'nin Sultan Sencer'e Medhiyesi.....	303
<i>Dr. Öğr. Üyesi Olcay Kocatiürk</i>	
UNESCO Tarafından Dünya Mirası İlan Edilen İsfahan Cuma Caminin Mimarisinde Büyük Selçuklu İzleri	313
<i>Dr. Kamile Akın Doğan</i>	
SONUÇ YERİNE	329

TAKDİM

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı

Uluslararası Büyük Selçuklular Döneminde Hanefilik-Maturîdîlik Sempozyumu'nun hayırlara vesile olmasını diliyorum. Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi olarak her yıl imkanlarımız ölçüsünde bilimsel ve kültürel faaliyetlere odaklanmaktayız. Bu faaliyetler arasında sempozyumlar, konferanslar, çalıştaylar ve sergiler yer almaktadır. Geçtiğimiz yıl, iki önemli sempozyum düzenledik. İlki Uluslararası İslami Dayanışma Sempozyumu, diğeri ise Uluslararası Vahiy Sempozyumu oldu. Her iki sempozyumun konuları, günümüzde de hala güncelliğini korumaktadır.

Eğer bugün Gazze, Siyonist İsrail tarafından insansızlaştırılıyor ve soykırım uygulanıyorsa, İslam dünyasının sadece izleyici konumunda olmasının temel sebebi, Müslüman dayanışmasının zayıf olmasıdır. Eğer Batı başkentlerinde Aziz Kur'an'a karşı saldırılar meydana geliyorsa, bu durumun temel nedeni ise hala yeterince Kur'an vahyinin önemini anlatamamış olmamızdır.

Öte yandan, İslami İlimler Fakültesi olarak bir dizi sempozyum düzenlemeyi düşünüyoruz. Bu sene gerçekleştirdiğimiz ilk sempozyum, "Büyük Selçuklular Döneminde Hanefilik-Mâtürîdîlik" konusunu ele almıştır. Gelecek sene, Osmanlılar döneminde Hanefilik-Mâtürîdîlik, daha sonraki sene ise Cumhuriyet döneminde Hanefilik-Mâtürîdîlik sempozyumu planlanmaktadır. Her üç sempozyumda da dönemsel olarak Hanefilik-Mâtürîdîlik konularının envanterini çıkarmış olacağız.

Tarihte Selçuklular, İslam dünyasında siyasi liderliği ele geçirdikten sonra Şii-Fatimilere ve tüm batını zihniyetlere karşı Sünni İslam anlayışının destekçisi olmuşlar, Sünniliğin amelde Hanefi yorumunu, itikatta ise Matürîdî yorumunu tercih etmişlerdir. Şehirlerde kadılık görevine Hanefi fıkıh âlimlerini getirmişlerdir. Çünkü Hanefilik-Mâtürîdîlik ekolünün İslam yorumu, hem Müslümanların itikadi ve sosyal birliğini diri tutmakta, hem yıkıcı heretik akımlara karşı set oluşturmakta hem de insan tabiatına uygun, mutedil bir din anlayışını sunmaktadır.

Tarihimizde Selçuklu Türkleri, egemen oldukları coğrafyalarda ilmi kurumların teşekkülüne önem vermişlerdir. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey zamanında başlayarak Alparslan ve Melik Şah dönemlerinde genişleyen İslam Dünyası, medrese ve zaviyelerle dolmuştur. Nitekim Selçuklu Sultanı Alparslan, Bağdat'ta Ebu Hanife'nin kabrinin yanında Hanefilere yönelik büyük bir medrese yaptırmıştır. Selçuklular döneminde Hanefi mezhebinin yayılma sahaları; Belh, Rey, Buhara, Bağdat, Semerkant gibi İslam şehirlerindeki medreseler aracılığıyla olmuştur. Bu medreselerde verilen din eğitimi, daha çok Hanefilik-Mâtürîdîlik anlayışı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Medreselerdeki din eğitiminin yanı sıra astronomi, matematik, fizik, kimya, tıp, felsefe gibi alanlarda da eğitim verilmiş; ayrıca, yöneticiler de bu medreselerde yetişmişlerdir.

İslami ilimler alanında öne çıkan Hanefilik-Mâtürîdîlik geleneğinde, büyük otoritelerin çoğu Selçuklular döneminde yetişmiştir. Bu isimler arasında; Muhammed Pezdevî, Serahsî, Kâsânî, Alâeddin es-Semerkandî gibi büyük Hanefi hukukçuları; Ebu'l Berekât en-Nesefî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ömer en-Nesefî, Hâkim es-Semerkandî, Alâeddin el-Üsmendî, Nureddin es-Sâbûnî gibi Mâtürîdî Kelam alimleri yer almaktadır. Ayrıca, Kuşeyrî gibi mutasavvıflar ve birçok müfessir, Fergana vadisi ile Maverâünnehir bölgesinde yetişmişlerdir.

Selçukluların İslam dünyasına hakimiyetleri ile İslam medeniyeti her alanda yeniden parlamıştır. Hakimiyetleri süresince Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesinin savunucusu olan Selçuklu sultanları, siyasi-itikadi muhalefetin öncülüğünü yapan Rafızî ve Batınî gruplara karşı yoğun bir mücadeleye girişmişlerdir. Selçuklu devlet adamları, yıkıcı söylem ve eylemleriyle tanınan bu fırkaların İslam dışılığını ortaya koyabilmek için İslam alimlerinden düşünce ve eserleriyle bu mücadeleye katkıda bulunmalarını istemişlerdir. Çünkü sadece siyasi ve askeri başarı yeterli değildir; bu başarının ilmi faaliyetlerle taçlandırılması ve güçlendirilmesi gerekir. Bu nedenle, askeri kuvvetin yanında ilmi ve fikri bir ordu da oluşturulmuştur.

Büyük Selçuklular Döneminde Hanefilik-Matürîdîlik Sempozyumu'nda ilim adamlarımız, "Büyük Selçuklular Döneminde Hanefî-Matürîdî Düşünce Dünyası/sistemi" ve "Büyük Selçuklular Döneminde Hanefî-Matürîdî Âlimlerin görüş, metot ve yaklaşımlarını" ele aldılar. Böylece, yeniden inanç ve düşünce hayatımıza Ebu Hanîfe, İmam Mâtürîdî ve onların takip-

çilerinin fikhî ve kelimî görüşleri taşınacaktır. Ben inanıyorum ki, derin krizlerin yaşandığı, etnik ve mezhepsel çatışmaların revaçta olduğu, güçsüzlerin korumasız bırakıldığı bu çağda, muhteşem medeniyetimizin akılcı damarını temsil eden Hanefî ve Mâtürîdî düşünce sistemi her alanda yol gösterici bir işlev yüklenmiş olacaktır. İki gün süren, yurt içinden ve yurt dışından katılımcılarla gerçekleştirdiğimiz sempozyumda sunulan bildirilerin ana konusunu Selçuklular döneminde Hanefilik-Mâtürîdîlik çalışmaları oluşturmaktadır.

Sözlerime son verirken, bu sempozyuma destek veren başta Selçuk Üniversitesi Rektörlüğüne, sempozyum paydaşlarımız olan Özbekistan Uluslararası İmam Matüridi Merkezi'ne, S.Ü. İmam Matüridi Uygulama ve Araştırma Merkezi'ne, Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü'ne, Konya İl Müftülüğü'ne, Konya Büyükşehir Belediye Başkanlığı'na, ayrıca bu sempozyumun mutfağında çalışan fedakâr hocalarımıza ve değerli ilim adamlarımıza teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

I. BÖLÜM:
KELAM-MEZHEPLER TARİHİ

Büyük Selçuklular Döneminde Yaşayan Hanefî-Mâtürîdî Âlimlerin Hanefî-Mâtürîdîliğinin Gelişimine Katkıları

Ahmet AK*

Giriş

Yaklaşık bir buçuk asırlık zaman diliminde (h. 428-551/m. 1037-1157) hüküm süren Büyük Selçuklular, Sultan Melikşah (465-485/1072-1092) ve Sultan Sencer (511-552/1118-1157)'in hükümdarlığı dönemlerinde Asya'nın ortalarından Hicaz bölgesi, Suriye, Irak ve Anadolu'ya kadar uzanan geniş bir alana hâkim olmuştur.¹ Sultan Sencer'in vefatından sonra Büyük Selçuklu devleti kısmen Atabeklerin hükümranlığı altında bir müddet daha varlığını sürdürdükten sonra 590/1194 yılında tarih sahnesinden silinmiştir.² Maturidiliğin ortaya çıkıp yayıldığı bölgede yer alan Semerkant ve Buhara gibi şehirler ise zaman zaman Büyük Selçuklular ile Karahanlılar arasında siyasi mücadelelere sahne olmuş, bu sebeple bu şehirlerde yetişen âlimler, bazen Selçuklu bazen de Karahanlı âlimi olarak görülmüştür. Bununla birlikte söz konusu âlimlerin görüşleri ile yetiştirdiği öğrencilerin eğitim faaliyetleri Büyük Selçuklu sultanları ve Beyleri tarafından daima siyasi olarak desteklenmiştir.

Gerçekten de Büyük Selçuklular döneminde Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Alâuddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) ve Alâuddin el-Kâsânî (ö. 587/1191) gibi çok sayıda Hanefî-Mâtürîdî âlim yetişmiştir. Bu âlimlerin

* Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, aak@ksu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-1788-5429.

¹ Şemsüddin Ebü Abdullah Muhammed ez-Zehebî, *el-İber fî haberi men ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed es Said b. Bisyûnî Zeğlûl, (Beyrut: 1985, III/309; Ebü'l-Hasan Ali b. Nâsir Hüseyinî, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lügal, (Ankara: 1999), 15; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, XIII.

² Hüseyinî, *Ahbâriid-Devletis-Selçûkiyye*, 137.

hepsi de eserlerinde İmam Mâtürîdî'nin ismini övmüşler ve görüşlerini savunmuşlardır. Onlar bir taraftan *Tabsiratü'l-Edille*, *Akaidü'n-Nesefiyye* ve *Bahru'l-Kelam* gibi Mâtürîdîliğe ait temel kaynakları yazarak, diğer taraftan çok sayıda öğrenci yetiştirerek Büyük Selçukluların hüküm sürdüğü yıllarda Mâtürîdîliğin gelişimine öncülük etmişlerdir. Aynı zamanda söz konusu âlimler, akâide dair kendi eserlerinin yanı sıra İmam Mâtürîdî'nin eserlerini ve fıkıhta da Hanefîliğe ait *el-Hidâye* gibi temel kitapları birlikte okutmuşlar. Böylece Hanefîlik ile Mâtürîdîlik, etle tırnak gibi birbirinin ayrılmaz iki parçası olmuştur. Yine bu dönemde Yusuf Hemedânî ve öğrencisi Ahmet Yesevî gibi Hanefî-Mâtürîdî-Sûfî âlimler de Hanefî-Mâtürîdîliğin sûfiler arasında yayılmasına çaba göstermişlerdir. Bu çalışmada Büyük Selçuklular döneminde yaşayan belli başlı Hanefî-Mâtürîdî âlimin Hanefî-Mâtürîdîliğin gelişimine nasıl katkıda bulundukları kronolojik sıraya göre ele alınacaktır.

1. Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1099)

Muhammed Pezdevî, İmam Mâtürîdî'nin önde gelen öğrencilerinden Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî'nin torunu olup İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbut-Tevhid* ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* gibi bazı eserlerini dedesinin kanalıyla tanınış ve bir müddet Semerkant'ta kadılık görevinde bulunmuştur.³

Pezdevî, bir taraftan *Kitâbu Usûlî'd-Din* gibi kıymetli eserler yazmış, diğer taraftan Mâtürîdîliğin ikinci kurucusu kabul edilen Ebü'l-Muîn Neseî ve *Akâidü'n-Nesefiyye*'nin yazarı Ömer Neseî gibi çok önemli öğrenciler yetiştirmiştir.⁴ Onun *Usûlî'd-Dîn* adlı kitabında İmam Mâtürîdî'nin ismini ve fikirlerini öne çıkardığı görülmektedir. Nitekim Pezdevî söz konusu eserinde, Ebû Hanîfe'den sonra en çok Mâtürîdî'nin ismini ve görüşlerini zikretmekle kalmamış,⁵ aynı zamanda İmam Mâtürîdî'yi zâhid, şeyh, imam gibi sıfatlarla övmüş ve onu açıkça "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in reislerinden" saymıştır.⁶ Yine o, *Usûlî'd-Din* adlı eserinde tekvin konusunu açıklarken Mâtürîdî için, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in tekvin konusundaki görüşünü, icad mevcuttan başkadır, fakat icad, hâdis değildir diyerek düzeltmiştir"⁷

³ Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları 1994), XI-XVI.

⁴ Ebü'l-Hasenât Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (Kahire: 1324, 71, 309.

⁵ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2019), 175.

⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 2, 3.

⁷ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Kitâbu usûlî'd-din*, thk. Hans Peter Linss, (Kahire: 1383/1963), 70.

demektedir. Bu kayıttan hareketle Selçuklular döneminde Ehl-i Sünnete ait görüşlerin İmam Mâtûrîdî tarafından sistemleştirildiğini yazan ilk kişinin Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî olduğu söylenebilir. Böylece o, *Usûlü'd-Din* gibi eserler vererek ve Ömer en-Neseî ve Alâuddîn es-Semerkandî gibi kıymetli öğrenciler yetiştirerek Mâtûrîdîliğin gelişimine büyük katkı sağlamıştır.

Bütün bunlardan dolayı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin, İmam Mâtûrîdî ile Selçuklu Hanefî âlimleri arasında köprü vazifesi görmüştür diyebiliriz. Netice olarak onun, Mâtûrîdîliğin yayılışına katkısını üç maddede özetlemek mümkündür. Birincisi, *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* başta olmak üzere İmam Mâtûrîdî'nin unutulmaya yüz tutmuş eserlerinin Pezdevî tarafından ortaya çıkarılması ve tavsiye edilmesidir. İkincisi, Pezdevî'nin sonraki dönemlerde Mâtûrîdîliğin derli toplu anlatıldığı *Akâidü'n-Neseîyye*'nin müellifi Ömer en-Neseî'yi ve Mâtûrîdîliğin ikinci kurucusu kabul edilen Ebü'l-Muîn Neseî gibi önemli âlimleri yetiştirmiş olmasıdır. Üçüncüsü ise Pezdevî'nin İmam Mâtûrîdî düşüncesinin merkezi olan Semerkant'ta hadis imlâ ettirmesidir.⁸ Pezdevî'nin Semerkantlılara yazdırmak suretiyle hadis öğretmiş olması, Buhârî gibi meşhur hadis âlimleri çıkartarak bölgede belli bir nüfuza sahip olan Hadis taraftarlarının Mâtûrîdî düşünceye meyletmelerine veya en azından sempatiyle bakmalarına vesile olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuç olarak Pezdevî, İmam Mâtûrîdî'yi "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın reislerinden" kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda onun Ebû Hanîfe'nin görüşlerini geliştirip sistemleştirdiğini, ayrıca Ebû Hanîfe'nin yanlış anlaşılan görüşlerini tashih edip, düzelttiğini söylemiştir. Diğer taraftan da Hanefîlerin itikatta Mutezilî fikirlerden ve Mutezile'den uzak durmalarını tavsiye etmiştir. Böylece Pezdevî, Hanefîlerin itikatta İmam Mâtûrîdî'nin görüşleri etrafında toplanmalarını tavsiye ederek Hanefî-Mâtûrîdîliğin yayılmasına çalışmıştır. Netice olarak yaklaşık bir asır ihmal edilen İmam Mâtûrîdî'nin isminin ve görüşlerinin Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile birlikte daha iyi tanınmaya başladığını ve Selçuklular döneminde Mâtûrîdîliğin ilk temsilcisinin Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî olduğunu söylemek mümkündür.

2. Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1114)

Ebü'l-Muîn en-Neseî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî gibi büyük âlimlerden okumuş; Alâuddîn es-Semerkandî ve Ömer en-Neseî gibi çok sayıda öğ-

⁸ Leknevî, *el-Fevâid*, 211.

renci yetiştirmekle kalmamış⁹ aynı zamanda Mâtürîdîliğin temel kaynaklarından *Tabsiratü'l-Edille* ve *Bahru'l-Kelâm* gibi çok kıymetli eserler yazmıştır.¹⁰ O, *Tabsiratü'l-Edille*'sinde tespitlerimize göre 78 yerde Mâtürîdî'nin ismine ve görüşlerine yer vermekte ve onu savunmaktadır. O, yine bu eserinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen kişinin İmam Mâtürîdî olduğunu kaydetmekte ve en çok ona atıfta bulunmaktadır.¹¹ Yine onun, *Tabsiratü'l-Edille*'de Mâtürîdî'nin görüşlerini delilleri ile birlikte açıkladığı görülmektedir. Bundan dolayı Ebû'l-Muîn en-Nesefî, İmam Mâtürîdî'nin fikirlerinin açıklayıcısı ve tamamlayıcısı olarak görülmüş ve bu sebeple Mâtürîdîliğin ikinci kurucusu kabul edilmiştir.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm* adlı eseriyle de Mâtürîdîliğin yayılışına katkıda bulunmuştur. Nitekim o, bu eserinde açıkça Hanefî-Mâtürîdî anlayışı savunmaktadır.¹² O, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* adlı eserinde de¹³ İmam Mâtürîdî hakkında "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (r.a.) hem usûlde hem de furûda Ebû Hanîfe'ye en çok tabi olan kişidir"¹⁴ demektedir ve ona dört ayrı yerde atıfta bulunmaktadır.¹⁵ Sonuç olarak Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî'nin eserlerini okutarak ve onun görüşlerini daha da geliştirip aklî ve naklî deliller ile açıklayarak Mâtürîdîliğin gelişimine çok büyük katkı sağlamıştır.

3. Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139)

Saffâr el-Buhârî, Selçuklu Sultanı Sencer döneminde uzun süre Merv şehrinde yaşamış olup ileri gelen Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden biridir. O, *Telhîsü'l-Edille li-kavâidi't-tevhîd* adlı eserinde Mâtürîdî'ye üç yerde atıf yapmıştır. Bunların biri, marîfetullah yani kişinin Allah'ı bilmesi ile ilgilidir. Burada Saffâr, bir insanın kendisine peygamber gönderilmese bile aklıyla Hz. Allah'ı bilmesi

⁹ Leknevî, *el-Fevâid*, 355.

¹⁰ Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: 1993), 1/422 vd; Leknevî, *el-Fevâid*, 355; Yusuf Şevki Yavuz, "Nesefî, Ebû'l-Muîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/569-570.

¹¹ Ebû'l-Muîn Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, edit, Claude Salame, (Damas: 1993), 1/162.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, "Bahru'l-Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 2/516.

¹³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Ebû'l-Muîn en-Nesefî*, çev. Hülya Alper, (İstanbul: İz Yayıncılık 2013), 21.

¹⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 39.

¹⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 39, 143, 145, 151.

gerektiği görüşünü Ebû Hanîfe'ye dayandırarak kaydeder. Ayrıca Mâtürîdî'yi "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın imamlarından biridir" ifadesiyle över. Bu konuda, onun, Mâtürîdî gibi düşündüğü şu kayıttan açıkça anlaşılmaktadır: "şüphesiz şeriatın yolu sem'/nakildir. Ancak dinin yolu akıldır".¹⁶ Yine o, aynı eserinde Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Mâtürîdî'nin görüşünün en doğru görüş olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Bundan dolayı Saffâr, hem Hanefî bir fakih, hem de Mâtürîdî bir kelâmcı kabul edilmektedir.¹⁸ Bütün bunlar, Saffâr el-Buhârî'nin Büyük Selçuklular döneminde Hanefî-Mâtürîdîliğin yayılıp gelişmesine katkıda bulunduğunu göstermektedir.

4. Yusuf el-Hemedânî (ö. 535/1140)

Selçuklu Sultanı Sencer döneminde yaşayan Yusuf el-Hemedânî, 442/1050 yılında Hemedan'ın Bûzencir kasabasında doğdu. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra on sekiz yaşındayken Bağdat Nizâmiye medresesine başladı ve orada Ebû İshâk eş-Şirâzî'den ders aldı.¹⁹ Daha sonra İsfahan, Semerkant ve Buhâra'da eğitimine devam eden Yusuf el-Hemedânî, ilk tahsilini Şâfi bir âlim olan Şirâzî'nin yanında yapmasına rağmen, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye son derece bağlı Hanefî-Mâtürîdî bir mutasavvıftır.²⁰

Selçuklular döneminin büyük sûfilerinden biri olan Yusuf Hemedânî,²¹ İsfahan ve Semerkant'ta bir müddet hadis eğitimi verdikten sonra 506/1112 yılında Bağdat'a gitti²² ve oradaki Nizâmiye medresesinde vaazlar verdi. Daha sonra Merv şehrine yerleşti. Bununla birlikte o, zaman zaman Buhâra, Semerkant, Merv ve Herat gibi diğer İslâm merkezlerine gidip geldi. O, daima gittiği her yerde halkın irşadına ve olgunlaşmasına çalıştı.²³ Onun insanlar üzerindeki etkisi hem hayatta iken hem de vefatından sonra devam

¹⁶ Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 1432/2011), 2/133.

¹⁷ Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 1/209.

¹⁸ Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr Maturîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları 2016), 446.

²⁰ Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk., Şuayb el-Arnaut-M. Nuaym el-Araksûsî, (Beyrut: 1996), 20/66-69.

²¹ Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/66-69.

²² Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/448 vd.

²³ Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/66-68.

²⁴ Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/67, 68; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûkve'l-Ümem*, thk., Süheyl Zekkâr, (Beyrut: 1415/1995), 10/328-329; Hayati Bice, *Hoca Ahmet Yesevî Divan-ı Hikmet*, (Ankara: 2005), XI; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (İstanbul: 2002), 43.

etti. Nitekim onun Merv şehrindeki kabri, yüzyıllarca mübarek kabul edilip ziyaret edilmektedir.²⁴

Yusuf Hemedânî'nin öğrencisi Abdülhâlık Gucdüvânî'nin *Makâmât-ı Yûsuf Hemedânî* adlı eserinde, Yusuf Hemedânî'nin, "Ebû Hanife ve Ashâbının mezhebinde olduğu",²⁵ "Hakikaten müminim,"²⁶ "İman, artmaz ve eksilmez" ve "Akla uyun, nefsinize uymayın"²⁷ dediği kaydedilmektedir. Yusuf Hemedânî de *Rutbetü'l-Hayât* adlı eserinde, Ehl-i Sünnet itikadının yarısı için "Kul, güç ve irade sahibidir, kendi iradesiyle iş yapar, söz söyler"²⁸ demektedir. Bu kayıtlar, Yusuf Hemedânî'nin İmam Mâturîdî ile aynı iman anlayışını benimsediğini ve onun gibi akla ve iradeye önem verdiğini göstermektedir. Bütün bunlar, Yusuf Hemedânî'nin Hanefî-Mâturîdî bir sûfî olduğuna açıkça delalet etmektedir.

Kaynaklarda Yusuf Hemedânî, 506/1112 yılında Bağdat Nizâmiye Medresesinde konuşurken, Ebû Bekir eş-Şâşî'nin iki oğlunun ayağa kalktığı ve Yusuf Hemedânî'yi "Eş'arî mezhebine göre konuşacaksan konu! Yoksa sus" şeklinde tehdit ettiği kaydedilmektedir. Bunun üzerine Yusuf Hemedânî, onlara "Bunu sizin gençliğinize sayıyorum" şeklinde cevap vermiş ve onların sözüne aldırış etmeden konuşmasına kaldığı yerden devam etmiştir.²⁹ Ayrıca tasavvuf alanında önemli çalışmaları bulunan Necdet Tosun da Yusuf Hemedânî'nin amelde Hanefî, itkatta Mâturîdî olduğunu açıkça kaydetmektedir.³⁰ Bütün bunlar, Yusuf Hemedânî'nin amelde Hanefî, itkatta Mâturîdî bir sûfî olduğunu açıkça göstermektedir.

Bunlarla birlikte Yusuf el-Hemedânî, Bağdat'tan Semerkant'a kadar uzayan büyük bir coğrafyada yaşayan halk tarafından sevilip, saygı duyulup ve ziyaret edildiği gibi Merv şehrindeki hankâhı da Horasan'ın Kâbe'si olarak meşhur olmuştur.³¹ Bu durum Yusuf el-Hemedânî'nin yaşadığı devirde Selçukluların başşehrinde ne kadar büyük bir nüfuza sahip olduğunu göstermektedir. Yusuf Hemedânî'nin Selçuklu halkı üzerinde bu derece etkili

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/328-329; Bice, *Hoca Ahmet Yesevî Divan-ı Hikmet*, XI.

²⁵ Abdülhâlık el-Gucdüvânî, "Makâmât-ı Yûsuf Hemedânî", *Hayat Nedir (Rutbetü'l-Hayât)*, çev., Necdet Tosun, (İstanbul: 2008), 45.

²⁶ Abdülhâlık el-Gucdüvânî, "Makâmât-ı Yûsuf Hemedânî", 44.

²⁷ Abdülhâlık el-Gucdüvânî, "Makâmât-ı Yûsuf Hemedânî", 45.

²⁸ Yûsuf Hemedânî, *Hayat Nedir (Rutbetü'l-Hayât)*, 84.

²⁹ Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/66-68.

³⁰ Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend Hayatı, Görüşleri ve Tarikatı*, (İstanbul: 2002), 49.

³¹ Hamid Algar, "Hâcegân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 16/431.

olması da Hanefî-Mâtürîdîliğin gelişimine azımsanamayacak derecede katkısı olduğunu göstermektedir.

Makâmât-ı Yûsuf Hemedânî adlı eserde geçen bir kayıtta, Sultan Sencer, 504/1110 yılının Ramazan ayının 11. Çarşamba günü Semerkant'ta bulunan Kâsım b. Cûkî'ye şöyle bir mektup göndermiştir:

“Şeyhu'l-İslâm ve'l-Müslimîn Hâce Ali b. Muhammed, Kadı Alâeddin Ömer gibi Semerkant büyüklerinin bildirdiğine göre, muhterem şeyh Yûsuf Hemedânî'nin yaşı kemale ermiştir. Bizim o tarafa gitmeye fırsatımız yok. Zira Süleymanşâh, büyük bir ordu ile bu tarafa yönelmiş. Bu yüzden Semerkant vilayetine gidip gelemeyiz. Dervişlerin tekke masrafları için Kâsım b. Cûkî'ye helal yoldan ihtiyatla kazanılmış 50.000 dinar gönderildi. Siz de bizim işimiz için Fatiha okuyunuz. Tüm arzumuz, hazreti şeyhin ahlak ve ahvâlinin yazılıp bize gönderilmesidir. Çünkü duyduğumuza göre, hazreti şeyhin yolu ve tavırları tıpkı sahabenin yolu gibiymiş. Mutlaka buna önem veriniz ve duacınızı da bu nasip ile şereflendiriniz.”³²

Yukarıdaki kayıttın devamında Sultan Sencer'in mektubu, Semerkant'a ulaşınca Ahmet Yesevî ve Abdülhâlık Gucdüvânî'nin de içinde bulunduğu şehrin ileri gelen âlimleri, mektubu Yusuf Hemedânî'ye okumuşlar, o da, Sultan Sencer'e âdâb ile ilgili hususları içeren bir tavsiye mektubu yazdırmıştır. Yine aynı yerde geçtiğine göre Yusuf Hemedânî, vefat ederken Sultan Sencer'e gönderdiği âdâb ile ilgili hususları bağlılarına da tavsiye etmiştir.³³ Sultan Sencer ile Yusuf Hemedânî arasındaki bu mektuplaşma olayı, Yusuf Hemedânî'nin sadece Selçuklu halkı üzerinde değil, aynı zamanda Selçuklu yönetimi üzerinde de etkili olduğunu göstermektedir. Bütün bunlardan hareketle, Selçuklular döneminde yaşayan Yusuf el-Hemedânî gibi Hanefî mutasavvıfların fakih-mutasavvıf birlikteliğini sağlamak suretiyle Hanefî-Mâtürîdîliğin yayılışına önemli katkıları olduğunu söylemek mümkündür.

5. Sadrû'd-Şehid Ömer b. Abdülaziz b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1142)

Sadrû's-Şehîd, Buhâra'da bir müddet kadılık görevinde bulunmuş olup Alâuddin el-Üsmendî³⁴ ve Ali b. Hasan b. Muhammed b. Ebî Cafer Ebü'l-Hasan el-Burhan el-Belhî (ö. 548/1153) gibi âlimlere dersler verdi. Onun öğrencilerinden Ali b. Hasan el-Belhî, Buhâra'da Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den de ders alıp yetişmiş ve büyük bir âlim olarak Halep ve Şam'a gitmiştir. Orada

³² Yusuf Hemedânî, *Hayat Nedir*, 40.

³³ Yusuf Hemedânî, *Hayat Nedir*, 40, 49.

³⁴ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/209.

kendisine tahsis edilen üç medresede Ömer en-Neseî'nin *el-Akâidü'n-Neseîyye*'sini okutarak Mâtürîdîliği Suriye'ye taşımıştır.³⁵

Şerhu Câmiu's-Sağîradlı eserinde³⁶ dört ayrı yerde İmam Mâtürîdî'ye atıfta bulunan³⁷ Sadrü's-Şehîd, Buhâra kadılık görevi gibi resmi görevlerinin yanı sıra Alâuddin el-Üsmendî ve Ali b. Hasan Burhaneddin el-Belhî gibi önemli âlimler yetiştirerek Büyük Selçuklular döneminde Mâtürîdîliğin gelişimine hem resmi yönden hem de ilmi yönden katkı sağlamıştır.

6. Ömer en-Neseî (ö. 537/1142)

461/1069 yılında Neseî'te dünyaya gelen Ömer en-Neseî, ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Semerkant'a gitmiş ve orada Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Neseî gibi çok sayıda hocadan ders almıştır. Ömer Neseî, keskin zekâsı ve kuvvetli hafızası ve çok sayıda hadis ezberlemesinden dolayı "Hafız", "Müftiyyî's-Sekaleyn" ve "Necmüddîn" lakaplarıyla anılmıştır. 537/1142 yılında Semerkant'ta vefat etmiştir.³⁸

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Neseî gibi hocalardan ders alan Ömer en-Neseî, *Akâidü'n-Neseîyye*, *el-Kand fî Zikri Ulemâ-i Semerkand* ve *et-Teysîr fî't-Tefsîr* gibi çok kıymetli eserler vermiştir. *el-Kand fî Zikri Ulemâ-i Semerkand* adlı eserinde İmam Mâtürîdî'yi "eş-Şeyh el-İmam", "eş-Şeyh el-İmam Ebî Mansûr el-Mâtürîdî rahimehullah"³⁹ ve "Kıdvetü'l-Ferîkayn, İmam, Fadıl, verâ sahibi, müftü, münazaracı, Dâru'l-Cüzcânîyyede ders veren büyük bir müderris, fıkıh ve nazar ilimlerinde üst seviyede bir âlim" şeklinde övmüştür.⁴⁰ Ömer Neseî, *et-Teysîr fî't-Tefsîr* adlı eserinde Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ını ana kaynak olarak kullanmaktadır.⁴¹

Neseî, *Akâidü'n-Neseîyye*'sine İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde sıkça kullandığı "Kâle Ehl-i Hakk" ifadesiyle ve onun gibi bilgi konusuyla başlamış-

³⁵ Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/560–562; Leknevî, *el-Fevâid*, 203; Wilferd Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", çev., Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları 2016), 357-361.

³⁶ Ahmet Özel, "Sadrü'sşehid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2008), 35/426.

³⁷ Şükrü Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, Basılmamış Doçentlik Tezi, (İstanbul: 2001), 33.

³⁸ Leknevî, *el-Fevâid*, 243, 244.

³⁹ Ömer en-Neseî, *el-Kand fî Zikri Ulemâ-i Semerkand*, thk., Nazar Muhammed Faryabi,, (Riyad: 1412/1991), 311, 320.

⁴⁰ Neseî, *el-Kand*, 32, 143, 311 vd.

⁴¹ Ayşe Hümayra Aslantürk, "Neseî, Necmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32/ 572.

ti.⁴² Neseffî'nin *Akâidü'n-Neseffîye* eseri için Selçuklular döneminden itibaren çok sayıda şerh ve haşiyeler yazılmıştır.⁴³ Bu eserin yazılmasından sonra Mâtürîdîliğin görüşleri bu risale ile temsil edilmiştir ve bu sebeple söz konusu esere sayısız şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Bütün bunlar, Ömer Neseffî'nin Mâtürîdîliğin kolay bir şekilde anlaşılıp, yayılmasına fevkalade katkıda bulunduğunu göstermektedir.

7. Alâuddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144)

Alâuddîn es-Semerkindî, Ebü'l-Muîn en-Neseffî ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'den okuyup *Mîzânü'l-Uşûl*, *Tuhfetü'l-Fukahâ* ve *Şerhu Kitâbü't-Te'vîlât* gibi önemli eserler veren Büyük Selçuklu Hanefî-Mâtürîdî alimlerinden biridir.⁴⁴

Alâuddîn es-Semerkindî, Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ını Ebü'l-Muîn en-Neseffî'den okuduğunu ve Neseffî'nin tefsir okuturken gerekli yerleri açıkladığını kaydetmektedir.⁴⁵ Ayrıca o, *Mîzânü'l-Uşûl* adlı eserinde İmam Mâtürîdî'yi "Ehl-i Sünnet'in reisi"⁴⁶ ve "*Mâverâünnehir-Semerkant Hanefî fıkıh ekolünün reisi*" şeklinde övmektedir.⁴⁷ Ayrıca kızı Fatima'yı da âlim olarak yetiştirmiş ve ileri gelen öğrencilerinden Alâuddîn Kâsânî ile evlendirerek Hanefî-Maturidîliğin kadınlar kanalıyla yayılmasına da öncülük etmiştir. Netice olarak Alâuddîn es-Semerkindî de İmam Mâtürîdî'nin tefsirini şerh ederek ve onun ismini övüp, görüşlerini savunarak Mâtürîdîliğin gelişiminde büyük rol oynamıştır.

8. Muhammed b. Hüseyin Ziyâüddin el-Bendenîcî (ö. 545/1150 civarı)

Büyük Selçuklular döneminde yetişen Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden biri de Alâuddîn es-Semerkindî'nin önde gelen öğrencilerinden biri olan Muhammed b. Hüseyin b. Nâsır b. Abdülaziz Ziyâüddin el-Bendenîcî'dir.⁴⁸ Hanefîlerin en meşhur fıkıh kitaplarından sayılan *el-Hidâye* isimli eserin müellifi Ebü'l-Hasan el-Merginânî'nin hocası da olan Muhammed el-Bendenîcî, 545/1150 yılında Merv şehrinde bulunduğu sırada bütün bildik-

⁴² Ömer en-Neseffî, *Akâidü'n-Neseffî*, 1.

⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Neseffî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2/218.

⁴⁴ Leknevî, *el-Fevâid*, 71, 91, 260.

⁴⁵ Alâuddîn es-Semerkindî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Süleymaniye Ktp, Medine Bölümü, Nu: 179, vr. 1b.

⁴⁶ Alâuddîn es-Semerkindî, *Mîzânü'l-Uşûl*, 3.

⁴⁷ Alâuddîn es-Semerkindî, *Mîzânü'l-Uşûl*, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, (Katar: 1404/1984), 191, 280.

⁴⁸ Leknevî, *el-Fevâid*, 274.

lerini Merginânî'ye öğretmiş ve öğrettiklerini başkalarına öğretmesi için ona icâzet vermiştir. Ziyâuddin el-Bendenî'nin bildikleri arasında İmam Müslim'in *Kitâbu Sahîhi Müslim*'i de bulunmaktadır. Muhammed el-Bendenî, aynı zamanda hocası Alâuddîn es-Semerkandî'den *Tabsîratü'l-Edille*'yi de okumuş ve ondan da bu eseri okutmaya dair icâzet almıştır.⁴⁹

Muhammed el-Bendenî'nin yukarıda belirtildiği üzere bir taraftan *Küttübü Sitte*'nin ikincisi kabul edilen *Sahîhu Müslim*'i okuyup okutması diğer taraftan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsîratü'l-Edille*'sini okuması ve onları başkalarına icâzetli olarak okutmuş olması, Hanefiliğin ve Mâtürîdiliğin birlikte yayıldığıının en açık örneklerinden birini teşkil etmektedir. Ayrıca Muhammed el-Bendenî'nin *Sahîhu Müslim*'ini okuyup okutması yaşadığı bölgede revaçta olan hadis ilmine ilgi duyanlar arasında Mâtürîdiliğin daha iyi tanınip yayılmasına katkı sağladığını söylemek mümkündür.

9. Burhâneddin Ali b. Hasan el-Belhî (ö. 548/1153)

Burhâneddin Ali b. Hasan, Belh'in Tahâristan kasabasının Biskinder veya İskilkend beldesinde dünyaya geldi. Tam adı, Ali b. Hasan b. Muhammed b. Ebî Cafer Ebü'l-Hasan el-Burhan el-Belhî'dir. Daha çok *Belhî Burhan* olarak tanınan Burhaneddin el-Belhî, tahsilini Buhara'da Burhaneddin el-Kebir, Abdülaziz b. Ömer b. Mâze ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin yanında yaparak usul ve fıkıhta uzmanlaştı. Bu sebeple kendisine *İlmi çok* ve *Büyük imam / âlim* sıfatları verildi. Tahsilini Buhara'da tamamlayıp ve orada bir müddet hocalık yaptıktan sonra 519/1125 yılında Halep ve Şam'a gitti. O sırada Şam'da bulunan Türk emirleri tarafından Hanefî-Mâtürîdîliğin öğretilmesi için üç medrese açılmıştı. Burhaneddin el-Belhî, bu üç medresede Semerkantlı âlimlerin kendisine bir nüshasını gönderdikleri Ömer en-Nesefî'nin *el-Akâid*'ini okutarak Hanefî-Mâtürîdîliği Şam'da yaymaya başladı. Daha sonra Halep'teki Halâviyye, Tarhâniyye, Hâtun Mescidi, Sâdiriyye ve Emîniyye medreselerinin ilk müderrisliğini de yapan Burhaneddin el-Belhî, 548/1153 yılının Şaban ayında Şam'da vefat etti. O, hayatı boyunca Şam'da Abdürreşid el-Velvâlici, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Akîlî ve Bedrî'l-Ebyâz Yusuf gibi pek çok öğrenci yetiştirdi.⁵⁰ Bu sebeple o, Madelung tarafından Şam asıllı Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin hocası sayılmaktadır.⁵¹ Bur-

⁴⁹ Leknevî, *el-Fevâid*, 273.

⁵⁰ Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/560–562; Leknevî, *el-Fevâhidü'l-Behiyye*, 203.

⁵¹ Wilferd F. Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Edit. Sönmez Kutlu, Çev. Muzafer Tan, (Ankara: Otto Yayınları 2013), 342, 361.

haneddin Ali b. Hasan el-Belhî'nin 548/1153 tarihinde Şam'da vefatından sonra Ömer en-Neseî'nin akâidini ve diğer eserlerini okutma görevi Ebû Bekir b. Ahmed el-Belhî'ye verildi. O, Hatun Mescidi ve diğer bazı medreselerde kendisine verilen bu görevi 558/1162 yılında vefat edinceye kadar yerine getirdi.⁵²

Sonuç olarak Burhâneddin el-Belhî'nin İmam Mâtürîdî'den sonra gelen en büyük Mâtürîdî kelâmcısı kabul edilen Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin yanında usûl ve fıkıhta uzmanlaştıktan sonra Halep ve Şam'a gelip orada kıymetli öğrenciler yetiştirip, kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunarak yaklaşık 30 yıl Şam ve Halep şehirlerinde amelde Hanefîliğin, itikatta Mâtürîdîliğin yayılışına çok büyük katkı sağladığını söyleyebiliriz.

10. Alâüddîn el-Üsmendî es-Semerkandî (ö. 552/1157)

Lübâbü'l-Kelâm adlı kıymetli bir eser yazan⁵³ Alâüddîn el-Üsmendî, bu eserinde İmam Mâtürîdî'yi "İmamü'l-Hüdâ" olarak övmekte ve görüşlerini açıkça savunmaktadır.⁵⁴ *Lübâbü'l-Kelâm*'ın bir yerinde, kendisine tebliğ ulaşmayan bir kimsenin aklını kullanarak Allah'a inanması gerektiğini savunmakta ve İmam Mâtürîdî, İyâziyye hocaları ve onların tâbilerinin Ebû Hanife'den nakledilen bu görüşü benimsediklerini kaydetmektedir.⁵⁵ Başka bir yerde ise iman ve İslâm konuları anlatılırken en doğru görüşün İmamü'l-Hüdâ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşü olduğunu açıkça kaydetmektedir.⁵⁶ Bütün bunlar Alâüddîn el-Üsmendî'nin, İmam Mâtürîdî'nin ve dolayısıyla Mâtürîdîliğin gelişip yayılmasına katkıda bulunduğunu göstermektedir.

Alâüddîn el-Üsmendî (552/1157), Ebû Hafs Necmüddin Ömer en-Neseî (537/1142), Alâüddin es-Semerkandî (540/1145) ve Nureddin es-Sâbûnî (580/1185) gibi meşhur Mâtürîdî kelâmcılarla aynı dönemde yaşamış ve çağdaşları gibi Mâtürîdî'nin fikirlerini açıklayarak ve savunarak yaymaya çalışmıştır. Bütün bunlar, Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdîlik kolunun gelişimini tamamlayıp yayılmaya başladığını göstermektedir.

⁵² Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", 342.

⁵³ M. Sait Özervarlı, "Maveraünnehir Âlimi Olarak Alâeddin es-Semerkandî", *Alaeddin el-Üsmendî ve Lûbâbü'l-Kelâm Adlı Eseri*, M. Said Özervarlı, (İstanbul: İSAM Yayınları 2005), 25.

⁵⁴ Özervarlı, "Maveraünnehir Âlimi Olarak Alâeddin es-Semerkandî", 30.

⁵⁵ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 47 vd.

⁵⁶ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 156.

11. Ebü's-Senâ Muhammed b. Zeyd el-Lâmişî (VI./XII. asır)

Lâmişî'nin *et-Temhîd li kavâidi't-temhîd* adlı eseri, önemli Mâtürîdî kaynaklardan kabul edilmektedir.⁵⁷ Lâmişî bu eserinde, imam Mâtürîdî ve onun görüşlerini daha sistematik hale getiren Ebü'l-Muîn en-Nesefî'yi "eş-Şeyh el-İmam Seyfü'l-Hak"⁵⁸ gibi sıfatlarla övmekte ve iki ayrı yerde ona atıfta bulunmaktadır.⁵⁹

Lâmişî'nin *Kitap fî usûli'l-fıkh* adlı eseri ise Hanefî-Mâtürîdî bir fıkhî usûlü kitabıdır.⁶⁰ Lâmişî, bu eserinde de imam Mâtürîdî'yi "Semerkant meşâyihî ve onların reisi"⁶¹ ve "Semerkant meşâyihî ve onların en büyüğü"⁶² gibi sıfatlarla övmektedir. Ayrıca o, bu eserinde mutlak emrin hükmü⁶³ ve kendisine tebliği ulaşamayan kişinin imanla muhatap olup olmaması gibi pek çok konuda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşlerini İmam Mâtürîdî'nin görüşleri doğrultusunda açıklamaktadır. Bütün bunlar, Lâmişî'nin Mâtürîdîliğin gelişimine katkısını göstermektedir.

12. Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179)

Ali b. Osman el-Ûşî, Alâeddin el-Ûsmendî gibi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden ders almıştır. Kaynaklarda kendisine fakih, muhaddis, şeyh, imam, allâme, muhakkik ve şehit gibi sıfatlar verildiği kaydedilen Ali b. Osman el-Ûşî, Büyük Selçuklular, Karahanlılar ve Karahıtaylar arasında siyasi mücadelelere sahne olan bir dönemde yaşayan meşhur Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden biridir. Yaşadığı dönemin siyasî istikrarsızlığına rağmen, bölgede ilmî hayat düzenli bir şekilde sürmüştü ve Ali b. Osman el-Ûşî gibi çok değerli ilim adamları yetişmiştir. Buhara, Semerkant, Nesef, Serahs ve Merv gibi Horasan ve Maverâünnehir'deki birçok ilim merkezinde görevler yapmıştır.

Ali b. Osman el-Ûşî'nin *el-Emâlî* olarak bilinen eseri, beyitlerinin son kelimelerinde "Lâm" harfi olduğu için *el-Kasîdetü'l-Lâmiyye fî't-Tevhîd* ve *Lâmiyye*

⁵⁷ Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", 459.

⁵⁸ Ebü's-Senâî Mahmud b. Zeyd Lâmişî, *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, (Paris: Daru'l-Garb el-İslami 1995), 80.

⁵⁹ Lâmişî, *et-Temhîd*, 80, 128, 151; İsmail Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usulû'd-Din Anlayışı Lamişî Perspektifinde Kelam-Usulû'l-Fıkh Diyalogu*, (Ankara: Asil Yayın Dağıtım 2009), 45.

⁶⁰ Ebü's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, (Paris: Daru'l-Garb el-İslami 1995), 205.

⁶¹ Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, 91, 124,

⁶² Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, 134.

⁶³ Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, 91.

ye-i Kelâmiyye olarak ilk beytine atfen *Kasîdetü Yekûlü'l-Abdî* ve *Bed'ü'l-Emâlî* gibi isimlerle de anılmaktadır. O, bu risâlesinde Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdîlik koluna ait temel görüşleri 66 beyitte özetlemiştir. Özlü ve manzum şekilde olan bu Mâtürîdî akâid risâlesi, öğrenilip ezberlenmesinin kolay olmasından dolayı, ilk dönemlerden itibaren medreselerin ilk sınıflarında okutulmuştur. Akâid kitapları arasında çok rağbet görmüş, değişik yerlerde çok sayıda istinsah edilmiştir. Bu risâlede Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdîlik koluna ait temel görüşler özetlendiği gibi Mutezile ve Kerrâmiyye gibi muhalif fırkaların görüşleri zımnen tenkit edilmiştir.⁶⁴

Ayrıca *Emâlî* için Mâtürîdîliğin manzum şekildeki sunumu demek mümkündür. *Emâlî*'nin bu özelliğinden dolayı Mâtürîdîlik, şiire meraklı olan Türkler arasında daha kolay öğrenilmiş hatta çok kişi tarafından ezberlenmiştir. Bundan dolayı Ali b. Osman el-Ûşî'nin bu eseri, Büyük Selçuklulardan itibaren medreselerin ilk sınıflarında okutularak ve üzerine çok sayıda şerh yapılmak suretiyle Mâtürîdîliğin gelişip yayılmasına azımsanamayacak derecede katkı sağlamıştır.

13. Nureddin es-Sâbûnî (580/1184)

Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidi çizgide el-Bidâye fi usûli'd-dîn* ve *el-Kifâye fi'l-Hidâye* gibi önemli eserler vermiştir. O, *el-Bidâye* adlı eserinde Mâtürîdî'yi, "Hidâyet rehberi ve Ehl-i Sünnet'in reisi Ebû Mansûr beyyazallahu ğurretehu"⁶⁵ "Büyük İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî"⁶⁶ şeklinde övmüş Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdîyye kolunun görüşlerini delilleriyle birlikte savunmuş ve yaymaya çalışmıştır.⁶⁷ *el-Kifâye fi'l-Hidâye* adlı eserinin 12 yerinde de İmam Mâtürîdî'yi "eş-Şeyh el-İmam Mâtürîdî rahimehullah" şeklinde övmekte ve onun görüşlerini savunmaktadır.⁶⁸ Ayrıca onun yazdığı eserler kendisinden sonra gelen âlimlere kaynak olmuştur. Nitekim Ebû'l-Berakât en-Neseî (710/1310) Sa'düddin Taftazânî (793/1390), Kemâlüddin el-Beyâdî (1098/1687), Râgıb Paşa (1176/1763) gibi âlimler onun eserlerini kaynak olarak kullanmışlardır.⁶⁹ Bu kaynaklarda müellifin ismi, söz konusu eserinin meşhur olmasından dolayı "Sâhibü'l-Bidâye" olarak geçmektedir. Bu

⁶⁴ M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 11/73.

⁶⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 34.

⁶⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 39, 54, 62, 71, 86, 88.

⁶⁷ Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2019), 174-179.

⁶⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 47, 132, 133, 151, 160, 204, 215, 216, 289, 348, 353 ve 359.

⁶⁹ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, 10, 21.

durum büyük ihtimalle *el-Bidâye*'nin derli toplu ve kolay anlaşılır olmasından kaynaklanmıştır.⁷⁰ Müellifin, *el-Bidâye*'nin başında verdiği bilgi de bu ihtimali desteklemektedir.⁷¹ Bundan dolayı, onun *el-Bidâye* adlı eserine büyük önem verilerek pek çok istinsahı yapılmıştır.

Bununla birlikte o, *Tabşirâtü'l-Edille*'yi okumaya ve okutmaya icâzetli Şemsü'l-Eimme Muhammed el-Kerderî (642/1244) gibi önemli âlimlere hocalık yapmıştır.⁷² Fahreddin er-Râzî'nin *Münâzarât* adlı eserinde, Nureddin es-Sâbûnî'nin Buhâra'da itibarlı ve zengin bir aileye mensup olup bölgenin önde gelen Hanefî âlimlerinden biri olduğu kaydedilmektedir. Yine aynı eserde Sâbûnî'nin hacca gidiş gelişi esnasında Horasan ve Irak'taki âlimlerle tanışıp, onların ilim meclislerine katılarak konuşmalar yaptığı ve onlara birtakım tavsiyelerde bulunduğu geçmektedir.⁷³ Bütün bunlar, Nureddin Sâbûnî'nin Mâturîdîliğin Selçuklular döneminde gelişimine katkısını açıkça göstermektedir.

14. Alâuddin el-Kâsânî (ö. 587/1191)

Selçuklular dönemi âlimlerinden biri de Orta Asya'dan Anadolu ve Halep'e gelen Alâuddin Ebû Bekr b. Mesud b. el-Kâsânî'dir. O, İmam Mâturîdî'nin *Tevilâtü'l-Kur'an* adlı tefsirini şerh eden Alâuddin es-Semerkanî'nin en seçkin talebesi olarak bilinmektedir.⁷⁴ Alâuddin el-Kâsânî, Hanefî-Mâturîdîliği Alâuddin es-Semerkanî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muin en-Nesefî hoca silsilesinden öğrenerek Hanefî âlimlerin büyüklerinden sayıldı ve usûl ve fîrû da söz sahibi olduğundan "Âlimlerin meliki" unvanıyla anıldı. Hocası Alâuddin es-Semerkanî, kızı Fatıma'yı Alâuddin el-Kâsânî ile evlendirdi. 587/1191 yılında Halep'te vefat etti. Eşi fakihe, âlime *Tuhfe* adlı eserin sahibi Fatıma'nın kabrinin yanına defnedildi.⁷⁵

Alâuddin el-Kâsânî, Halep'e gelmeden önce Konya'ya gelerek Anadolu Selçuklu Sultanı olan I. Mesut'un sarayında bir müddet bulunduktan sonra Antalya'ya geçmiş ve orada bir müddet ders vermiştir.⁷⁶ Ancak Alâuddin el-Kâsânî, kısa bir müddet sonra Sultan II. Kılıçaslan (1155–1192) tarafından Halep'e Nureddin Mahmud b. Zengi'nin yanına gönderilmiştir. 543/1148

⁷⁰ Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, 34.

⁷¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 16.

⁷² Leknevî, *el-Fevâid*, 42; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, (Ankara: 2006), 65.

⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât*, nşr., Fethullah Huleyf, (Beyrut: 1967), 7-14.

⁷⁴ Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 244.

⁷⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 91; Kureşî, *el-Cevâhir*, 4/25.

⁷⁶ Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/245.

yılında Halep'e gelen ve orada çok iyi karşılanan el-Kâsânî, Halep'te Nureddin Zengi tarafından yapılan medreseye müderris olarak atanmış ve orada yıllarca dersler vermiştir. Alâuddin el-Kâsânî, gerek Halep'te müderrislik yaparken gerekse gittiği her yerde Ebû Hanife ve İmam Mâtürîdî'nin usul ve fîrudaki görüşlerini Mutezile'ye karşı savunarak Hanefî-Mâtürîdîliğin yayılmasına çalışmıştır.⁷⁷ Bütün bunlar, Alâuddin el-Kâsânî'nin 543/1148 yılında Halep'e gelip, orada 587/1191 yılında vefat edinceye kadar kırk yılı aşkın bir sürede Hanefî-Mâtürîdîliğin yayılmasına önemli katkısı olduğunu göstermektedir.

Alâuddin Kâsânî, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevîlât'*ını şerh eden Alâuddin es-Semerkandî'nin en seçkin talebesi⁷⁸ olmanın yanı sıra Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi meşhur âlimlerden ders almış; kendisi de Ahmed b. Mahmud gibi pek çok âlim okutmuştur.⁷⁹ Burhaneddin el-Belhî ve Alâuddin el-Kâsânî'den başka daha birçok Hanefî-Mâtürîdî âlim Horasan ve Mâverâünnehir'den Halep ve Şam'a gelerek buralarda Hanefî-Mâtürîdîliği yaymaya çalışmışlardır.⁸⁰

15. Ebû'l-Hasan el-Merginânî (ö. 593/1197)

Selçuklu dönemi Mâtürîdî âlimlerin belli başlılarından biri de Ebû'l-Hasan Burhanuddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdülcelil el-Fergânî el-Merginânî er-Riştânî'dir. O, büyük bir Hanefî bir fakih, hafız, muhaddis, müfessir, edip ve şair ve aynı zamanda faziletli, zahid ve takva sahibi büyük bir âlimdir.⁸¹ Merginânî, Ömer en-Nesefî, Sadru'd-Şehid Husâmüddin Ömer b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze ve Sadru's-Said Tâcüddin Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze gibi meşhur âlimlerden yetişmiştir. Kendisi de Şemsül Eimme el-Kerderi, Burhânü'l-İslâm ez-Zernûcî ve Mahmud b. Hüseyin el-Usrûşenî gibi pek çok âlime hocalık yapmıştır.⁸² Merginânî'nin hocalarından ikisi Sadru's-Şehîd ve Sadru's-Saîd, Selçuklu Sultanı Sencer tarafından Buhâra'ya kadı olarak atanan Sadru'l-Kebîr Burhaneddin'in oğullarıdır.

⁷⁷ Kureşî, *el-Cevâhir*, 4/26.

⁷⁸ Kureşî, *el-Cevâhir*, 4/25.

⁷⁹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 91.

⁸⁰ Geniş bilgi için bkz., Ahmet Ak, Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2016) 16 (1), 119-138.

⁸¹ Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/627; Leknevî, *el-Fevâid*, 230; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 56.

⁸² Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/93-94, 628; Leknevî, *el-Fevâid*, 231.

Ebü'l-Hasan el-Merginânî'nin en meşhur eseri, *el-Hidâye* adlı fıkıh kitabıdır.⁸³ Ayrıca o, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratü'l-Edille* adlı eserini, Alâuddin es-Semerkindî'nin öğrencisi olan Muhammed b. Hüseyin b. Nâsır b. Abdülaziz Ziyâüddin el-Bendenî'ci'den okumuş ve ondan *Tabsıra*'yı okutmaya dair icâzet almıştır.⁸⁴ O da Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Abdüssettâr b. Muhammed el-Kerderî (642/1244)'yi yetiştirmiş⁸⁵ ve kendisine *Tabsıratü'l-Edille*'yi okutma icâzeti vermiştir.

Sonuç olarak Ebü'l-Hasan el-Merginânî, Selçuklu döneminin Hanefî-Mâturîdî âlimlerinin önemli bir temsilcisidir. Onun *el-Hidâye* isimli meşhur fıkıh kitabının yazarı olarak öğrencilerine *el-Hidâye* ile birlikte *Tabsıratü'l-Edille*'yi okutması ve tavsiye etmesiyle Mâturîdîliğin yayılmasına büyük katkı sağladığı aşîkârdır.

Sonuç

Mâturîdîliğin kökleşip yayılışının, büyük ölçüde Selçukluların hüküm sürdüğü V./XI. ve VI./XII. yüzyıllarda olduğu görülmüştür. Bu gelişimde Selçuklu sultanları ve diğer Türk yöneticileri ile yukarıda incelediğimiz on beş Selçuklu Hanefî-Maturidi âlimin ve halkın önemli rolü olmuştur.

Bütün Selçuklu sultanları ve Türk yöneticileri, Ehl-i Sünnet'in Hanefîlik (Mâturîdîlik) kolunu açıkça desteklemişlerdir. Kezâ *Tabsıratü'l-Edille*, *Akâidü'n-Nesefiyye*, *el-Emâlî* ve Türkçeye *Mâturîdîyye Akaidi* olarak çevrilen *el-Bidâye ve'n-Nihâye* gibi Mâturîdîliğe ait temel kaynakların çoğu Büyük Selçuklu Hanefî âlimleri tarafından kaleme alınmıştır. Tespitlerimize göre Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ömer en-Nesefî, Alâuddin es-Semerkindî ve Nureddin es-Sâbûnî gibi yirmiye yakın önde gelen Selçuklu Hanefî âlimlerin hepsi itikatta Mâturîdî'yi imam kabul etmişlerdir. Onlar bununla da kalmamışlar, *Tabsıratü'l-Edille* gibi Mâturîdîliğin ana kaynakları ile *el-Hidâye* gibi Hanefîliğin temel eserlerini icâzet yoluyla nesilden nesile okutmuşlardır. Böylece Selçuklu Hanefî âlimleri, Hanefîliği ve Mâturîdîliği birlikte yaymışlardır. Nitekim sonraki kaynaklarda Selçuklular ve Osmanlılar döneminde Türk denilince amelde Hanefî, itikatta Mâturîdî mezhebine mensup Müslüman anlaşılmıştır.

Mâturîdîliğin Selçuklular döneminde yayılışında Yusuf el-Hemedânî gibi büyük Hanefî-Sûfî âlimlerin de önemli katkıları olmuştur. Kezâ Ömer Nesefî ve Ali b. Osman el-Uşî gibi Hanefî-Mâturîdî âlimlerin fıkıh ve kelâmın yanı

⁸³ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 57.

⁸⁴ Leknevî, *el-Fevâid*, 273.

⁸⁵ Leknevî, *el-Fevâid*, 290, 291.

sıra hadis eğitim ve öğretimine de ağırlık vermeleri de, Mâtûrîdîliğin daha geniş kitlelere ulaşmasına yardım etmiştir. Bu esnada Mâtûrîdîliğin biraz sûfî, biraz da Ashâbu'l-Hadis rengine büründüğünü söylemek mümkündür. Ayrıca Selçuklular döneminde kızların da okumalarına önem verildiği görülmektedir. Nitekim Alâuddin es-Semerkindî'nin kızı ve Alaauddin Kasanî'nin hanımı olan Fatıma b. Alâuddin es-Semerkindî *Tuhfe* adlı bir eser yazarak ta Maturidiliğin hanımlar yoluyla yayılmasına katkıda bulunmuştur.

Büyük Selçuklu Hanefî alimlerin yanında İmam Mâtûrîdî'nin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Bu sebeple kaynaklarda İmam Mâtûrîdî, itikatta olduğu gibi Selçuklu Hanefîlerin fıkhıta da reisi olmuştur. Nitekim Büyük Selçuklu Hanefî âlimleri imam Mâtûrîdî'yi sadece bir fakih olarak görmemişler, aynı zamanda itikâdî konularda onun ismini, eserlerini ve görüşlerini de öne çıkartmışlardır. Böylece Büyük Selçuklular döneminde yaşayan Semerkantlı ve Buhâralı hemen bütün Hanefî fakihler, imam Mâtûrîdî'yi hem fıkhıta, hem de itikatta imam kabul etmişlerdir.

Selçuklu sultanları, emirleri ve valileri Hanefî-Mâtûrîdîleri desteklemelerine karşı 30 yıl süreyle Selçuklu yönetiminde büyük söz sahibi olan Nizamülmülk ve diğer bazı yöneticiler Şâfi-Eş'arîleri desteklemişlerdir. Bunun sonuncunda Hanefî-Mâtûrîdîler ile Şâfi-Eş'arîler arasında büyük bir rekabet yaşanmıştır. Bu rekabet sırasında Şâfilerin itikatta İmam İmam Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi öne çıkarmaları, Hanefîlerin İmam Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin ismi ve görüşleri etrafında daha da kenetlenmelerini sağlamıştır. Yine bu rekabetin getirdiği canlılık ve dinamizmin de katkısıyla Hanefî âlimler, bir taraftan çok kıymetli eserler yazarak, diğer taraftan yoğun bir şekilde ilmi faaliyetlerde bulunarak Mâtûrîdîliği yaymaya çalışmışlardır.

Selçuklular döneminde Hanefî-Mâtûrîdîliğin yayılışını kolaylaştırmak amacıyla *Akâidü'n-Nesefiyye* başta olmak üzere *el-Bidâye* ve *Bahru'l-Kelâm* gibi küçük hacimli ve kolay ezberlenip anlaşılan eserlerin öne çıktığı söylenebilir. Sonuç olarak Pezdevî ile siyasi desteği arakasına alan ve Ebû'l Muîn en-Nesefî ile zirveye çıkan İmam Mâtûrîdî'nin isminin ve görüşlerinin, Alâuddin es-Semerkindî ve Nureddin Sabuni gibi alimler, İmam Mâtûrîdî'yi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın imamı ve Mâverâünnehir'de yaşayan Hanefîlerin fıkhıtaki reisi olarak göstermesiyle, Mâtûrîdîliğin Selçuklular döneminde gelişip yayılmasında çok büyük katkıları olmuştur.

Selçuklular döneminde Maturidiliğin Orta Doğu'da yayılışında Selçuklu sultanları Sultan Alparslan, Sultan Melikşah ve Nureddin Zengi gibi Selçuk-

lu yöneticilerinin siyasi destekleri ve Burhaneddin el-Belhî ve Alâuddin el-Kâsânî gibi Selçuklu Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin büyük gayretleri olmuştur. Nitekim bu dönemde Orta Asya'dan Halep ve Şam'a gelerek yerleşen Türklerin özellikle yöneticileri ve âlimleri, daha önce benimsedikleri Hanefî-Mâtürîdî kimliği de beraberinde getirmişlerdir. Söz konusu zevat, Halep ve Şam'da açtıkları onlarca medreseyle fıkhîta Hanefîliği, itikatta ise Mâtürîdîliği birlikte yaymaya büyük çaba sarf etmişlerdir. Zira onlar bir taraftan Horasan ve Mâverâünnehirli Hanefî âlimleri şehirlerine davet etmişler ve onları kadı veya müderris olarak görevlendirmişlerdir. Diğer taraftan burarlardan Mâverâünnehir'e öğrenciler göndermişler ve orada yetişen âlimleri Şam ve Halep'te yine kadılık veya müderrislik gibi görevlere getirmişlerdir. Böylece Selçuklu Hanefî-Mâtürîdî âlimleri ve yöneticileri Orta Asya'da başlayan ve gelişen Hanefî-Mâtürîdîliğin sağlam ve düzenli bir şekilde Halep ve Şam civarında yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Belli Başlı Büyük Selçuklu Hanefî-Mâtürîdî Âlimler ve Eserleri

1. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099), *Kitâbü usûlî'd-dîn*
2. Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tabsiratü'l-edille*
3. Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*
4. Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *et-Temhîd*
5. Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139), *Telhîsü'l-edille*
6. Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139), *Mesâil*
7. Yusuf el-Hemedânî (ö. 535/1140), *Rutbetü'l-Hayat (Hayat Nedir)*
8. Sadrü's-Şehîd b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141), *Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*
9. Necmüddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), *Akâidü'n-Nesefîyye*
10. Necmüddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*
11. Necmüddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), *et-Teyisir fi't-Tefsir*
12. Alâuddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân*
13. Alâuddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Mîzânü'l-Usûl an Netâici'l-Ukûl*
14. Alâuddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Tuhfetü'l-Fukahâ*
15. Alâüddîn el-Üsmendî es-Semerkandî (ö. 552/1157), *Lübâbü'l-keîâm*
16. Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179), *el-Emâlî*
17. Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî usûlî'd-dîn*

18. Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Kifâye fî'l-hidâye*
19. Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Müntekâ*
20. Ahmed b. Muhammed el-Attâbî el-Buhârî (ö. 586/1190), *Şerhu'l-Câmiî's-Sağîr*
21. Alâuddin el-Kâsânî (ö. 587/1191), *el-Bedâiu's-Senâî fî tertîbî's-Şerâî'*
22. Fatıma b. Alâuddin es-Semerkindî (ö. 587/1191 civarı), *Tuhfe*
23. Ebü'l-Hasan el-Merginânî (ö.593/1196), *el-Hidâye*
24. Ebü's-Senâ el-Lâmişî (ö. VI/.XII.), *et-Temhîd*,
25. Ebü's-Senâ el-Lâmişî (ö. VI/.XII.), *Kitap fî usûli'l-fıkh*

Kaynakça

- Abdülhâlık el-Gucdûvânî. "Makâmât-ı Yûsuf Hemedânî", *Hayat Nedir (Rutbetü'l-Hayât)*, çev., Necdet Tosun, İstanbul: 2008.
- Ak, Ahmet. *Selçuklular Döneminde Maturidilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2019.
- Ak, Ahmet, Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, (2016):119-138.
- Alâuddin es-Semerkindî. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, Katar: 1404/1984.
- Alâuddin es-Semerkindî. *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Süleymaniye Ktp, Medine Bölümü, Nu: 179.
- Algar, Hamid. "Hâcegân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları 1996, 16/431.
- Aslantürk, Ayşe Hümayra. "Nesefî, Necmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları 2006, 32/ 572.
- Bice, Hayati. *Hoca Ahmet Yesevi Divanı Hikmet*, Ankara: 2005.
- Lâmişî, Ebü's-Senâî Mahmud b. Zeyd. *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Paris: Daru'l-Garb el-İslami 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk., Süheyl Zekkâr, Beyrut: 1415/1995.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Ebü'l-Muîn en-Nesefî*, çev. Hülya Alper, İstanbul: İz Yayıncılık 2013.
- Ebü'l-Muîn Nesefî. *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, edit, Claude Salame, Damas: 1993.
- Ebü's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî. *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Paris: Daru'l-Garb el-İslami 1995.
- Fahreddin er-Râzî. *Münâzarât*, nşr., Fethullah Huleyf, Beyrut: 1967.
- Hüseynî, Ebü'l-Hasan Ali b. Nâşir. *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lügal, Ankara: 1999.
- İbrahim Kafesoğlu. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953.

- Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: 1993.
- Kutlu, Sönmez, "Ebû Mansûr Maturîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları 2016, 446.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: 1324.
- Madelung, Wilferd. "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", çev., Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları 2016, 357-361.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşibend Hayatı, Görüşleri ve Tarikatı*, İstanbul: 2002.
- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dini Siyaseti*, İstanbul: 2002.
- Ömer en-Nesef. *el-Kand fî Zikri Ulemâ-i Semerkand*, thk., Nazar Muhammed Faryabi,, Riyad: 1412/1991.
- Özel, Ahmet. "Sadrüşşehid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları 2008, 35/426.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: 2006.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, Basılmamış Doçentlik Tezi, İstanbul: 2001.
- Özervarlı, M. Sait. "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları 1995, 11/73.
- Özervarlı, M. Sait. "Maveraünnehir Âlimi Olarak Alâeddin es-Semerkandî", *Alaeddin el-Üsmendî ve Lübbabü'l-Kelam Adlı Eseri*, M. Said Özervarlı, İstanbul: İSAM Yayınları 2005.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayihan Yayınları 1994.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Kitâbu usûli'd-din*, thk. Hans Peter Linss, Kahire: 1383/1963.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkîyye, 1432/2011.
- Şık, İsmail. *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usulü'd-Din Anlayışı Lamişi Perspektifinde Kelam-Usulü'l-Fıkıh Diyalogu*, Ankara: Asil Yayın Dağıtım 2009.
- Wilferd F. Madelung. "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Edit. Sönmez Kutlu, Çev. Muzaffer Tan, Ankara: Otto Yayınları 2013, 342-361.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bahru'l-Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul; TDV Yayınları, 1991), 2/516.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2/218.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nesefî, Ebû'l-Muîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/569-570.
- Zehebî Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk., Şuayb el-Arnaut-M. Nuaym el-Araksûsi, Beyrut: 1996.
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed. *el-İber fî haberi men ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Said b. Bisyûnî Zeğlûl, Beyrut: 1985.

Eş'ârî ve Mâtürîdî'nin Görüşlerinin Yayılım Alanının Jeopolitik Boyutu

İbrahim Halil ERDOĞAN*

Şeyma YETKİN**

Giriş

Asıl adı, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd el-Mâtürîdî, bugünkü adıyla Özbekistan'ın sınırları içerisinde bulunan Semerkant şehrinin Mâtürîd köyünde doğmuştur. Mâtürîdî nispeti doğduğu köyün adıdır.¹ Doğum tarihi net olarak bilinmemekle birlikte hicri III. (IX) asrın ilk yarısının ortalarında olduğu ve yaklaşık bir asra yakın yaşadığı düşünülmektedir.² Kaynaklar O'nun hicri (333/944) yılında Semerkant'ta vefat ettiğini söylemektedirler.³

Semerkant Mâverâünnehir'in ilim, sanat, kültür ve ticaret yönünden önemli şehirlerinden biridir. İmam Mâtürîdî döneminde bu şehir, İslam kültür merkezinin ilim tahsili için başvurulacak şehirlerindendi. Civar kentlerden çok sayıda öğrenci, İslâmî ilimlerin farklı dallarındaki ders halkalarına katılmak ve ilim tahsillerini devam ettirmek için Semerkant'a gelmekteydi. Sâmânî Devleti bünyesinde eğitimini tamamlayan bu öğrenciler, Hanefî ekolünün sünnî düşünce yapısının Orta Asya'daki en önemli temsilcileri sayılmaktaydı.⁴ İmam Mâtürîdî'de Hanefî Ekolünün Samani Devleti bünyesinde yetişen bu hocalardan ilim tahsilini yapmış ve böylelikle Ebû Hanî-

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi (İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri), ihililerdogan@akdeniz.edu.tr

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi (İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri), seymayetkinnn@gmail.com

¹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 17.

² Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/146-151.

³ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 14.

⁴ Osman Aydın, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 55/3 (2019), 565-599.

fe'ye varan bir silsile oluşturmıştır. Buna göre Hanefî silsilesinin bu kolunda İmam Mâtürîdî dördüncü kuşağı temsil etmektedir.⁵ Dolayısıyla Mâtürîdî, Ebu Hanîfe'den sonra Ehl-i Sünnet Kelam Okulu'nun ikinci kurucusu olarak zikredilmektedir.⁶ Hocalarından Ebu Nasr el-İyazî, İmam Mâtürîdî'ye büyük saygı ve sevgi göstermiş hatta onun ilmî ve fikrî seviyesini çok takdir ettiğini, o gelmeden derse başlamadığını ifade etmektedir.⁷ Nesefî'nin rivayetine göre Hakîm es-Semerkindî İmam Mâtürîdî'nin mezar taşına *"Burası bütün hayatını ilme adayan, bütün gücünü ilmin yaygınlaşması ve başkalarına intikal etmesi yolunda harcayan, ömrünün meyveleri olan ve hepsi de övgüyle anılmaya lâyık pek çok eserinin müellifinin mezarıdır."* yazılmasını istemiştir.⁸

Ehl-i Sünnet ekolünün diğer önemli ismi de Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'dir. Eş'arî, kaynaklarda Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî olarak anılmaktadır. Hicrî 260/873-74 yılında Basra'da doğmuştur. İmam Eş'arî kırklı yaşlara kadar Abbasilerin idaresinde bulunan Basra'da yaşamış 300'lü yıllarda Bağdat'a gidip ömrünün diğer yarısını da orada geçirmiş ve hicrî 324/935-36 yılında burada vefat etmiştir. İmam Eş'arî'nin babası Şafii mezhebine mensup önemli bir hadis alimidir.⁹ Ancak Eş'arî babasını çocuk yaşta kaybetmiş ve ondan pek fazla ilim alamamıştır. Babası Eş'arî için vasiyette bulunmuş ve onun, sünnî bir alim olan Yahyâ b. Zekariyyâ es-Sâcî'den (v.307/920) ilim ve eğitim almasını istemiştir.¹⁰ İmam Eş'arî ilim tahsilini sürdürürken annesi Mu'tezile alimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303) ile evlenmiş o da kelam eğitimini el-Cübbâî'den devam etmiştir.¹¹ Fakat üvey babasıyla görüş ayrılıkları içine giren Eş'arî, Mu'tezilî görüşlerinden uzaklaşıp, bir cuma günü Basra Camii'inde tövbe etmiştir.¹²

⁵ *Te'vîlâtü'l-Kur'ân tercümesi*, Giriş, (İstanbul: Ensar, 2017), 1/18.

⁶ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/146-151.

⁷ İlyas Üzümlü, "İyazî, Ebû Nasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/499.

⁸ Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/193-194.

⁹ İbrahim Bayram, "İmam Eş'ari", (İstanbul: Siyer Basım Yayın, 2022), 119.

¹⁰ İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/444-447.

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbâî, Ebû Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/99-102.

¹² Muhammed İbn İshak İbn al-Nadim, *El-fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1215.

İmam Eş'arî'nin bu olayı oldukça meşhur olmuş olacak ki çok sayıda insan ona soru sormak ve ondan ilim almak için Eş'arî'ye müracaat etmiştir.

Abbasiilerin hakimiyetinde olan Bağdat ve Basra, iki önemli ilim merkezi olmakla birlikte karmaşık bir siyasi gündeme sahipti. O dönemde hilafet meselesi siyasi yapının en spesifik konularından biriydi. İmam Eş'arî'nin yaşadığı dönemde ise buna iki büyük olay olan Zenc isyanı¹³ ve Karmatî İsyanı¹⁴ eklenmiştir. Milâdî 904 ve 929 yıllarında Bağdat'ta sel felaketleri de meydana gelmiş ve ilerleyen yıllarda kıtlıklar baş göstermiştir.¹⁵ Bu olumsuz gelişmeler sonrası Abbasi Devleti'nde çeşitli düşünce ve inanç yapıları ortaya çıkmış, toplumun düzenini sağlayan siyasi, sosyal ve ekonomik istikrar bozulmuştur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki; siyasi alanda birtakım krizler yaşayan Bağdat'ın kültürel yapısı parlak dönemini asla kaybetmemiştir. Mesela Eş'arî'nin yaşadığı dönemde tedvin hareketlerinde büyük ilerlemeler kaydedilmekteydi. Özellikle fıkıh, hadis, kelam ve Arap dili belagâtı konularında önemli eserler kaleme alınmıştır.¹⁶ O dönemde Bağdat şehri Abbasi Devleti'nin en büyük eğitim, bilim ve kültür merkezi olma özelliğini hiç kaybetmemiştir.¹⁷ Örneğin; Milâdî 830 yılında Halife Me'mûn'un (v. 833) öncülüğünde kurulan Beytül-Hikme Bağdat'ta bulunmaktaydı.¹⁸ Bunlar ilk zamanlar tercüme faaliyetleri ile ilgilenseler de ilerleyen yıllarda bilim ve teknoloji gibi alanlarda önemli çalışmalar yapmışlardır. Çeşitli devletlerden büyük paralar karşılığında kitaplar alınıp tercüme edilmiş bu sayede Beytül-Hikme Orta Çağ'ın en görkemli kütüphanesine sahip olmuştur.

Bu iki sünî ekolün görüşlerine bakıldığında ise bunların naklî delillere yaklaşım biçimleri oldukça benzerlik göstermektedir. Selefîyye gibi sadece

¹³ Ağır şartlar altında çalışan kölelerin Ali b. Muhammed b. Ez-Zencî'nin daha iyi şartlarda çalışma imkânı vermesi üzerine Basra'da ortaya çıkan isyandır. Bkz. Mustafa Demirci, "Zenc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/249-251.

¹⁴ Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/510-514.

¹⁵ Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/425-433.

¹⁶ Abdulhalik Bakır, "Basra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/108-111.

¹⁷ ed-Dûrî, "Bağdat", 4/425-33.

¹⁸ Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/88-90.

nakille yetinmemiş Mu'tezile gibi de akla nakilden daha fazla ehemmiyet vermeyi uygun görmeyerek mutedil bir yol izlemişlerdir. Dolayısıyla her iki imam da dengeli bir yol izleyerek akli nakille uzlaştırma metodunu tercih etmişlerdir. Bunlara göre akıl ve nakil her ikisi de birbiri ile uyumlu hatta birbirini tamamlayan iki ayrı bilgi kaynağıdır. Akıl ile izahı mümkün olmayan gaybî bilgilerdir ve ancak vahiy yoluyla öğrenilebilir. Mâtürîdî nakli (vahyi) esas alan bir metot üzerinde durduğu gibi Eş'arî'nin de aynı metodu takip ettiği gözlenmiştir. Hem Mâtürîdî hem Eş'arî, eserlerinde Mu'tezile'nin akli nakilden önde tutmasını eleştirmişlerdir.¹⁹

Jeopolitik Durum

Aynı asırda yaşayan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin birbiri ile görüştükleri vaki olmadığı ifade edilmişti. Nitekim kaynaklarda böyle bir görüşmenin olduğuyla alakalı da herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ehl-i Sünnet ekolünün bu iki imamının aynı asırda yaşamalarına ve kelim ilimi ile ilgilenmelerine rağmen eserlerinde birbirine atıflarda bulunmamaları da onların görüşmediklerine işaret ettiği düşünülmektedir. Her ikisinin de telif ettiği eserlerde Mu'tezile ekolünün görüşleri tenkit edilmiştir. Mâtürîdî'nin Semerkant dışına çıkmadığı,²⁰ Eş'arî'nin ise sadece Basra'dan Bağdat'a gittiği bilinmektedir.²¹ Eş'arî sadece iki şehir değiştirmiş olmasına rağmen isminin daha hızlı bir şekilde yayıldığı da bir gerçektir. Eş'arî'nin vefatından sonra, Mu'tezile'nin görüşlerini savunan Büveyhî Devleti'nin kurulması ve i'tizalî düşüncenin tekrar ayağa kalkma arzusu, bu hızlı intişarın nedeni olarak gösterilmektedir. Nitekim Mu'tezile'nin yayılmasına engel olmak isteyen alimler Mu'tezile'yi keskin bir biçimde eleştiren Eş'arî'nin eserlerini Mu'tezileye karşı cevap niteliğinde kullanmışlardır. Bu durum da Eş'arîliğin yavaş yavaş ekol haline gelmesini sağlamıştır.²² Bu süreçte Eş'arî düşüncenin büyük temsilcilerinden olan Ebû Bekir el-Bâkılânî (v. 403/1013) kıvrak zekasıyla Büveyhî Devleti'nin Mu'tezili alimlerini köşeye sıkıştırmayı başarmıştır. Büveyhî Devleti, bünyesinde geleneksel tar-

¹⁹ el-Eş'arî Ebu'l Hasan, *Dinin İnanç İlkeleri (El-İbâne 'an Usûlî'd-Diyâne)*, çev. Dr. Mustafa Çevil, (Ankara: İlâhiyât, 2005), 15-18; Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 17.

²⁰ Özen, "Mâtürîdî", 28/146-151.

²¹ Abdülhamîd Fettâh, "Eş'arî, Ebû'l-Hasan", 11/444-447.

²² İsmail Pırlanta, "Büveyhîler'in Din Siyaset Bağlamında Eş'arîlik'in Gelişimine Katkıları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2018), 167-91.

tışma geceleri düzenlerdi.²³ Nitekim Bâkılânî de bu gecelerin birine katılmış ve ortaya atılan soruları etkileyici bir zekayla cevaplamış hatta Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen alimlerine galip gelerek Büveyhi hükümdarı Adududdevle'nin (v. 372/983) saygısını kazanmayı başarmıştır. Adududdevle Şii olmasına rağmen oğlu Simânüddeve'nin eğitim alması için Bâkılânî'ye vermiş ve ondan elçi olarak Bizans'a gitmesini istemiştir.²⁴ Bâkılânî de heyet başkanı olarak başkente gitmiştir. Buradaki papazlarla teslis inancı, Hz. İsa'nın durumu, ay mucizesi gibi konularda başarılı münazaralar yaparak İmam Eş'arî'nin düşüncelerini yayma fırsatı bulup Bizans imparatoru dahil olmak üzere Hristiyan alimlerin saygısına mazhar olmuştur.²⁵ Ayrıca Bâkılânî, İbn Fûrek (v. 360/970) ile birlikte Eş'arîyye'nin ünlü bir kelim ekolü haline gelmesini sağlamıştır.²⁶ Eş'arî alimlerinden İmâmü'l Harameyn el-Cüveynî (v. 478-1085) o dönemde Eş'arîliğe felsefi bir boyut kazandırmış ve sistematik hale getirmiştir. Sultan Alparslan döneminde vezirlik görevine Eş'arî-Şâfi olan Nizâmülmülk (v. 485/1092) getirilmiş ve bununla da Eş'arîlik ayrı bir canlılık kazanmıştır.²⁷ Cüveynî'den sonra İmam Gazzâlî (v. 505/1111) ve diğer Eş'arî alimler Nizamiye medreselerinde talebe yetiştirmeye başlamış, bu talebeler Şam, Mısır, Mağrip gibi birçok bölgeye gitmiş ve Eş'arîliğin çok hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamıştır.²⁸

Mâtürîdîliğin duyulması, Eş'arîliğin duyulmasından daha sonraları gerçekleştiği de bir hakikattir. Halbuki İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî'den takribi yirmi sene kadar önce dünyaya gelmiş ve haliyle eğitim-öğretim serüveni de daha önce başlamıştır. Buna rağmen Eş'arîlik, Mâtürîdîlik'ten daha çabuk yayılım sergilediği şu şekilde ifade edilebilir:²⁹

²³ Pırlanta, "Büveyhîler'in Din Siyaset Bağlamında Eş'arîlik'in Gelişimine Katkıları".

²⁴ Mehmet Kalayci, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi ,2011), 332.

²⁵ Şerafettin Gölcük, "Bâkılânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/531-535.

²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/495-498.

²⁷ Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları".

²⁸ Abdullah Ömer Yavuz, "Büyük Selçukluların Yıkılışından Moğol İstilasına Kadar Eşarîliğin Durumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/45 (Haziran 2022), 165-184.

²⁹ Hâdî Vekîlî - Enise Sâdat Hüseyinî Şerîf, "Mâtürîdîliğin Yayılışı (Hicrî V-VII. Yüzyıllar)", çev. Şahin Ahmetoğlu, *İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 259-272.

1. İmam Mâtürîdî'nin yaşamış olduğu Semerkant bölgesi her ne kadar eğitim-öğretim konusunda gelişme kaydetmiş olsa da hilafet merkezine oldukça uzak bulunmaktaydı. İslam alimleri o dönemde hilafet merkezine ya da hilafet merkezinin çevresindeki bilginleri araştırmış bu nedenle İmam Mâtürîdî'yi daha geç tanımışlardır.³⁰
2. Semerkant şehri coğrafi olarak kutsal topraklar olan Mekke ve Medine şehirlerine Bağdat ve Basra'dan daha uzaktır. Mekke ve Medine'de her sene çeşitli beldelerden bilginler, talebeler, ilim sevdalıları toplanıp bir nevi ilmi toplantılar yapar, kim ne biliyorsa kimden öğrendiyse delilleri ne ise anlatır ve bu şekilde bilgi akışı sağlanırdı. Fakat Semerkant bölgesinde bulunan alimlerin fiziki olarak katılımı hem güç hem de daha az olduğundan buraya daha çok Irak bölgesinden alimler katılım sağlamışlardır. Bu nedenle Eş'arî'nin ismi ve görüşleri İslam coğrafyasında daha çabuk yayılma göstermiştir. Hatta o dönemde ehl-i bid'ata karşı İslam akaidini korumaya çalışan ve onlarla mücadele halinde olan kişinin yalnızca İmam Eş'arî olduğunu düşünülmekteydi.³¹
3. Mâtürîdî'nin Türk olmasından dolayı Araplar gibi mükemmel Arapça kullanamaması, üslubu ve gramer yapısının Araplara karmaşık gelmesi de yayılımın Arap bölgelere olmasının önündeki engellerden biridir.³²
4. Mâtürîdîler, Eş'ariler gibi siyasi otoriteler tarafından desteklenmemiştir. Büveyhîlik olsun Selçuklu devleti olsun Eş'ariler'i desteklemiş Nizamiye medreseleri yoluyla da Eş'arilik İslam dünyasına dahil olmuştur.³³
5. Mâtürîdî'den sonra gelen Hanefî alimler daha çok fıkıhla ilgilenmiş ve fıkha dair eserler telif etmişlerdir. Bu son neden belki de Mâtürîdîliğin gelişim sürecine etki eden en büyük engellerden biridir.³⁴

³⁰ Mehmet Kalaycı, "İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş'ariliğin Rolü", *Eskiye*, 25 (Temmuz 2012), 31-38.

³¹ Vekîlî - Şerîf, "Mâtürîdîliğin Yayılışı (Hicrî V-VII. Yüzyıllar)".

³² Ramazan Altıntaş, *Türk Kelâmcıları* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2017), 352.

³³ Kalaycı, "İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş'ariliğin Rolü".

³⁴ Kalaycı, "İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş'ariliğin Rolü".

XI. yüzyıldan önce Mâtürîdî'ye sevgi ve saygı duyan onun ilminden bahseden birçok alim olmuş ancak Mâtürîdîlik için büyük çalışmalar vaki olmamıştır. XI. yüzyılda Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (v. 493/1099) ve öğrencisi Ebü'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1114) gibi çok önemli iki Hanefi-Mâtürîdî âlim yetişmiştir. Pezdevî İmam Mâtürîdî'nin unutulmaya yüz tuttuğu bir dönemde Hanefi-Mâtürîdî geleneğinin temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca Buhârâ ve Semerkant da kadılık görevinde bulunan Pezdevî, halkla iç içe olup Hanefî-Mâtürîdî geleneğini yayma fırsatını elde etmiştir. Aynı zamanda bu geleneği sürdürecektir birçok öğrenci yetiştirmiş, Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğin yeniden canlanmasına sağlamıştır.³⁵

Mâtürîdîliğin sistematik hale gelmesinde büyük katkısı olan bir diğer isim ise Ebü'l-Muîn en-Nesefî'dir. Nesefî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen kişinin Mâtürîdî olduğunu söylemiş, İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini sistematik hale getirip delilleriyle birlikte ortaya koymuştur. Bu durum onu Mâtürîdîliğin ikinci kurucusu kabul edilmesini sağlamıştır.³⁶

XII. yüzyıldaki Mâtürîdî alimlerden bazılarına bakıldığında ilk olarak, Sadrü's-Şehîd Ömer b. Abdülaziz b. Mâze el-Buhârî (v. 536/1142) Buhârâ'da Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den ders alarak yetişmiş ve orada kadılık görevini yapmıştır. Ardından Halep ve Şam'a gitmiş orada onun kitaplarını okutmuştur. böylelikle Mâtürîdî ismi Arap dünyasına ilk olarak Suriye'de tanınmaya başlamıştır.³⁷ Yine Necmüddin Ömer en-Nesefî (v. 537/1142) Akâ'idü'n-Nesefî adlı bir eser yazmış ve bu eserde Mâtürîdî görüşleri savunmuştur. Sonraları bu eser üzerine şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Osmanlı ve Ezher medreselerinde asırlarca okutulan "Akâ'idü'n-Nesefî", halen daha İslam akaidinin önemli eserleri arasındaki konumunu korumaya devam etmektedir.³⁸ Bu yüzyılın bir diğer alimi Alâuddin el-Kâsânî'dir. (v. 587/1191) Hayatı boyunca ilmi yolculuklar yapmıştır. Bu yolculuklar sırasında Konya'ya yolu düşmüş ve burada Selçuklu Sultanı I. Mesud'un sarayında kala-

³⁵ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Maturidi Ve Maturidilik* (İstanbul: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2008), 216.

³⁶ Ahmet Ak, "Büyük Selçuklular Döneminde Mâtürîdî Temsilciler", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, ed. Mustafa Demirci vd. (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 2/298-318.

³⁷ Ahmet Ak, "Mâverâünnehirli Hanefî Âlimlerin Mâtürîdîliğin Gelişimine Katkıları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Aralık 2020), 399-429.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâ'idü'n-Nesefî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/217-219.

rak ilmi tartışmalara katılmıştır. Ardından Sultan II. Kılıçaslan tarafından Halep'e Nüreddin Mahmud b. Zengi'nin yanına gönderilmiş ve orada Zengi tarafından yaptırılan medreseye müderris olarak tayin edilmiştir. el-Kâsânî gerek seyahatlerinde gerekse ilmi yolculuklarında Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini anlatmakta ve Mu'tezili'ye karşı Mâtürîdî görüşleri yaymayı hedeflemiştir.³⁹ Bahsetmiş olduğumuz bu alimler Hanefîliği ve Mâtürîdîliği birlikte yaymış bu sayede Hanefî-Mâtürîdîliğin birbiri ile bütün şekilde kabul edilmesini sağlamışlardır. Selçuklular döneminde Mâtürîdîlik Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın büyük bir kolu olarak Mâverünnehir, Horasan, Gazne ve Türklerin bulunduğu bütün bölgelerde yayılım sağlamıştır.⁴⁰

Eş'arî ve Mâtürî'nin Fikir Etkileşimi

Eş'arî ve Mâtürîdî hayatta oldukları süre zarfında birbirlerinden haberdar olmamışlarsa da ilerleyen dönemlerde iki ekol de ehl-i sünnet çatısı altında zikredilmiştir. Herhangi bir ayırım gözetilmeksizin her iki ekolün önemli alimleri kayda değer eserler telif etmişlerdir.⁴¹ Eş'ariyye mensubu alimlerin yazmış olduğu eserleri Mâtürîdiyye'ye mensup alimler incelemiş, şerh etmiş, bunları yaparken birbirlerinin bilginliklerini ve şahsiyetlerini takdir etmişlerdir.⁴² Bazı alimler iki ekolün Ehl-i Sünnet çatısı altında bulunduğunu söyleyerek bu ikisi arasında ayırım yapmanın doğru olmadığı izlenimini vermişlerdir.

Eş'arî'ye mensup bir alim olan Abdülkâhir el-Bağdadi (v. 429-1037) "*el-Fark beyne'l-fırak*" adlı eserinde Ehl-i Sünnet'e ait olduğunu düşündüğü mezhepleri bir çatı altında değerlendirmekte, bunu yaparken Hanefî-Şaffî veya Eş'ari-Mâtürîdî diye ayırtmamaktadır.⁴³ Aynı kendisi gibi Eş'arî mezhebine mensup olan damadı Ebu'l-Muzaffer el-İsferayini de (v. 471-1078) "*et-Tebîr fi'd-Dîn*" ve "*Temyîzü'l-Fırakati'n-Nâciye 'ani'l-Fırakati'l-Hâlikîn*"

³⁹ Ferhat Koca, "Kâsânî", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/531.

⁴⁰ Ak, "Büyük Selçuklular Döneminde Mâtürîdî Temsilciler".

⁴¹ Muştafâ b. 'Abdullâh Hâcî Hâlife Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşûl ilâ Tabakâti'l-Fuḥûl*, thk. Maḥmûd 'Abdulkâdir el-Arnâvût (İstanbul: IRCICA, 2010), 2/352, 3/255.

⁴² Sa'deddîn Teftâzânî, *Şerḥu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Meketbetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988), 6.

⁴³ Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l Fırakati'n-Nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 299.

adlı eserin son kısmında, Ehl-i Sünnet'in kırk yedi özelliğini zikreder. Bu bağlamda İmam Şafîi, İmam Hanefî, Hicaz, Şam, Maverâünnehir, Horasan alimlerini, saydığı özellikler doğrultusunda aralarında ihtilaf veya bir farkın olmadığını anlatmaktadır.⁴⁴ Mâtürîdî ekolüne mensup olan Ebu İshak Saffâr el-Buhari'nin (v. 534/1139) "*Telhîsü'l-Edille li-Kavâ'idî't-Tevhîd*" adlı eserinde genellikle Ebu Hanîfe'nin görüşlerini ön planda tutsa da İmam Eş'arî ve Mâtürîdî'nin görüşlerini ayırmı yapmadan aktarır ve Eş'arî'nin görüşlerini, kendi görüşlerini desteklemekte kullanır.⁴⁵ Şemseddin es-Semerikandi (v. 702/1303) yazdığı eserde tarafsız bir şekilde Eş'arî ve Mâtürîdîliği Ehl-i Sünnet kavramı içinde beraber değerlendirmektedir.⁴⁶ Teftâzânî (v. 792/1390) ise, Horasan, Şam, Irak gibi bölgelerde Eş'arî düşüncenin, Maverâünnehir'de de Mâtürîdîliği'nin yaygın olduğunu söylemiştir. O, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin farklı görüşleri olmakla birlikte hiçbir zaman birbirlerini bid'at olmakla itham etmediklerini belirtir. Kendisi Eş'arîye görüşlerini benimsemiş olsa da zaman zaman Eş'arîliğin değil Mâtürîdîliğin görüşlerini benimsediğini beyan etmiştir.⁴⁷ Fatih Sultan Mehmet dönemi alimlerinden Şemseddin Ahmed el-Hayâlî (v. 875/1470) ve Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî (v. 901-1496), Teftâzânî'nin Şerhu'l Akaid adlı eserine sırasıyla şerh ve haşiye yazmışlardır. İkisi de Eş'arî ve Mâtürîdîliği Ehl-i Sünnet mezhebi olarak kabul etmişlerdir.⁴⁸ Osmanlı alimlerinden Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye (v. 968-1561) göre, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'ın iki büyük mezhebi vardır. Bunlardan biri Hanefî diğeri Şafîi olup, Hanefiler itikatta Mâtürîdî mezhebine, Şafîilerin de Eş'arî mezhebine mensup olduğunu kaydetmiştir. Kendisi Mâtürîdîye mezhebine bağlı olsa da Eş'arîliğin de Ehl-i Sünnet'e ait bir ekol olduğunu belirtmiştir.⁴⁹ Eş'arî bir alim olan Ebû Azbe (v. 1172/1759); Eş'arî ve Mâtürîdî'nin temel konularda ittifak ettiğini, sadece ayrıntılarda ayrıştığını söylemekle birlikte bu imamların Ehl-i Sünnet bünyesinde olduklarını ikisinden birini tercih edenlerin hidayete ereceğini söy-

⁴⁴ Şehfûr Tahir b. Muhahammed İsfârâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi Firkat'î'n-Nâciyeti ani'l-Firâki'l-Hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf Hût (Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1983).

⁴⁵ ez-Zâhid Saffâr, *Telhîsu'l-Edille li-Kavâ'idî't-Tevhîd* (Beyrut: el-Ma'hadu'l-Almânî, 2011).

⁴⁶ Mustafa Aykaç (ed.), "Ehl-i Sünnet", *Eş'arî ve Matürîdîlere Göre Ehl-i Sünnet'in Kimliği Meselesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 157-195.

⁴⁷ Şükrü Özen, "Teftâzânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/299-308.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 6.

⁴⁹ Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşûl ilâ Tabakâti'l-Fuûl*.

lemektedir.⁵⁰ Abdülatif Harpûî (v. 1842-1916) Mâtürîdî ve Eş'arîliği'nin doğru yollar olduğunu fakat bir başlık altından olması gerektiğini belirterek tek isimle anılmalarının daha doğru olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ Hanefî-Mâtürîdî çizgide olan Kemâlüddîn İbn Hümâm'ın (v. 861/1457), el- Müsâ-yere adlı eserine birçok şerh ve haşiyeler yazılmış ve bu eser Mâtürîdî geleneğinin önemli bir klasığı haline gelmiştir. Eserde Mâtürîdî görüşlerle Eş'arî görüşlerin çok farklı olmadığını söylemekle beraber eser, iki ekol arasında karşılaştırma yapabilme imkânı sağlamaktadır. Şerh yazan alimlerden biri de İbn Hümâm'ın öğrencisi olan ve Eş'arî ekolüne mensup Ebu's-Şerîf'tir (v. 906/1500).⁵² Mâtürîdî ekolü mensubu İbn Hümâm'ın, Eş'arî bir talebe yetiştirmesi; Ebu's-Şerîf adındaki bu Eş'arî alimin hiçbir fark gözetmeden hocasının kitabını şerh etmesi bu iki ekolün arasında hiçbir fark gözetilmediğinin açık göstergelerinden biridir.

Malum olduğu üzere Osmanlı'nın eğitim sistemi temelini Nizâmiye ile başlayan medrese geleneği oluşturur. Bu medreselerin kuruluş amacı halka dini eğitim vermektir. Fakat altında gizli bir neden daha bulunmaktadır ki o da Ehl-i Sünnet anlayışını medreseler yoluyla yayma ve hâkim kılma arzusudur.⁵³ Mesela Osmanlı'nın resmi mezhebi Mâtürîdîlik olmasına rağmen⁵⁴ kelimcilerinin Eş'ari mezhebinden olması bu iki mezhep arasında sentez yapmayı sağlayan ilmi geleneği geliştirmeye katkı sağlamıştır. Böyle olunca Osmanlı alimleri Eş'arî ve Mâtürîdîler arasında eklektik bir yaklaşım ortaya koymuşlar ve iki mezhebin görüş farklarının itikadî değil lafzî olduğuna vurgu yapmışlardır.⁵⁵ Osmanlı medreselerinde okutulan belli başlı eserlerin

⁵⁰ İlyas Çelebi, “er-Ravzatü'l-Behiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/476.

⁵¹ Abdullatif Harpûî, *Tankîhu'l-Kelâm fî Akâidi ehli'l-İslâm* (İstanbul: Dersaadet Yayınları, 1330).

⁵² Kemâl Ebî'i-ş-Şerîf, *Kitâbu'l-Müsâmere fî Şerhi'l-Müsâyere* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li'-Turâs, 2006).

⁵³ Osman Demirci, “Osmanlı'da Kelâm Eğitimi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 9-39.

⁵⁴ Recep Cici, “Osmanlı Hanefîliği: Hanefî Mezhebi'nin Resmî Mezhep Haline Gelmesi”, *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir, Nisan 2015), 261-273; M. Sabit Özervarlı, “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler”, *Osmanlı'da İlmi Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler* (İstanbul: İsar Yayınları, 2016), 6.

⁵⁵ Özervarlı, “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler”; Mehmet Şahin - Şeref Göküş, “Antalya'da Bir İlim ve İrfan Merkezi: Elmalı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/71 (2020), 1068-1069.

kime ve müellifin Eş'arî olsun Mâtürîdî olsun hangi itikadî mezhebe mensup olduğuna bakmaksızın eğitim verilmesi bu hususu net olarak ortaya koymaktadır.⁵⁶ “Akâidü'n-Nesefî” adlı eserin müellifi Necmüddin en-Nesefî'dir ve Mâtürîdî ekolüne mensuptur. Hatta Mâtürîdî alimlerin de önde gelenlerindenidir. Eserin en önemli özelliği İslam inanç esaslarını derli toplu bir şekilde getirerek belli bir sistematik kelam risalesi oluşturmaktır.⁵⁷ “Şerhu'l-Akaidi'n-Nesfiyye” aslı eser, Eş'arî bir alim olan Sadettin et-Teftâzânî'ye aittir. Teftâzânî, “Şerhu'l-Akaid” adlı eserin ön sözünde bir Mâtürîdî alimi olan Necmüddin en-Nesefî'ye şu şekilde övgü ile başlamıştır:

“Büyük İmam, İslam âlimlerinin öncüsü, Necmü'l-Mille ve'd-Din Ömer en-Nesefî'nin -Allah onun cennetteki makamını yükseltsin- 'Akaid' isimli muhtasar risalesi; bu İlmin en değerli, eşsiz incilerini/meselelerini ve inciler gibi kıymetli bilgilerini ihtiva etmektedir.”⁵⁸

Bu eser islam dünyasında oldukça yaygın ve neredeyse her ilim yuvasının ayrılmaz bir parçası özelliğine sahiptir. Eş'arî bir alimin Mâtürîdî olan bir risale üzerine şerh yazması; temelde Eş'arî ve Mâtürîdî görüşlerin aynı doğrultuda olduğunu, aynı inancı paylaştıklarını söylemesi bakımından oldukça manidardır. Dolayısıyla farklı kültür, düşünce yapısı veya yaşamış olsalar bile bu iki ekolün imamları ortak bir paydada buluşmuştur.

“el-Akaidü'l Adudiyye” ve Şerhleri; Eş'arî kelimcisi olan Adudüddin el-Îcî'ye (v. 756/1355) aittir. En önemli özelliği küçük hacimli olmasına rağmen birçok konuya değinmesi ve üzerine pek çok şerh yazılmış olmasıdır. Şerhu'l Mevakıf; eser yine Adudüddin el-Îcî'ye ait olup altı bölümden oluşmaktadır. Ehl-i Sünnet'in görüşlerini Eş'arî mezhebine göre anlatır. Bu eserlerin tümü hiçbir ayrıma tabi tutulmaksızın her dönem medreselerinin başucu bilgi kaynakları olmaya devam etmiştir

Sonuç

Özellikle batılı oryantalistlerin sürekli gündeme getirdikleri ve İslam dininde mezhepler arası ayrım veya ilişkinin tefrika ve çatışmaya yönelik olduğu söylemleri bilimsel bir delile dayanmayan söylemlerdir. Bu müsteşrikler İslam medeniyetinde zuhur eden Hanefî-Şâfi veya Eş'arî-Mâtürîdî farklılıklarını ihtilaf değil tefrika sanmaktadırlar. Halbuki ihtilaf, görüş fark-

⁵⁶ Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.

⁵⁷ Yavuz, “Akâidü'n-Nesefî”.

⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 12.

lılığı demektir. Hatta ihtilafta hayır olduğu ifade edilmektedir. Zevklerin ve renklerin farklı algılandığı gibi bir durumdur ve sosyal toplum için hayırlara vesile olan farklı düşünme ve tasavvur yetisidir. Oryantalistlerin tefrika diye ortaya attıkları düşünce ise savaştır, kan akıtmak ve insan telef etmeye yöneliktir. Dolayısıyla batı dünyasındaki kilise kavgaları, asırlar boyu devam eden mezhep savaşları tefrikadır ve şeridir. İslam kültür ve medeniyetindeki farklı düşünce yapıları ise ihtilaftır ve hayırdır. Eş'arî ve Mâtürîdî'nin hayatlarına bakıldığında her ikisi de kendine has yaşam tarzları olan, hiçbir siyasi emel gütmeyen ve tek amaçları; İslami ilimlerin güçlenmesine katkı sunmaya çalışırken, İslam düşmanlarına karşı da tevhid inancını müdafaa etmeye yöneliktir. Birbirlerinin görüşlerinden haberdar olmasalar da doğru kabul ettikleri düşünceler benzer, yanlış kabul ettikleri düşünceler ise aynıdır. Nitekim her iki ekol de hedef tahtasına o dönemde yaygın olan Mu'tezile'nin sapık düşüncelerini yerleştirmiş ve onu tenkit etmişlerdir. Bu bağlamda eğer birbirlerinden haberdar olsalar idi kendi görüşlerini desteklemek için birbirlerinin görüşlerine atıf yapacakları imkan dahilide idi. Kaynak taramalarından sonra görülmüştür ki yaşadıkları dönemde Mâtürîdî ve Eş'arî'nin hocaları ve kendi yetiştirdikleri öğrencilerin diğer ekolün görüşlerinden bahsettiğine dair bir işaret mevcut değildir. Zaman içerisinde kendi bölgelerindeki halk bu ekolleri sahiplenmiş ve başta kendi bölgeleri olmak üzere bu düşünceler yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu süreçte iki ekolü birbirinden ayırıştırma veya bir ekolün düşüncelerinin yayılmasını engellemeye çalışanlar, siyasi çıkarlarına göre hareket edenler olsa da Osmanlı medreseleri süreci oldukça iyi yürütmüştür. Osmanlıların bünyesinde kurulan resmi medreselerde Eş'arî ve Mâtürîdî alimlerin eserleri ayırım yapılmaksızın Ehl-i Sünnet çatısı altında okutulmuştur. Hatta Fatih dönemindeki Semaniye medreselerinin kelim ilmi alanındaki dersleri, bizzat Fatih Sultan Mehmet Han tarafından müfredata konulmuş ve ders içerikleri Eş'arî ve Mâtürîdî sentezi yapabilecek bir yapıya büründürülmüştür.

Kaynakça

- Abdülhamîd Fettâh, İrfan. "Eş'ârî, Ebû'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1995.
- Ak, Ahmet. "Büyük Selçuklular Döneminde Mâtürîdî Temsilciler". *Selçuklu Belediyesi Yayınları* 2 (Aralık 2013), 298-318.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî Ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2008.
- Ak, Ahmet. "Mâverâünnehirli Hanefî Âlimlerin Mâtürîdîliğin Gelişimine Katkıları". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*
- Altıntaş, Ramazan. *Türk Kelâmcıları*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2017.
- Aydın, Osman. "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri". *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 565-599.
- Aykaç, Mustafa (ed.). "Ehl-i Sünnet". *Eş'ârî ve Mâtürîdîlere Göre Ehl-i Sünnet'in Kimliği Meselesi*. 157-195. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l Firkati'n-Nâciye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bakır, Abdulhalik. "Basra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/112-114. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1992.
- Bayram, İbrahim. *İmam Eş'ârî*. İstanbul: Siyer Basım Yayın Dağıtım San. Ve Tic. Ltd. Sti., 1. baskı., 2022.
- Can, Mustafa. "Hakîm es-Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/193-194. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1997.
- Cici, Recep. "Osmanlı Hanefiliği: Hanefî Mezhebi'nin Resmî Mezhep Haline Gelmesi". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 261-273. Eskişehir, 2015.
- Çelebi, İlyas. "er-Ravzatü'l-Behiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/476. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2007.
- Demirci, Mustafa. "Zenc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/249-251. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Demirci, Osman. "Osmanlı'da Kelâm Eğitimi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 9-39.
- Dürî, Abdülazîz ed-. "Bağdat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/425-433. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1991.
- Ebî'i-ş-Şerîf, Kemâl. *Kitâbu'l-Müsâmere fî Şerhî'l-Müsâyere*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li'-Turâs, 2006.
- Ebu'l Hasan, el-Eş'ârî. *Dinin İnanç İlkeleri (El-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne)*. çev. Dr. Mustafa Çevil. Ankara: İlâhiyât, 1. Basım, 2005.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkillânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1991.
- Harpûtî, Abdullatif. *Tankihu'l-Kelâm fî Akâidi ehli'l-İslâm*. İstanbul: Dersaadet Yayınları, 1330.

- Hızlı, Mefail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.
- Hizmetli, Sabri. “Karmatîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001.
- Ibn al-Nadim, Muhammed ibn İshak. *El-fihrist: çeviri, metin*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2019.
- İsferâyînî, Şehfûr Tahir b. Muhahmmmed. *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi Firkat'î'n-Nâciyeti ani'l-Firâki'l-Hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf Hût. Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kalaycı, Mehmet. “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş'arîliğin Rolü” 25 (İkbahar 2012), 31-38.
- Kalayci, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik – Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011.
- Kâtib Çelebi, Muştafâ b. 'Abdullâh Hâcî Hâlif. *Sullemu'l-Vuşûl ilâ Tabakâtî'l-Fuḥûl*. thk. Maḥmûd 'Abdulkâdir el-Arnâvût. 6 Cilt. İstanbul: 2010.
- Kaya, Mahmut. “Beytülhikme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1992.
- Koca, Ferhat. “Kâsânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/531. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabu't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/159-165. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2003.
- Özen, Şükrü. “Teftâzânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2011.
- Özervarlı, M. Sabit. “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler”. *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. 3-51. İstanbul: İsar Yayınları, 2016.
- Pırlanta, İsmail. “Büveyhîler'in Din Siyaset Bağlamında Eş'arîlik'in Gelişimine Katkıları”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2018), 167-191.
- Saffâr, ez-Zâhid. *Telhîsu'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhîd*. Beyrut: el-Ma'hadu'l-Almânî, 2011.
- Şahin, Mehmet - Göküş, Şeref. “Antalya'da Bir İlim ve İrfan Merkezi: Elmalı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/71 (2020), 1062-1072.
- Şevki Yavuz, Yusuf. “Cübbâî, Ebû Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/99-102. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Üzüm, İlyas. “İyâzî, Ebû Nasr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/499. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Vekîlî, Hâdî - Şerîf, Enîse Sâdat Hüseyinî. "Mâtürîdîliğin Yayılışı (Hicrî V-VII. Yüzyıllar)". çev. Şahin Ahmetoğlu. *İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 259-272.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları". *Düşünce Platformu* 2 (2017), 511-532.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "Büyük Selçukluların Yıkılışından Moğol İstilasına Kadar Eşarîliğin Durumu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/45 (15 Haziran 2022), 165-184.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidu'n-Nesefî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/217-219. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/495-498. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1999.
- Te'vîlâtü'l-Kur'ân tercümesi*. İstanbul: Ensar, 2017.

Büyük Selçuklular Döneminde Üstün Mezhep Tartışmaları: Cüveynî'nin "İdeal Mezhep" Algısının Hanefî Çevredeki Yankısı

Halil KILIÇ*

Giriş

İslâm hukuk tarihi açısından Büyük Selçuklular dönemi (428/1037-551/1157), mezheplerin istikrar kazandığı, belli bir mezhebe bağlılığın benimsendiği, mezheplerin usullerinin ve temel kaynaklarının belirginleştiği bir dönemdir. Fukahâ bu dönemde belli bir mezhebe bağlılığı benimsemiş, mezhep içi istidlâl faaliyetleriyle fıkıh ilminin gelişim seyrine yön vermişlerdir. Selçukluların hakimiyeti altındaki coğrafyada Hanefîlik ve Şâfiîlik geniş kitlelerin tabi olduğu en yaygın iki mezheptir.¹ Bu nedenle tartışmalar, bu iki mezhep mensupları arasında cereyan etmiştir. Bazı devlet yöneticilerinin bir mezhepten yana tavır alarak diğerine yönelik baskıcı politikası, iki mezhep fukahâsı arasında mücadelelerin yaşanmasına neden olmuştur. Çoğunluğu itikadî mücadele olsa da Selçuklular döneminde Hanefî ve Şâfiî rekabetinin kavgalar, sürgünler, ölümler hatta şehirlerin yıkımı gibi kötü sonuçlar doğurduğu² muhakkaktır.

İki mezhep arasındaki mücadelenin Selçuklular döneminde başlamadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Her iki mezhep arasındaki fikrî mücadele Selçuklulardan önce de mevcuttur. Bu meyanda Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî (ö. 398/1008) *Tercîhu mezhebi Ebî Hanîfe* isimli bir eser kaleme almıştır. Buna reddiye olarak da Şâfiî usulcü Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) kendi mezhebinin savunduğu bir eser kaleme almıştır.³

* Dr. Öğr. Üyesi. Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku ABD, h.kilic@alparslan.edu.tr

¹ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 56.

² Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 253-256.

³ Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddîn Alî Necîb (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992), 2/590.

Selçuklular döneminde ise iki mezhep arasındaki mücadele, mezhep savunusu ağırlıklı literatürün oluşumuna neden olmuştur.⁴ Şâfiî alimler, Hanefî mezhebinin üstün tutulmasını reddetmek ve kendilerine yönelik baskıcı politikayı kırmak adına Şâfiî mezhebinin daha üstün olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Dönemin etkin Şâfiî alimlerinden ve bu sindirici politikalarından etkilenenlerin önemli simalarından İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) bu amaçla *Muğîsü'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hak* adında müstakil bir eser yazmıştır. Bu eser sonraki dönemlerde iki mezhep arasındaki mücadeleye yön vermiştir. Bu çalışmada Cüveynî'nin eserine Hanefî fakihler tarafından yazılmış reddiye nitelikli eserler tanıtılacaktır. Akabinde Cüveynî'nin iddialarına karşı örnek bir reddiye olarak Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) eleştirileri özet olarak verilecektir.

1. Cüveynî'nin “Muğîsü'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hak” Adlı Eseri'ne Hanefî Fukahânın Tepkisi

Cüveynî, Şâfiî mezhebinin üstünlüğünü çoğunlukla Hanefîleri kısmen de Mâlikîleri nazar-ı dikkate alarak ortaya koymaktadır. Bir diğer ifadeyle hedef tahtasına öncelikli olarak Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) ikincil olarak da İmâm Mâlik'i (ö. 179/795) koymuştur. Cüveynî bazen de Şâfiî mezhebinin, isim vermeden bütün mezheplerden üstün olduğunu söyler.⁵ Tabisi kalmayan mezhepleri hiç gündeme getirmemesi doğal ve anlaşılardır. Cüveynî'nin, özellikle Bağdat civarında varlığını koruması itibarıyla Hanbelîliğe de yer vermesi gerekirken bundan kaçınması ilginçtir.⁶ Cüveynî, genel olarak eserlerinde Şâfiî mezhebinin öncelenmesini ele alsada avam ve havas her kesimden insanın farkında olması ve özellikle havasın bu mezhebe yönelmesi için herkesin anlayabileceği yalnızca gerçekleri içeren bu kitabı telif ettiğini söyler.⁷

⁴ Tuncay Başoğlu, “Memlükler Dönemi Hanefî Usul Literatürü”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 76.

⁵ Ebû'l-Me'âlî İmâmü'l-Haremeyn Abdümelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Muğîsü'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hak*, thk. Muhammed Muhammed Abdullatîf (by.: el-Mektebetü'l-Misriyye, 1353), 24.

⁶ Yusuf Eşit, Hanbelîlerin Eş'arîlere yönelik baskıcı tutumları, henüz itikadi tartışmaların odağında olmaları ve fikhî bir mezhep olarak teşekküllerini tamamlamamış olmalarının bunda etkili olabileceğini ifade eder. Bkz. Yusuf Eşit, “İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî'nin Muğîsü'l-Halk Fî Tercihi'l-Kavli'l-Hakk Adlı Eserinde Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirileri”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/İDEKTA (2021), 188.

⁷ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 4-6.

Zahid el-Kevserî (ö. 1952), *Muğîsü'l-halk*'ın hicri beşinci asrın ortalarında Horasan bölgesinde fitneye sebep olduğundan, Cüveynî'nin bölgeyi terk etmek zorunda kaldığını ve sular durulduğunda tekrar memleketine döndüğünü, bundan sonra pişmanlık duyarak daha dingin ve ılımlı bir tavır takındığını söyler.⁸ Kanaatimizce Cüveynî'nin terk-i diyâr edişini ilgili esere bağlamak doğru değildir. Nitekim o dönemde yalnızca Cüveynî değil dört yüz kadar Eşarî-Şâfiî fakih yaşadıkları bölgeyi terk etmiştir.⁹

Cüveynî'nin Hanefî mezhebi karşısında Şâfiîliğin üstünlüğünü ve idealliğini savunma çabası, sonraki Şâfiî fakihler için ilham kaynağı olmuştur. Gazzâlî (ö. 505/1111) ve ondan sonra Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) de benzer bir çaba içerisinde olmuşlardır.¹⁰ Özellikle Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'daki Ebû Hanîfe aleyhtarı ifadelerine Hanefî çevrelerce birçok reddiye yazılmıştır. Hem Cüveynî'ye hem de Gazzâlî'ye yönelik reddiyeler tespitimize göre 8./14. yüzyılın ikinci yarısında¹¹ Büyük Selçuklular sonrasında kaleme alınmıştır. Ölüm tarihini tam olarak tespit edemediğimiz Hanefî fakih Ebû Ca'fer el-Belhî'nin (ö. V./XI. asır) Hanefî mezhebine yönelik eleştirilere reddiye olarak kaleme aldığı *el-İbâne fi'r-red ale'l-muşenni'în 'alâ Ebî Hanîfe* adlı eser muhtemelen bu döneme aittir. Muasır olmaları kuvvetle muhtemel olsa da içeriğine¹² bakıldığında Belhî'nin bu eserini doğrudan Cüveynî'ye reddiye olarak yazmadığı anlaşılmaktadır.

Muğîsü'l-halk'ın Hanefîlerin eleştiri oklarını üzerine çekmesinin nedeni, ilk defa *Muğîsü'l-halk*'ta geçen ve daha sonra tabakat kitaplarında ondan aktarılan¹³ Gazneli Mahmud (ö. 421/1030) ile bazı Şâfiî fakihleri arasında geçen şu hikâyedir: Hanefî olan Gazneli Mahmud, okuduğu hadislerin Şâfiî

⁸ Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, *İhkâku'l-hak bi-ibtâli'l-bâtıl fî Muğîsü'l-halk* (by.: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-turâs, ts.), 13.

⁹ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 276.

¹⁰ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, 13.

¹¹ Başoğlu, "Memlükler Dönemi Hanefî Usul Literatürü", 76-78.

¹² Bkz. Kâdî Ebû Ca'fer Belhî, *el-İbâne fi'r-red ale'l-muşenni'în alâ Ebî Hanîfe*, "Kadî Ebû Ca'fer el-Belhî'ye Ait el-İbâne fi'r-red ale'l-muşenni'în alâ Ebî Hanîfe Adlı Risalenin İncelemesi ve Tahkiki", nşr. Mehterhan Furkani, *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2019), 73-181.

¹³ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 5/180-181; Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad el-Yâfiî, *Mirâtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1417), 3/19-20.

mezhebine daha uygun olduğunu görür. Hanefî ve Şâfiî fakihleri Merv'de toplar ve hangi mezhebin daha üstün olduğu yönünde tartışmalarını ister. Sonunda sultanın huzurunda her iki mezhebe göre namaz kılınması kararlaştırılır. Böylece sultan, hangi mezhebin daha üstün olduğuna kendisi karar verecektir. Şâfiîlerden Kaffâl el-Mervezî (ö. 417/1026), bütün rükünlere ve adaba uyarak kendi mezhebine göre bir namaz kılar. Daha sonra iki rek'at de Ebû Hanîfe'nin görüşlerine uygun namaz kılar. Bu namazında tabaklanmış köpek derisi giyer ve bunun çeyreğine necâset sürer. Niyetsiz ve tertîbsiz bir şekilde nebîz ile abdest alır. Farsça tekbir getirerek namaza durur. Rükû yapmadan ve ta'dil-i erkânsız, horozun gagalaması gibi secde yapıp teşehhüd için oturur. Selâma niyet etmeden yellenerek namazdan çıkar ve "Bu Ebû Hanîfe'nin namazıdır." der. Sultan, bunun doğru olmaması halinde kendisini öldüreceğini söyler. Hanefî fakihlerin itirazı üzerine mezhep kitapları getirilir ve Hristiyan bir kâtibe okutturulur. Kaffâl'in doğru söylediği anlaşılır. Sultan, Kaffâl'in doğruluğunu tespit ettikten sonra Şâfiî mezhebine geçer.¹⁴

Kevserî, Kaffâl'in *el-Fetâvâ*'sında geçtiğini iddia etse¹⁵ de günümüze ulaşan eserde bu hikâye yer almamaktadır.¹⁶ Kaffâl'in, mezhebinin yaygın görüşüne aykırı olarak Şâfiî birinin, kendi mezhebine göre namazı sahih olmayan Hanefî bir imamın arkasında kılacağı namazın sahih olacağını söylemesi hikâyenin uydurulmuş olma ihtimalini arttırmaktadır.¹⁷ Nitekim kimilerine göre *Muğîsü'l-halk* Cüveynî'ye ait olsa da bu hikâye sonradan bu kitaba eklenmiş uydurma bir hikayedir.¹⁸

Bu hikâye ekseninde Kaffâl'e ve Cüveynî'ye reddiye amaçlı dört müstakil eser tespit edilmiştir. Bu eserlerden hiçbirisi Selçuklular dönemine ait değildir. Bunlar;

¹⁴ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 57-59.

¹⁵ Kevserî, *İhkâku'l-hak*, 63.

¹⁶ Bkz. Ebû Bekr Abdullâh b. Ahmed b. Abdillâh el-Horasânî el-Kaffâl el-Mervezî, *Fetâva'l-Kaffâl*, thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî (Kahire - Riyâd: Dâru İbn Affân - Dâru İbnü'l-Kayyim, 1432).

¹⁷ Kaffâl el-Mervezî, *Fetâva'l-Kaffâl*, 55-58, 84-85.

¹⁸ Günay'a göre *Muğîsu'l-halk*'taki tutum Cüveynî'nin diğer eserlerinde Ebû Hanîfe'ye ve Hanefî mezhebine karşı objektif ve toleranslı tavrıyla çeliştiğinden, hem hikayenin Kaffâl'e hem de ilgili eserin Cüveynî'ye aidiyetiyle çelişmektedir. Bkz. Hacı Mehmet Günay, "Kevserî'nin İhkaku'l-Hak Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler" (Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu, Düzce, 2007), 517.

1. Şeyh Sadrü's-sudûr Abdünnebî b. Ahmed b. Abdilkuddûs Gengûhî (ö. 991/1583), *Risâle fî reddi ta'ni'l-Kaffâl el-Mervezî 'ale'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Ebû Hanîfe'nin soyundan geldiği belirtilen¹⁹ İbn Abdilkuddûs'un bu risalesiyle ilgili bir bilgiye ulaşamadık. Adından, müellifin hikâyesinin doğruluğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

2. Alemullâh b. Abdurrezzâk Embîtevî (ö. 1024/1615), *es-Seyfü'l-meslûl fî darbi'l-Kaffâl ve'l-mekfûl*. Bu esere ve müellifine dair bir malumata ulaşamadık. Şii bir kaynaktan elde ettiğimiz kadarıyla müellif, bu eserin başında söz konusu hikayedeki olayı Kaffâl'e yakıştıramadığından uydurma olduğunu dile getirmiş ancak sonlarına doğru farklı Şâfiî kaynaklardaki varlığından hareketle hikâyesinin gerçek olduğuna kanaat getirmiştir.²⁰

3. Nuh b. Mustafa el-Konevî (ö. 1070/1660), *el-Kelimâtü's-şerîfe fî tenzîhi Ebî Hanîfe 'ani't-turrehâtî's-sahîfe*. Nuh b. Mustafa bu eseri Kaffâl'in Hanefî mezhebine göre kıldığı namaza reddiye olarak yazmıştır. O, bu hikâyesinin gerçek olmadığını, hikâyesinin nakledildiği eserin (*Muğîsü'l-halk*) nispet edildiği müellife (Cüveynî) ait olmadığını söylemektedir. Allah korkusu olmayan bazı kimselerin Ebû Hanîfe'ye iftira amacıyla hem hikâyeyi hem de hikâyesinin nakledildiği eseri yazdıklarını söyler.²¹ Müellif eserde ortaya koyduğu görüşleri ilmî bir üslupla ve müdellel bir biçimde ortaya koymaktadır.²² Eserin sonunda ise Ebû Hanîfe'nin menâkıbına yer verilmiştir.²³ Eserde hikâye eleştirilirken, söyleyeni kastedilerek ağır ve hakaret içerikli ifadeler kullanılmıştır.²⁴ Müellifin bu ifadeleri, Kaffâl ve Cüveynî için değil, hikâyeyi uyduranlar için kullandığı söylenmelidir. Bu bakımdan Kevserî'nin, Nuh b. Mustafa'nın bu eserde nazik davrandığını söylemesi,²⁵ ese-

¹⁹ Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *Tarabü'l-emâssil bi-terâcimi'l-efâdul (el-Fevâ'idü'l-behiyye ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418), 507.

²⁰ Seyyid Ali el-Huseynî Meylânî, *İstihrâcu'l-merâm min istiksâi'l-iftihâm* (Tahran: İn-tişârâtü'l-Hakâik, 1432), 3/198-199.

²¹ Nûh b. Mustafa el-Konevî, *el-Kelimâtü's-şerîfe fî tenzîhi Ebî Hanîfe*, "Nûh b. Mustafa'nın el-Kalimâtü's-Şerîfe fî Tenzîhi Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkikli Neşri", nşr. Aytekin Mehmet Ali, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 212.

²² Günay, "Kevserî'nin İhkaku'l-Hak Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yönelttiği Eleştiriler", 519; Mehmet Ali Aytekin, "Nûh b. Mustafa'nın el-Kalimâtü's-Şerîfe fî Tenzîhi Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkikli Neşri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 212.

²³ Konevî, *el-Kelimâtü's-şerîfe fî tenzîhi Ebî Hanîfe*, 227-238.

²⁴ Konevî, *el-Kelimâtü's-şerîfe fî tenzîhi Ebî Hanîfe*, 226.

²⁵ Kevserî, *İhkaku'l-hak*, 15.

rin üslubuyla alakalı değil müellifinin bu hikâyeyi Kaffâl'e ve *Muğîsü'l-halk*'ı da Cüveynî'ye yakıştıramamasına yönelik olsa gerektir.

4. Ebû İsmail Vâizzâde es-Seyyid Mustafa Nureddîn el-Huseynî, *el-Metâlibü'l-Münîfe fi'z-zebbi 'ani'l-imâm Ebî Hanîfe*. Vefat tarihini tespit edemediysek de müellif, kitabın tamamlanış tarihini h. 1323 olarak verir. Müellif, ilgili hikâyenin Ebû Hanîfe'yi küçük düşürmek amacıyla uydurulduğunu ifade eder. Vâizzâde'nin asıl yakındığı şey ise İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) doğruluğunu tevsik etmeden Ebû Hanîfe'yi küçük düşürücü bu hikâyeyi nakletmesidir. Nitekim o, bu hikâyenin Müslümanları küçük düşürmek için fırsat kollayan Şîi hatta Yahudî ve Hristiyanlar tarafından alaycı bir üslupla aktarıldığını söyler.²⁶ Vâizzâde, Kaffâl'in bu uyduruk hikâyeden uzak bir şahsiyet olduğunu her fırsatta vurgular. Müellif gayet nazik bir dil kullanmış, hikâyedeki hükümleri izah etmeye ve gerektiğinde yanlışlığını delilleriyle ortaya koymaya odaklanmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Muğîsü'l-halk*'ın bütün içeriğine yönelik ilk reddiye, hicri yedinci asrın ikinci çeyreği dolaylarında vefat eden Mesûd b. Şeybe es-Sindî'nin *Mukaddimetü kitâbi't-Ta'lim*'idir. Eser yalnızca Cüveynî'ye değil Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'da Ebû Hanîfe hakkındaki görüşlerine de reddiye olarak yazılmıştır. Bu eser müstakil bir eser olmayıp müellifin *et-Ta'lim* adındaki kitabının mukaddimesi olarak kaleme alınmıştır. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), bu eserde Sindî'nin İmâm Mâlik ve Şâfiî hakkında çirkin yalanlarda bulunduğunu, İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) birkaç mesele hariç içtihadının bulunmadığını iddia ettiğini ve peygamberlerle alay ettiğini söyler.²⁷ Askalânî'nin ifadelerinden eserin eleştiri dili açısından oldukça katı ve sert olduğunu anlaşılmaktadır.²⁸

İkinci eser ise Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (Ali el-Kârî)'nin (ö. 1014/1605), *Teşyî'u'l-fukahâ' li-teşnî's-süfe-hâ*'sıdır. Ali el-Kârî, eleştirilerine bakıldığında Cüveynî'nin ya cahil ya da yalancı olabileceği izlenimini verdiğini, ancak iyi niyet göstergesi olarak bu risalenin Hâricî ve Râfizî biri tarafından art niyetle yazılarak ona isnad

²⁶ Ebû İsmail es-Seyyid Mustafa Nureddîn el-Huseynî Vâizzâde, *el-Metâlibü'l-münîfe fi'z-zebbi 'ani'l-imâm Ebî Hanîfe* (Bağdat: Matbatu'l-Âdâb, 1329), 3.

²⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 8/46.

²⁸ Neşredilmiş olmasına rağmen eseri temin edemedik.

edilmiş olabileceğini söyler. Bu iyi niyetine ise Cüveynî'nin selef ve halefin değerini, içtihat yöntemlerini ve sebepsiz yere mezhep taassubunun kötülüğünü bilen, Şâfiî usul ve fûrûunun dayandığı şahıs olduğunu, *Muğîsü'l-halk*'te kullanılan ifadelerin rekâket içerdiğini ve ayıp karşılanacak içerikli hikayeler barındırdığını delil olarak sunar.²⁹ Bu bakımdan müellifin doğrudan Cüveynî'yi değil eserin içeriğini hedef aldığı söylenebilir.³⁰ Binaenaleyh eserin, bazı mahtûtalarda "Teşyî'u'l-fukahâi'l-Hanefiyye li-teşnî'i's-süfehâi's-Şâfi'iyye" şeklinde doğrudan Cüveynî'yi veya Şâfiîleri hedef alarak isimlendirilmesinin³¹ sonradan uydurulmuş olduğu kanaatindeyiz. Ne var ki kitabın isminde geçen "es-Süfehâ/aptallar" ifadesi, müellifin eserde takındığı katı ve sert üslubun dozajını yansıtmaktadır. Kitabın sonlarında Ali el-Kârî, bu hüsnüzandan vazgeçmiş gibi durmaktadır. Çünkü o, Yâfiî'nin (ö. 768/1367) bu eseri Cüveynî'ye nispet ettiğini söylemektedir.³² Ali el-Kârî bazı yerlerde Cüveynî'nin ilmî konumu hakkında olumlu ifadeler kullansa da eserin birçok yerinde bu kadar ılımlı tavır sergilememiştir. Ali el-Kârî, Cüveynî'yi eleştirirken birçok ağır ifade kullanırken³³ bazen de zikrettiği ayetlerle ima yoluyla ağır ithamlarda bulunur.³⁴ Ali el-Kârî, Cüveynî'yi kendi üslubuyla, mezhep taassubuyla orantılı bir şekilde eleştirdiğini yalnızca bazı söylediklerine cevap verdiğini, detaya inmediğini söyler.³⁵ Ali el-Kârî'nin Cüveynî'ye yönelttiği eleştiri ve cevapları bundan sonraki başlıkta ele alacağız.

Üçüncü eser ise Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin, *İhkâku'l-hak bi-ibtâlî'l-bâtıl fî Muğîsi'l-halk* adlı kitabıdır. Kevserî, eserin başında Nuh b. Mustafa gibi nazik ve Ali el-Kârî gibi de çok katı davranmayacağını, ikisi arasında

²⁹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Âlî b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ li-teşnî'i's-süfehâ*, haz. Mutia Hasan (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 61-62.

³⁰ Günay, "Kevserî'nin İhkaku'l-Hak Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler", 519.

³¹ Nitekim eserin muhakkiki Mutia Hasan, ulaştığı birçok mahtutada eserin adının "Teşyî'u'l-fukahâ li-teşnî'i's-süfehâ" şeklinde geçtiğini ve doğru isimlendirmenin bu olduğunu ifade eder. Bkz. Hasan Mutia, *Ali el-Kârî'nin "Teşyî'u'l-Fukahâ li Teşnî'i's-Süfehâ" Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 52.

³² Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 146.

³³ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 160.

³⁴ Örneğin bkz. Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 138, 146, 158-159.

³⁵ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 141.

bir tutum sergileyeceğini ifade eder. Bu eserle ilgili çalışması bulunan H. Mehmet Günay, Kevserî'nin, eserinde yer yer aşırıya kaçan ifadeleri olmakla birlikte genel olarak ölçülü davrandığını, kitapta Cüveynî'ye hakaret içerikli bir cümleye rastlamadığını aksine ondan ve eserlerinden övgüyle bahsettiğini söylemektedir. Kevserî'nin *Muğîsü'l-halk*'ın Cüveynî'ye aidiyeti hakkındaki görüşü ise karmaşıktır. Henüz kitabın başında bu kitap için "Cüveynî'ye ait olduğu söylenen eser" olarak bahsederken sonrasında bu temkinli tavrı aidiyetten yana değişmiştir.³⁶

Kanaatimizce *Muğîsü'l-halk*'ın objektifliği tartışmaya açık olsa da Ebû Hanîfe ve diğer imamlar hakkında hakaret içerikli bir ifade bulunmamaktadır.³⁷ Aksine Cüveynî, Ebû Hanîfe'yi fıkıh ilmine sunduğu katkıdan ötürü övgüyle yad etmektedir.³⁸ Eserde Ebû Hanîfe'nin görüşleri hakkında "batıl, fâsid, yanlış"³⁹ gibi nitelemelere gelince bu ifadeler genel olarak reddiye eserlerinde kullanılan ifadelerdir. Nitekim reddiye eserlerinin temel gayesi karşı tarafın görüşlerini yanlışlamak kendi görüşünü doğrulamaktır. Dolayısıyla bu tutum Cüveynî'ye has bir tutum değildir. Bu bakımdan Hanefî reddiyelerinde Cüveynî hakkında hakarete ve hatta tekfire varan ifadelerin kullanımı haksızlıktır. Ayrıca bu hakaretlerin Cüveynî'ye misilleme iddiasıyla yapılması başka bir haksızlık ürünüdür.

2. Ali el-Kârî'nin Cüveynî'nin Gerekçelerine Eleştirileri

Ebû Hanîfe'nin, İmam Şâfiî'den önce yaşamış olması: Cüveynî, daha önce yaşamasından ötürü Ebû Hanîfe'nin Şâfiî'den daha üstün olduğunu gerektirmeyeceğini söyler. Zira sahâbe, Ebû Hanîfe'den önce yaşamış ve daha faziletli ve takvalı olsalar da görüş ve usulleri temyiz edilmemiş ve bütün vakaları kapsar nitelikte olmadığından onların mezhepleriyle amel edilemez.⁴⁰ Ali el-Kârî ise "Kuşakların en hayırlısı benim kuşağım, sonra onlardan sonra gelenlerdir"⁴¹ hadisini zikrederek tabiînden olan Ebû Hanîfe'nin daha üstün olduğunu söyler.⁴²

³⁶ Kevserî, *İhkâku'l-hak*. Kitapla ilgili Günay'ın değerlendirmeleri için bkz. Günay, "Kevserî'nin İhkaku'l-Hak Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler", 519-526.

³⁷ Cüveynî, re'y ile amel etmesi hakkında bir yerde Ebû Hanîfe'yi dalaletle düşmek ve düşürmekle itham eder. Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 35-36.

³⁸ Örneğin bkz. Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 21-22.

³⁹ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 59.

⁴⁰ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 24-25.

⁴¹ Buhârî, Şehâdât: 9; Tirmizî, Fiten: 45.

⁴² Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 64.

Şâfiî mezhebi mensuplarının çokluğu: Cüveynî, avâmın Şâfiî'nin mezhebini diğer mezheplerden üstün tuttuğunu belirtir.⁴³ Ali el-Kârî'ye göre tabi olanların çokluğu mezhebin üstünlüğünün delili değildir. Öyle olsa bile Ebû Hanîfe'ye tabi olanlar sürekli olarak çoğalmakta ve çoğunluğu oluşturmaktadır. Özellikle Rûm, Mâverâünnehir, Hint, Horasan ve Irak'ın çoğunluğu ve Arap coğrafyasında Müslümanların üçte ikisi hatta daha çoğunluğu Hanefilerdir.⁴⁴

İdeal mezhebin tespiti ve bu mezhebe ittibâın zorunluluğu: Cüveynî, Şâfiî mezhebinin üstünlüğünü kanıtlamaya çalışmadan önce ideal mezhebin belirlenmesinin gerekliliği üzerinde durur. Bunu, içtihatla hata ve isâbet problemi üzerinden değerlendirir. Nitekim her müçtehidin içtihadında isabetli olduğu söylendiğinde, mezheplerden birinin tercihi anlamsız ve gereksiz olur. Bu bağlamda Cüveynî, her müçtehidin musîb olduğu görüşünü kabul etmemektedir.⁴⁵ Özetle Cüveynî zannî bir delil olarak tercihi gerekli görürken bir meselede yapılan içtihatlardan yalnızca birinin doğru olduğunu ve doğru görüşün tespiti gerekliliğinden hareketle mezhep tercihinin de önem kazandığını belirtir. Bir meselenin şer'î hükümden yoksun olması düşünülemeyeceği gibi mezheplerden birinin diğerine üstün olmadığı da söylenemez. Dolayısıyla taklid edilecek doğru ve en güçlü mezhebin de belirlenmesi bir zorunluluktur.⁴⁶

Ali el-Kârî, her müçtehidin musîb olmadığı hususunda Cüveynî'yle hemfikir olsa⁴⁷ da efdal varken mefdûle tabi olmanın caiz olduğunu söyler.⁴⁸ Ayrıca Ali el-Kârî'ye göre her müçtehid musîb olmasa da alimler hakkında kötü konuşmak küfür nedeni olduğundan bundan sakınmak gerekir.⁴⁹ Ali el-Kârî'ye göre Cüveynî, bir mezhebe bağlılığı gerekli görerek⁵⁰ icmâya muhalefet etmiştir.⁵¹

⁴³ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 23-24.

⁴⁴ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 69.

⁴⁵ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 9.

⁴⁶ Cüveynî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 7-12. Ayrıca bkz. Eşîr, "İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî'nin Muğîsü'l-Halk Fî Tercihî'l-Kavlî'l-Hakk Adlı Eserinde Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirileri", 188-189.

⁴⁷ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 71.

⁴⁸ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 69.

⁴⁹ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 71.

⁵⁰ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 14.

⁵¹ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 74.

İmâm Şâfiî'nin Kureyşîliği: Cüveynî Allah'ın bazı kullarını hükümlerin bilgisini öğretmekle seçtiğini, bu kulları içinde de ümmetin en hayırlı alimi ve imamların efendisi olarak nitelediği İmâm Şâfiî'yi seçtiğini söyler. Ayrıca o, Allah'ın, Şâfiî'nin mezhebini mezheplerin en güzeli kıldığını söyler. "İmamlar Kureyş'tendir" ve "Kureyş'i önceleyin, onların önüne geçmeyin" hadislerini delil göstererek Hz. Peygamber'in (sav) de bu hususa şahitlik ettiğini söyler.⁵²

Ali el-Kârî, Cüveynî'nin Kureyş'in üstünlüğüne dair öne sürdüğü hadislerin halifelikle alakalı olduğunu, mezhep imamlığıyla alakalı olmadığını söyleyerek delil olmayacağını savunur ve bunu delil olarak kullanmayı cehalet olarak niteler. Müçtehitlerin çoğunluğunun Kureyş'ten olmadığını söyleyen Ali el-Kârî, imâmeti ve hilâfeti Hz. Ali ve nesline hasreden Şia'yı eleştirir.⁵³

Ali el-Kârî, Cüveynî'nin şeriatın Arapça, Şâfiî'nin de Arap olmasını da bir üstünlük gerekçesi olarak sunmasının⁵⁴ şaşılacak bir şey olduğunu ifade eder. Çünkü bir acem, Arapçayı Araplardan daha iyi bilebilir. Çoğu dilci, müfessir ve muhaddisin acem olması bunun kanıtıdır.⁵⁵

Ali el-Kârî, Cüveynî'nin, yazdığı eserini bütün Müslümanların okuyarak Şâfiî'ye tabi olmalarını gerekli görmesini⁵⁶ ise hezeyan ve saçmalık olarak niteleyerek cevap vermeyi dahi beyhude görür ve yalnızca ilgili ifadesini dilsel açıdan eleştirmekle iktifa eder.⁵⁷ Ali el-Kârî, Cüveynî'nin ifadelerinde çelişkiler olduğunu söyler. Ona göre Cüveynî, bazen Şâfiî mezhebini kastederek belli bir mezhebe bağlılığı gerekli görürken bazen de Şâfiî mezhebinin tercihe şayan olduğunu ve diğerlerine tabi olmayı caiz görerek çelişkiye düşmüştür.⁵⁸

Harun Reşîd, Şâfiî, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin buluşması: Cüveynî, Harun Reşîd'in (ö. 193/809) huzurunda Şâfiî'nin, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve

⁵² Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 4-6.

⁵³ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 71-72.

⁵⁴ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 35.

⁵⁵ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 93.

⁵⁶ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 16.

⁵⁷ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 73. Cüveynî'nin söz konusu ifadesi "يجب على عامة المسلمين وكافة مطالعته المؤمنين مطالعته لتستقيم متابعتة ويستثبت اقتداؤه ومشايعته" şeklindedir. Ali el-Kârî, aynı cümlede geçen zamirinin *Muğîsü'l-halk*'a, diğer zamirlerin ise İmâm Şâfiî ve ashabına râci olmasının kastedilen anlama zarar verdiğini söyler.

⁵⁸ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 74.

Şeybânî (ö. 189/805) ile kâmet lafızlarının tekliği, sâ'in miktarı ve vakfın sıhhati hususlarında münazara ederek Ebû Yûsuf'u kendi görüşüne ikna etmesi ve Reşîd'in Şâfiî'ye saygıda bulunmasından ötürü Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin kışkandıkları şeklinde bir olay nakleder.⁵⁹ Alî el-Kârî, Şâfiî'nin Harun Reşîd'le tanışmasının Ebû Yûsuf'un vefatından sonra olduğunu söyleyerek bu olayın doğru olmadığını ve yararsız bir bilgi olduğunu belirtir.⁶⁰

Telfikin caiz olmaması ve Şâfiî'nin önceki birikimi temyiz etmesi: Cüveynî, hâkimin bir mezhebe bağlı kalmasının gerekli olduğunu, sahâbe döneminde ise bunun gerekmediğini söyler. Çünkü sahâbe müçtehitlerinin bütün meseleleri kapsayıcı usul ve fûrûlarının bulunmamasının aksine mevcut mezheplerde karşılaşılan bütün meselelerin hükümleri mevcuttur. Sahâbe döneminde farklı meselelerde farklı kişilere ait görüşlerle amel edilebilmesi mümkündür. Ancak mezheplerin teşekkülüyle birlikte avamın dilediği meselede dilediği kişilerin görüşüyle amel etmesi caiz değildir.⁶¹ Cüveynî'nin Şâfiî mezhebinin üstünlüğünü ortaya koyma adına her fırsatta savunduğu husus, İmâm Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu ve ayıklama fırsatı bulamadığı meseleleri ayıklamış olmasıdır. Ona göre Şâfiî, bu meseleleri temyize çekmiş ve doğruyu yanlıştan ayıklamıştır. Bu hususta Ebû Hanîfe'nin katkılarını göz ardı etmeyen Cüveynî, sonradan gelen Şâfiî'nin görüşlerinin taklid edilmeye daha uygun olduğunu söylemektedir.⁶²

Ali el-Kârî, Ebû Hanîfe'nin usul ve fûrûu tesis eden kişi olduğunu ifade eder ve onun fıkıh ilmine üstün katkılarını ve öncü kişiliğini nakillerde bulunarak açıklar. En önce gelerek fikhî istinbâtta bulunması nedeniyle ona tabi olmanın daha uygun olduğunu belirtir. Ayrıca Ebû Hanîfe, mezheplerin istikrarından önce geldiği için görüşü ve muhalefeti geçerlidir. Ancak ondan sonra gelenlerin, bu dönemde ortaya konan görüşlerin tümüne aykırı muhalif görüşü geçersizdir. Bu bakımdan Ebû Hanîfe'nin içtihadı tamamen geçerliken, sonradan gelenlerin görüşü için aynı şey söylenemez. Öyleyse Ebû Hanîfe'nin görüşleri daha faziletlidir.⁶³ Ali el-Kârî, Ebû Hanîfe'den sonra içtihatların güvenilir olmadığını hatta Kerderî'den nakille başkasının mezhebinde tasarrufta bulunan biri olarak Şâfiî'nin, mezhep sahibi olmadığını

⁵⁹ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 19-21.

⁶⁰ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 77-78.

⁶¹ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 15-16.

⁶² Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 17-18, 22-23.

⁶³ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 82-89.

ğını ifade eder. O, İmam Şâfiî'yi Ebû Hanîfe'nin otuz yılda ortaya koyduğu musannefâtı üç yılda ayıklayıp, bablandırıp, özetledikten sonra kendisi oluşturmuş gibi övünen biri olarak lanse eder.⁶⁴

Ali el-Kârî, Cüveynî'nin telfikle ilgili görüşlerine katılmakla beraber, mukallidin zaruri durumlarda telfike düşmeden başka bir mezhebi taklid edebileceğini hatta dilerse tümünden mezhep değiştirebileceğini söyler.⁶⁵ Hatta ona göre, bazı konularda Şâfiîlerin Hanefîleri taklid etmeleri gerektiğini, aksi halde haram işleyeceklerini ifade eder. Örneğin bey'u-l'mu'âtâtı caiz görmediklerinden, Hanefîleri taklit etmediklerinde Şâfiîler fasık olurlar, adaletleri kalmaz, böylece nikahları geçersiz olur ve şahitlikle ilgili bütün hükümlerde harama düşerler. Çünkü Şâfiîlerin ve insanların çoğu, akitlerini mu'âtât olarak inşa ederler. Ali el-Kârî bunun haricinde bazı örnekler daha zikreder. Nihayetinde ölümünden sonra bile bu içtihatları sayesinde Ebû Hanîfe'nin sevap kazandığını belirtir.⁶⁶

Şâfiî'nin hadislere bağlılığı: Cüveynî'ye göre Şâfiî'nin üstünlüğünü gösteren bir husus da hadis bilgisi ve hadise bağlılığıdır. Ona göre Ebû Hanîfe, hadis bilgisi az olduğundan re'ye başvurmak durumunda kalmıştır. Bu nedenle Cüveynî, ashâb-ı hadisın Şâfiî'ye tabi olmalarını bir üstünlük gerekçesi olarak sunmaktadır. Cüveynî'ye göre Ebû Hanîfe'ye karşı olumsuz tutumun nedeni onun kıyası kullanmasından değil, asılları dikkatlice araştırmadan kıyasa haddinden fazla başvurmasından kaynaklanır. Bu, Şâfiî'nin hadis ilmindeki otoritesini göstermektedir.⁶⁷ Ayrıca Cüveynî'ye göre Şâfiî hadis ilminin yanında hadisten elde edilen re'yi bilmek açısından da önceliklidir. Ebû Hanîfe, ne kadar dakik olsa da Şâfiî ondan daha dakiktir. Nitekim Şâfiî'nin dakikliği usule, kavâide ve temel delillere uygunluk arz ederek onlardan sapmaz. Ebû Hanîfe'nin dakikliği usule uygun olmadığı gibi ona muhalif ve ondan sapmıştır. Ayrıca Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin birçok görüşü kitap, sünnet, rivayetlere ve icmâya muhalefet içerdiğini iddia eder.⁶⁸

Ali el-Kârî Şâfiî'nin kıyası zayıf hadise takdim ettiğini, Ebû Hanîfe'nin ise zayıf ve mevkûf hadisi kıyasa öncelediğini söyleyerek Cüveynî'nin iddi-

⁶⁴ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 88-89.

⁶⁵ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 89.

⁶⁶ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 91-92.

⁶⁷ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 35-36.

⁶⁸ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 36-37.

asını reddeder. Ayrıca Şâfiî re'yi sahabe kavline tercih ettiği gibi Mürsel ve râvîsi meçhul hadislerle de amel etmiştir. Ali el-Kârî, Şâfiî'nin hadislerin zahiriyle amel ederken, Ebû Hanîfe'nin ise hadislerde derin re'ye sahip olduğunu kabul etmektedir.⁶⁹ Ali el-Kârî, Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisinin azlığını reddeder. Aksine Ebû Hanîfe, bilgisinde de öncüydü. Ancak iki nedenden ötürü az hadis rivayet etmiştir. Birincisi Hz. Ebûbekir gibi manayla rivayeti kabul etmemesiydi. İkincisi Onun yaşadığı tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde hadis ilmi zirvedeydi ve onlar alî isnadlı ve ricâli bilinen hadislerle iştigal ederlerdi. Ebû Hanîfe usûl ve fûruda hüküm istinbâtını dönemin ihtiyacı açısından daha önemli görmekteydi. Bu nedenle o, rivayet yerine dirâyetle meşgul oldu.⁷⁰

Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin, birçok meselede Ebû Hanîfe'ye muhalefet edip, Şâfiî'ye muvafakat etmeleri: Cüveynî, Şâfiî'nin kıyas düşüncesinin daha dakik ve eksiksiz olmasından ötürü Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine üçte ikilik oranda muhalefet ederek Şâfiî'ye muvafakat ettiklerini söyler. Ona göre Ebû Yusuf ve Şeybânî, mevcut görüşleri ele-yerek temyize çekmesinden ötürü Şâfiî'nin görüşüne uymuşlardır. Cüveynî, mezhebin iki önemli simasının Şâfiî'ye muvafakatını, Şâfiî'nin hatadan daha uzak olmasıyla açıklar.⁷¹

Ali el-Kârî bu iddiayı ifitra olarak niteler. Çünkü onlar Ebû Hanîfe'nin zamana, bölgeye ve kişilere göre farklı görüşleri ortaya çıkmıştır. Ebû Yusuf ve Şeybânî, bu görüşler içerisinde kendilerine göre delile daha uygun olanı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla onlar Şâfiî'nin görüşüne uymamış, mezhep imamının görüşlerinden birini tercih etmişlerdir. Ayrıca onlar ictihad ehli olduklarından delile göre hareket etmişlerdir.⁷²

Kaffâl'in kıldığı namaz meselesi: Cüveynî'nin aktardığı hikâyeyi hezeyan olarak niteleyen Ali el-Kârî, hikâyede yanlış olan hususları teker teker açıklar.⁷³ Bunları şöyle özetleyebiliriz:

1. Şâfiî mezhebinin hadislere daha uygun olduğu doğrudur. Ancak itibar edilen şey zahirî uygunluk değil haberlerin tahkiki, rivayetlerin birbirine uyumluluğunun, naklî ve aklî tutarlılığın sağlanması ve deliller arası tea-

⁶⁹ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 94.

⁷⁰ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 142-144.

⁷¹ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 44.

⁷² Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 97.

⁷³ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 111.

ruzun giderilmesidir. Kitap ve sünnetin zahirine bağlı kalmak muhakkik alimlerin değil bidat ehli olan Zâhirîler, Mücessime, Haricîler ve Şia'nın yöntemidir. Bunlar katî ve zannî delalet ayırımı yapmaz, delilleri farz, vacip ve sünnet ifade eden şeklinde ayırıma tabi tutmazlar. Gazneli Mahmûd bunları idrak edecek yeterliğe sahip biri olmadığından böyle bir namaz tasvirine kanmıştır.⁷⁴

2. Kaffâl'in sünnet ve adabına tam riayet ederek kıldığı namaz için Cüveynî, bu abdestten biraz eksisinin Şâfiî'ye göre geçersiz olarak niteler. Bu doğru değildir. Çünkü sünnetlerin terkiyle abdestin dolayısıyla namazın geçersizliği söz konusu değildir.⁷⁵

3. Köpek cildinin tabaklanmış leş derisinden farkı yoktur. Ayrıca zaruret haricinde köpek derisinin giyilmesi caiz değildir.⁷⁶

4. Hanefi mezhebine göre dörtte bir miktarla namazın caiz olduğu necaset, eti yenen hayvanın bevlidir. Hikâyede necasetin mutlak olarak zikredilmesi art niyetlidir.⁷⁷

5. Nebîzle abdestin sıhhati, katî hadislerden çıkarılmış bir hükümdür. Ancak nebîzle abdest, suyun yokluğunda alınabilir. Kaffâl'in su olduğu halde nebîzle abdest alması sahih değildir, hatta bazılarına göre küfrü gerektirir.⁷⁸

6. Abdestte tertib, ayet ve rivayetler gereğince şart değildir. Sahabenin ve içlerinde Şâfiîlerin de bulunduğu birçok fakih bu görüştedir. Selef ve haleften hiç kimseden Şâfiî'nin görüşünde oldukları nakledilmemiştir. İlgili ayette⁷⁹ "vav" atıf harfinin sıralama ifade ettiğini savunan Şâfiî fukahası taassuptan dolayı gerçeği görememekte ve hakikate sağır kalmaktadır.⁸⁰

7. Niyetsiz namaza durmaktan kasıt, mutlak anlamda niyetin yokluğuy-sa bu bir iftira ve icmâya muhalefettir. Şayet kasıt niyeti telaffuz etmemek ise muhaddislerin icmâyıyla niyeti telaffuz etmek bidattir. Şayet bundan kasıt Şâfiîlerin öne sürdüğü aynı anda rükünleri ve tekbiri kalpten geçirerek

⁷⁴ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 111.

⁷⁵ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 112.

⁷⁶ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 112-113.

⁷⁷ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 114.

⁷⁸ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 115.

⁷⁹ el-Mâide 5/6.

⁸⁰ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 116-118.

namaza niyet etmek ise Şâfiî'nin kendisi bile böyle bir niyeti tam anlamıyla yerine getirmiş değildir.⁸¹

8. Farsça tekbir ve kıraat yalnızca Arapçaya güç yetirememe durumunda caizdir.⁸²

9. Rükû ve teşehhüd⁸³ yapmadan horoz gagalaması gibi fasılasız iki secde yapmasına gelince bunlar da iftiradır. Çünkü araya fasıl girmeden iki secdeden söz edilemez. Rükû ve secde ise icmâ ile bir rükündür. Tumanine ve itidal hakkında ise ümmetin ihtilafı vardır. Mezhepteki mutemet görüşe göre tumanine ve itidâl vacip olup terki haramdır. Ebû Yûsuf'a göre farz, bazı meşâyihâ göre ise sünnettir. Bu son görüşten dolayı avam tumanine ve itidale dikkat etmemişlerdir. Teşehhüd ise her iki oturuşta da vaciptir.⁸⁴

10. Selam vermeden yellenerek namazdan çıkması ise mezhepteki, aykırı bir fiille namazdan çıkmanın farz olduğu hükmünden dolayıdır. Selam lafzıyla namazdan çıkmak ise farz değil vaciptir. Yellenerek ve başka bir şekilde namazdan çıkılabileceğine dair rivayetleri delil olarak sunan Ali el-Kârî, delillere rağmen Ebû Hanîfe'yle alay edenlerin gerçekte Hz. Peygamber'le (sav) alay ettiklerini ve bundan dolayı küfre düştüklerini ifade eder. Ayrıca onlar sırf dünya nimetlerine ulaşmak için sultana yalakalık yaparak İslam'dan yüz çevirmişlerdir. Ali el-Kârî nihayetinde önemli kişiler olsalar da bunları yapanları köpeğe benzetir.⁸⁵ Ona göre sultanın bu Kaffâl'i öldürmekle tehdit etmesi böyle bir namazı dindar bir kimsenin kabul etmeyeceğini gösterdiği gibi sultanın aklı başında biri olduğunun emaresidir.⁸⁶ Sultanın huzurunda bulunan Hanefiler, yeteri bilgiye sahip olmadığından böyle bir namazın mezhebe ait olmadığını delilleriyle ispat edememişlerdir.⁸⁷ Ali el-Kârî, Kaffâl'in kıldığı namazın Ebû Hanîfe'nin namazı olduğunu söylemesini ise doğru bulmaz. Çünkü Ebû Hanîfe kendi yaptıklarına güvenilmesini caiz görmediği gibi ömründe böyle bir namaz da kılmamıştır. Bu

⁸¹ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 120.

⁸² Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 121-122.

⁸³ Ali el-Kârî, Cüveynî'den böyle aktarmaktadır. Ancak ilgili eserde Kaffâl'in rükû yapılmadan namaz kıldığı yer olsa da teşehhüd yaptığı ifade edilir. Bkz. Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 59.

⁸⁴ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 123-124.

⁸⁵ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 125-126.

⁸⁶ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 128.

⁸⁷ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 129.

tasvir, mezhepten dolayı olarak ortaya çıkan farklı hükümlere göre yapılmıştır. Bunlar mezhep görüşü değildir.⁸⁸

11. Hanefî fıkıh kitapların Hristiyan birine doğrultulması da hezeyandır. Nitekim sultanın kendisi ve tebaası bu kitapları anlayacak düzeydir. Kaldı ki düşman bir toplumdan olan Hristiyan'ın görüşü muamelat alanında dahi kabul edilmezken taabbudî/dinî konularda asla kabul edilmez.⁸⁹

12. Sultanın mezhep değiştirdiği doğru olsa bile bir değeri yoktur. Değerli olan âlimlerin mezhep değiştirmesidir. Ali el-Kârî'ye göre Sultan Mahmûd okuma yazma bilmeyen, cahil, mukallid ve ahmaktır. Kaldı ki sultanlar her zaman Hanefî mezhebine intisap etmişlerdir. Şâfiîler her zaman saygı görmek ve devlet idaresinde görev almak için Hanefî sultanların kapısında beklemişlerdir.⁹⁰

13. Avamdan birinin dahi tasviri yapılan namazı kabul etmeyeceği doğrudur. Çünkü avam doğruyu yanlıştan ayıracak bilgiye sahip değildir. Bunu ancak âlimler yapabilir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin mezhebi bu ümmet için bir rahmettir. Onun mezhebi olmasaydı Şâfiîlerin çoğunun taharet, tavaf ve namazları sahih olmazdı.⁹¹

14. Alî el-Kârî, Cüveynî'nin hikâyeyi aktardıktan sonra "Ebû Hanîfe'nin namazla ilgili itikadının fesâdı, mezhebinin butlânı için yeterlidir."⁹² demesini de eleştirir. Çünkü namaz itikadî bir konu olmadığı gibi Cüveynî fesâd ve butlân kavramları arasındaki farkı bilmemektedir. Ali el-Kârî, Cüveynî'nin aktardığı bu hikâyeyi bir ayıp olarak niteler. Çünkü hakkı ispat etmeye çalışan birinin gerçeği yansıtmayan hikayeleri değil kitap, sünnet ve âsârdan delil getirmesi gerekir.⁹³

Alî el-Kârî'nin misilleme namaz tasviri: Ali el-Kârî, Şâfiîlere misillemede bulunarak benzer bir namaz tasviri yapar. Kaffâl'in namaz tasvirini hoş karşılamamasına rağmen kötülüğe karşı kötülükte bulunmanın gerekli olduğunu⁹⁴ ve bunu ilk yapanların en zalimler olduğunu söyleyerek yapacağı

⁸⁸ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 127.

⁸⁹ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 130.

⁹⁰ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 131-132.

⁹¹ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 133.

⁹² Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 59.

⁹³ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 134.

⁹⁴ eş-Şûrâ 42/40.

tasviri meşrulaştırır.⁹⁵ Onun “Şâfiî mezhebinin gerçek çirkin yüzünü yansı-tacağını” söylediği namaz tasviri şöyledir:

Şâfiîlere göre kulleteyn miktarına ulaşan lağım suyu temizdir. Bir Şâfiî, bu suyla mazmaza ve istinşâk yaptıktan sonra “namaz için temizlenmeye niyet ettim” diyerek elini ve yüzünü yıkar, başından birkaç tel saçı iki veya üç kez meshedip ayağını yıkar. Sonra abdesti tam yerine gelsin diye baş aşağı bu suya dalar. Burnu kanar, kusar, hacamat yaptıktan sonra deniz domuzu postunu, kıpkırmızı bir elbise giyerek kadınlara ve cinsiyetsizlere (muhanne) benzeyerek ellerine ve ayaklarına kına yakar. Yaz mevsiminde hurma kurutulan bir yerin yakınında bütün bedenine, elbisesine ve namaz-lığına eşeğin menisini sürer. Böylece üzerine sinek ve sivrisinekler toplanır. Ebû Kubeys dağının zirvesindeyken, Kabe’nin yanında namaz kılan imama, saf düzenine riayet etmediği için sevap kazamayacağını bildiği halde tabi olur. İmam rükûda iken niyet ederek ellerini kaldırır, istediği gibi niyeti kalbinden geçirmeden tekbir getirir. Bununla birlikte belki tekbirdeki hem-zelerden birini veya “ba” harfini uzatır ya da “Allah” kelimesinde vakfeder. Bütün bunlar olurken imam birer birer rükünleri tamamlar. Buna rağmen o, hâlâ “bis..., bis..., bis..., bis..., bismillah” gibi çocukların bile güleceği ifade-leri kullanarak Şeytanın oyuncacı olur. Bu kimse kibir, gurur ve mürekkep cehlinden ötürü işin ehlinde eğitim alarak öğrenmediği Kur’ân’ı, harflerin mahreçlerini ve sıfatlarını bilmez. (Alî el-Kârî kırâatle ilgili yanlış okunuş tarzlarından örnekler vererek) Bu kimse yanlış kırâatiyle namaz kılar. Şâfiîlerin en önemli alimleri bile böyle kılarken, bedevi ve şehirli avam Şâfiîlerin hac mevsiminde Mekke’de kıldıkları namazı görenler onların deli olduklarını zanneder. Zaten onların kıldıkları namaz, Müslümanların ço-ğunluğuna göre geçersizdir.⁹⁶

Ali el-Kârî, tıpkı Cüveynî gibi Şâfiî mezhebinin bazı fûrû meselelerinden örnekler vererek mezhebin eksilerini ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda Bir erkeğin zinasından doğan kızıyla evlenebileceği, bir topluluğun abdest almasına kifayet etmeyecek kulleteyn miktarı olmayan su bevl eklenmesi durumunda bu miktara ulaşırsa o suyla abdest alabilecekleri gibi hükümleri zikreder. Nihayetinde Şâfiîlerin başkalarının ayıbı yerine kendi ayıplarıyla

⁹⁵ Ali el-Kârî, *Teşyî’u’l-fukahâ*, 111.

⁹⁶ Ali el-Kârî, *Teşyî’u’l-fukahâ*, 135-138.

ilgilenmeleri gerektiğini ifade eder.⁹⁷ Ayrıca Ali el-Kârî, Cüveynî'nin fûrû meseleleriyle ilgili eleştirilerine de cevap vermektedir.⁹⁸

Ali el-Kârî, Cüveynî'nin kitabına dair itirazlarını böyle sıraladıktan sonra mezhepler arası ihtilafı daha mutedil bir havayla, saygı ve sevgiye vurgu yaparak izah eder:

1. İmamlar birbirlerine karşı saygı çerçevesinde hareket etmişlerdir. Nitekim İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin kabrinin yanı başında sabah namazını kırlarken ona saygısından kunut okumamıştır. Ona göre mezhep imamlarının üstünlük sıralaması Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'dir. Bu müçtehitlerin hepsi ilim, amel ve talimi cemetmişlerdir.⁹⁹

2. En sağlam yol büyük tasavvuf erbabının yoludur. Onlar dinî yaşantılarında ihtiyatı elden bırakmamışlar, kulleteyn miktarı sudan abdest almamışlar; burun kanaması, kadınlara dokunma, avret yerine dokunma gibi durumlarda abdest almışlar, abdestte başlarının tümünü meshetmişlerdir. Namazla ilgili farz, rükün, şart, sünnet gibi hususlarda da aynı tavrı sergilemişlerdir.¹⁰⁰

Sonuç

Mezheplerin teşekküllerini tamamladığı dönem olarak Büyük Selçuklular döneminde mezhep savunusu ağırlıklı literatür ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Hanefî-Şâfiî eksenli bir mezhep mücadelesi yaşanmıştır. Büyük Selçukluların hakimiyeti altındaki coğrafyada azınlık konumundaki Şâfiîlerin ünlü siması Cüveynî'ye nispet edilen *Muğîsü'l-halk* büyük yankı uyandırmıştır. Sonraki dönemde Hanefî fakîhleri, bu esere yönelik reddiyeler kaleme almışlardır. Ancak Büyük Selçuklular döneminde bu esere yönelik doğrudan bir reddiyeye rastlanmamıştır. Tespit edilen reddiyeler Osmanlı dönemi fakîhlere aittir. *Muğîsü'l-halk*'ın Osmanlı döneminde tanınır hale gelmesi bunun başlıca nedenleri arasında zikredilebilir. Söz konusu reddiyelerde, tabakat kitaplarında *Muğîsü'l-halk*'tan alıntılanan Kaffâl'in Hanefî mezhebine göre namaz tasvirine vurgu yapılması, Cüveynî'nin eserinin ancak bu vesileyle şöhret kazandığını göstermektedir. Bu bağlamda tespit ettiğimiz reddiyelerde hem kitabın Cüveynî'ye aidiyeti hem de söz konusu

⁹⁷ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 157.

⁹⁸ Bkz. Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 98-109.

⁹⁹ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 139.

¹⁰⁰ Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ*, 140.

namaz tasvirine yönelik hikâyenin gerçekliği konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Ancak bu reddiyelerde, ilgili tasvirin gerçeği yansıtmadığı, çoğunlukla Cüveynî ve Kaffâl muhatap alınarak sert bazen de hakaret içeren bir dille ortaya konmaya çalışılmıştır. Örnek bir reddiye olarak incelediğimiz Ali el-Kârî, *Teşyî'u'l-fukahâ li-teşnî'i's-süfehâ* adlı eserinde katı bir eleştiri dilini tercih etmiştir.

Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Teşyî'u'l-fukahâ li-teşnî'i's-süfehâ*. haz. Mutia Hasan. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Aytekin, Mehmet Ali. "Nûh b. Mustafa'nın el-Kalimâtü's-Şerife fi Tenzîhi Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkikli Neşri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 203-244.
- Başoğlu, Tuncay. "Memlükler Dönemi Hanefî Usul Literatürü". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 55-92.
- Belhî, Kâdî Ebû Ca'fer. *el-İbâne fi'r-red ale'l-muşenniîn alâ Ebî Hanîfe*. "Kadî Ebû Ca'fer el-Belhî'ye Ait el-İbâne fi'r-red ale'l-muşenniîn alâ Ebî Hanîfe Adlı Risalenin İncelenmesi ve Tahkiki". nşr. Mehterhan Furkani. *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2019), 73-181.
- Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-. *Muğîsü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*. thk. Muhammed Muhammed Abdullatîf. by.: el-Mektebetü'l-Misriyye, 1353.
- Eşîr, Yusuf. "İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî'nin Muğîsü'l-Halk Fî Tercihi'l-Kavli'l-Hakk Adlı Eserinde Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirileri". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/İDEKTA (2021), 179-186.
- Günay, Hacı Mehmet. "Kevseri'nin İhkaku'l-Hak Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yöneltiltiği Eleştiriler". 513-528. Düzce, 2007.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânu'l-mîzân*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî. *Vefeyâtü'l-a-yân ve enbâ ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân. *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*. thk. Muhyüddîn Alî Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Kaffâl el-Mervezî, Ebû Bekr Abdullâh b. Ahmed b. Abdillâh el-Horasânî el-. *Fetâva'l-Kaffâl*. thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî. Kahire - Riyâd: Dâru İbn Affân - Dâru İbnü'l-Kayyim, 1432.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 3. Basım, 2018.

- Kevserî, Muhammed Zâhid b. Hasan el-. *İlhâku'l-hak bi-ibtâli'l-bâtıl fî Muğîsi'l-halk*. by.: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-turâs, ts.
- Konevî, Nûh b. Mustafa el-. *el-Kelimâtü's-şerîfe fî tenzîhi Ebî Hanîfe*. "Nûh b. Mustafa'nın el-Kalimâtü's-Şerîfe fî Tenzîhi Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkikli Neşri". nşr. Aytekin Mehmet Ali. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 203-244.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay el-. *Tarabü'l-emâssil bi-terâcimi'l-efâdil (el-Fevâidü'l-behiyye ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418.
- Meylânî, Seyyid Ali el-Huseynî. *İstihrâcu'l-merâm min istiksâi'l-ifhâm*. 3 Cilt. Tahran: İn-tişârâtü'l-Hakâik, 2. Basım, 1432.
- Mutîa, Hasan. *Ali el-Kârî'nin "Teşyü'l-Fükaha li Teşni'i s-Süfehâ" Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Vâizzâde, Ebû İsmail es-Seyyid Mustafa Nureddîn el-Huseynî. *el-Metâlibü'l-münîfe fî'z-zebbi 'ani'l-imâm Ebî Hanîfe*. Bağdat: Matbatu'l-Âdâb, 1329.
- Yâfiû, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad el-. *Mirâtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.

Büyük Selçuklular Döneminde Eş'arî Mihnesi ve Nizamiye Medreseleri: Cüveynî Örneği

Nazlı EKER*

Giriş

İslam tarihinde zaman zaman alimler fikirleri dolayısıyla siyasî baskılara maruz kalmış, sorguya çekilmiş ve hatta tutuklanmıştır. Bu bağlamda Ehl-i Hadis, Mu'tezililer, Hanefiler ve Eş'arîler farklı dönemlerde benimsedikleri görüşleri nedeniyle siyasî otoritenin baskılarına maruz kalmışlardır. Yaşanan bu olaylar mihne olarak adlandırılmaktadır. İslam tarihinde ilk mihne Abbasî halifesi Me'mun (ö. 218/833) ve Mu'tezililer tarafından *halku'l-Kur'an* (Kur'an'ın yaratılmışlığı) meselesi nedeniyle Ehl-i Hadis'e uygulanmıştır.¹ Daha sonra selefi yolu takip eden Abbasî halifesi Kâdir Billah (ö. 422/1031) tarafından Mu'tezililere ve Hanefilere,² Selçukluların ilk döneminde ise hanefî-mu'tezilî olan vezir Kündürî (ö. 456/1064) tarafından Eş'arîlere mihne uygulanmıştır. Kündürî'nin V/XI. asırda eş'arî kelimcılara ilişkin mihne hareketi başlatması, söz konusu olaylar karşısında Cüveynî'nin (ö. 478/1085) benimsediği tutum ve Nizamiye medreselerinin kurulmasıyla değişen mevcut durum bu çalışmanın genel çerçevesini oluşturmaktadır.

Cüveynî'nin yaşamış olduğu V/XI. asır İslam dünyasının siyasî ve mezhebî bakımdan oldukça hareketli bir dönemine denk gelmektedir. Bu dönemde İslam coğrafyasında bölgesel hanedan yönetimleri kurulmuş, Ab-

* Dr., nazli.eker1@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8276-8165.

¹ Bkz. Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, (İstanbul: Pınar Yayınları 1999), 124-126; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 274, 388 vd.

² Bkz. Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 18 Cilt, thk. M. Abdulkâdir Atâ, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1412/1992), 15/125-126; George Makdisi, *Ibn 'Akil Religion and Culture in Classical Islam*, (Cambridge: Edinburgh University Press, 1997), 10; ayrıca bkz. Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdiri İtikadı)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 90.

basîler hilafetteki siyasî gücünü kaybetmeye başlamış, Afrika ve Mısır'da Şîî-Fâtımîler hilafet iddiasıyla ortaya çıkmış ve Horasan bölgesinde de Şîî-Büveyhîler etkili olmaya başlamıştır. Gazneliler Horasan'daki Büveyhîlerin iktidarına son vermiştir. Ancak Abbasîlerin hilafet merkezi olan Bağdat'ta Büveyhîler siyaseten etkin konumunu sürdürmüştür. Bağdat'taki şîî hâkimiyet, sünnî geleneği siyasî ve mezhebî bakımdan baskı altına almıştır. Bu nedenle Abbasî halifesi Kâim Biemrillah (ö. 467/1075) sünnî geleneğin savunucusu konumundaki Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı olan Tuğrul Bey'den (ö. 455/1063) yardım istemiştir. Tuğrul Bey 447/1055 senesinde Bağdat'a girerek buranın hâkimiyetini ele almıştır. Daha sonra Selçukluların çabalarıyla Şîî-Fâtımîlerin ve Büveyhîlerin İslam coğrafyasındaki özellikle doğu bölgelerindeki etkinliği azalmış ve sünnî gelenek devlet himayesine alınarak hızla gelişmeye başlamıştır.

Müslümanlığı kabul eden Türkler genel itibarıyla fıkhîta hanefî, itikatta ise mâturîdî mezhebini takip etmişlerdir. Bundan dolayı Türklerin bulundukları Horasan ve Maverâünnehir gibi bölgelerde hanefî gelenek önemli ölçüde etkin bir konuma sahip olmuştur. Büyük Selçukluların ilk dönemlerine baktığımızda Şâfilik, Eş'arîlik ayrıca Mu'tezile ve Şia gibi sünnî akideye aykırı fikirleri barındıran başka mezheplerin de bu bölgelerde yaygın olduğunu görmekteyiz. Özellikle Büyük Selçukluların gelişme döneminde şâfiî ve eş'arî gelenek Nizamiye medreselerinin de etkisiyle bölgede yayılma imkanı bulmuştur. Nitekim söz konusu mezhepler ve siyasî istikrarsızlıklar bölgede kaotik bir ortam oluşturmaktaydı. Esasen Büyük Selçuklu Devleti kurulmadan önce de bu bölgedeki Müslümanlar hem siyasî hem de mezhebî bakımdan çatışma halindeydi ve mevcut durum bölgedeki Müslümanların birlik içerisinde hareket etmesini engellemekteydi. Şu halde Büyük Selçuklular yeni bir devlet olarak ortaya çıkarken aynı zamanda dağılık vaziyette bulunan Müslümanları bir araya toplayarak İslam dünyasının özelde Ehl-i Sünnet'in siyasî liderliği misyonunu da üstlenmiştir.

Büyük Selçuklu Devleti Öncesi Hanefîlik ve Eş'arîlik

Büyük Selçuklular döneminde etkin konumda olan mezheplerin itikadî-tarihî arka planından bahsetmek bu dönemdeki iç çatışmaların anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Buna göre Türklerin genel itibarıyla benimsemiş olduğu ve bölgede hâkim konumdaki hanefî mezhebi öne çıkmaktadır. Hanefîlik, Kûfe'de dünyaya gelen ve Ehl-i Sünnet'in büyük alimlerinden olan

Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) nispet edilmektedir. Ebû Hanife ve takipçileri İslam akaidini ve Ehl-i Sünnet'in tercihlerini Kur'an ve Sünnet'e dayalı bir şekilde açıklama görevini üstlenmiştir. Ayrıca onlar, Şia, Havâric, Müşebbihe, Mücessime vb. grupların İslam akaidine uzak sayılabilecek tutumlarını tespit etmekte ve onlarla mücadele etmekteydiler.³ Bunu yaparken Hanefiler önemli ölçüde akılcı bir yaklaşımı benimsemişlerdir. İslam coğrafyasının genişlemeye devam ettiği Abbasîler döneminde çeşitli halk kitlelerinin İslam'ı kabul etmesiyle birlikte Türklerin İslamlaşma süreci de hız kazanmıştır.⁴ Bunda Abbasîler tarafından desteklenen hâkim konumdaki hanefî mezhebinin akılcı ve müsamahakâr tutumunun etkisi büyüktür.⁵ Nitekim Abbasî halifesi Hârûn Reşîd (ö. 193/809) zamanında Ebû Hanife'nin öğrencisi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) Bağdat'a kâdilkudât olarak tayin edilmiştir. Yine Ebû Hanife'nin diğer öğrencileri de İslam coğrafyasının özellikle doğu bölgelerinde kadılık yapmış ve çeşitli bürokratik görevlerde yer almışlardır. Böylece hanefî alimlerin elde ettiği siyasî destek hanefî geleneğin Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde yayılmasını sağlamıştır.⁶

Büyük Selçuklu Devleti öncesinde Maverâünnehir bölgesi Karahanlılar hakimiyetinde iken Türkleri İslamlaştırma politikaları yürütülmüş ve bu süreçte özgürlükçü ve akılcı bir çizgiyi takip eden Hanefilik Türkler tarafından önemli ölçüde benimsenmiştir. Böylece Hanefilik bu bölgelerde yerleşmiştir. Oğuzların Kınık boyundan olan Selçukluların Horasan'a gelmesiyle ve Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Hanefilerin bölgedeki etkinliği artarak devam etmiştir. Zira Tuğrul Bey de Hanefiliği benimsemiştir.⁷ Şâfiî-Eş'arîlerin aksine Hanefiler önemli devlet kademelerinde yer almış ve siyasî-dinî konularda neredeyse tek söz sahibi olmuşlardır.

³ İbrahim Coşkun, "Eş'arî Kelamının Selçuklu/Nizamiye ve Osmanlı Medreselerine Girişi ve Kimi Eş'arî Yorumların Toplumdaki Yansımaları", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/5 (Aralık 2020), 2.

⁴ Philip Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 4 Cilt, nşr. Salih Tuğ, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 2/552.

⁵ Hitti, 610; ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), 115.

⁶ Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2022), 53 vd.

⁷ Bkz. Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkîr, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfteri fî mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 108.

Bölgede daha az taraftar bulan eş'arî mezhebi, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 324/935-6) nispet edilmektedir. Eş'arî, kırk yaşına kadar mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinden ayrılarak Ehl-i Sünnet'e intisap etmiştir. Başlangıçta Eş'arî, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) yolunu dolayısıyla selefi yolu takip etmiş ancak itikadî bakımdan onun metodolojisinin yeterli olmadığını düşünmeye başlayınca selefi anlayıştan uzaklaşmıştır. Böylece o daha sonra kendi adıyla isimlendirilecek olan mezhebin temellerini oluşturan ve Ehl-i Sünnet çizgisinde ilerleyen görüşler ortaya koymuştur. Eş'arîlik, Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) tarafından sistematik bir mezhep haline getirilmiştir. Eş'arî mezhebi çoğunlukla Arapların bulunduğu bölgede ve aynı sosyokültürel yapıya sahip unsurlar tarafından benimsenmiştir. Nitekim itikatta Eş'arîliği benimseyenler ekseriyetle fıkhî Şâfiîliği kabul etmiştir. Dolayısıyla bu mezhepler arasında ciddi bir yakınlık söz konusudur. Hanefî-Mâtürîdîlerin aksine Şâfiî-Eş'arîler, aklın otoritesini kabul etmezler. Onlara göre akıl, mutlak hakikate ulaştıramaz ve insanın fiillerindeki iyilik-kötülük gibi nitelikleri de kavrayamaz. Akıl esasen dinî teklifi anlamak için bir vasıta görevi görür. Aynı anlayış altında birleşen şâfiî ve eş'arî mezhepleri birbirine karışmış vaziyette yayılmaya devam etmiştir.

Selçuklu Devleti öncesi Gaznelilerin hüküm sürdüğü sırada Horasan bölgesinde özellikle Nişâbur'da Şâfiîyye, Eş'ariyye ve Mürcie'nin bir alt grubu olup Hanefîliğe bağlı olan Kerrâmîyye gibi mezhepler bir arada bulunmaktaydı. Sultan Mahmud (ö. 421/1030) ilk zamanlar mürcî görüşlerini gizleyen Kerrâmîleri himayesi altına almıştır.⁸ Ancak daha sonra onların sürekli çatışma halinde oldukları Eş'arîlere ilişkin olumsuz tutumları nedeniyle Sultan Mahmud desteğini Eş'arîlere yönlendirmiştir.⁹ Böylece devlet tarafından desteklenen eş'arî mezhebi, Cüveynî gibi dönemin büyük alimlerinin de çabasıyla bölgede yayılma imkanı bulmuştur. Selçuklu dönemine gelindiğinde ise eş'arî kelim geleneği, mihne ile sekteye uğramasına rağmen eş'arî kelamını aklî bir zemine yaklaştıran Cüveynî ve hocasının tutumunu daha ileri taşıyan Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi diğer eş'arî alimlerin de katkılarıyla önemli ölçüde gelişme kaydetmiştir.

Gazneliler tarafından Horasan bölgesindeki mu'tezilî, batınî, rafizî vb. aşırı grupların faaliyetleri engellenmeye ve bu gruplar bölgeden uzaklaştı-

⁸ Watt, 402.

⁹ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaıları*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 46-47.

rılmaya çalışılmıştır. Çünkü Sünnîlere göre onlar, İslam düşüncesine zarar veren fikir ve yorumlarını sistemli bir şekilde öğretmek ve yaymak üzere kurumsallaşmışlardır. Bu bağlamda siyasî desteği arkasına alan Eş'arîler, Mu'tezilîlere ve batınî, rafızî bid'atçilere karşı ilmî/fikrî bakımdan mücadele etmiş ve minberlerden onlara lanet okumuşlardır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki fikhî ve itikadî mezhepler bu dönemde önemli bir karmaşayı barındırmaktaydı. Zira bazı Eş'arîler ile Kerramîler ve Zeydîler fıkıhta Hanefîliği benimsemişlerdir. Bununla birlikte Mu'tezile hem ılımlı bir şîi grup olan Zeydiyye ile hem de her ikisinin de mevalî olması gibi sosyokültürel nedenler üzerinden Hanefîler ile yakın ilişki kurmuştur. Dolayısıyla mezhep mücadeleleri sadece sünnî ve sünnî olmayanlar arasında değil sünnî mezheplerin kendi aralarında da gerçekleşmekteydi. Bu durum Tuğrul Bey zamanında da devam etmiştir. Nitekim Horasan'da Büyük Selçuklu Devleti öncesinde de sonrasında da çeşitli fikhî ve itikadî mezheplerin bir arada bulunduğu ve giderek artan bir kaotik yapının söz konusu olduğu görülmektedir. Ayrıca diğer Türk Devletleri fıkıhta hanefî ve henüz o dönemde bu şekilde isimlendirilmemiş olsa bile itikatta da Mâtürîdîliği takip ederken Gazneliler Şâfiî-Eş'arîliği desteklemişlerdir.¹⁰ Bu da sünnî Müslümanların kendi içerisinde de birliği sağlayamamasının bir başka etkenidir.

Büyük Selçuklu Veziri Kündürî ve Eş'arî Mihnesi

Hanefîliği benimseyen Tuğrul Bey zamanında bir taraftan hanefî-mu'tezilî ilişkileri ve eş'arî-mu'tezilî çekişmeleri devam ederken diğer taraftan devletin önemli kademelerinde Hanefîler görevlendirilmiş ve Şâfiî-Eş'arîler ise mevcut görevlerinden uzaklaştırılmıştır. Söz konusu durum Hanefîler ve Şâfiî-Eş'arîler arasındaki Selçuklu öncesi döneme uzanan gerilimleri artırmıştır. Eş'arîlerin hem siyasî hem de dinî alanda geri plana itilmesi ile bir bakıma eş'arî mihnesi başlamıştır. Nîşâbur'da bulunan vezir Kündürî, Eş'arîlere karşı ciddi bir düşmanlık beslemekte ve onların ilmî/fikrî faaliyetlerini engellemektedir.

Kündürî'nin Eş'arîler'e yönelik katı tutumunun kesin nedenini tespit etmek güçtür. Ancak bu düşmanlığın hem siyasî hem de mezhebî kaygılardan oluşan bir temelinin bulunduğu açıktır. Kanaatimizce Kündürî, taassupla bağlı olduğu Hanefî-Mu'tezilîlik karşısında güçlü bir konuma sahip olan Şâfiî-Eş'arîlerin siyasî bakımdan mevki elde etme ihtimalini görerek

¹⁰ Coşkun, 6.

bunu bertaraf etmek istemiştir. Bu bağlamda Kündürî, Nîşâbur'da halk tarafından sevilen ve hatta vezirlik makamına layık görülen şâfiî-eşarî muhaddis Ebû Sehl el-Muvaffak'ı (ö. 456/1064) kendi makamı için bir rakip olarak görmüştür. Zira el-Muvaffak ilk zamanlar Tuğrul Bey tarafından da takdir edilen bir alim olmuştur. Dolayısıyla Kündürî, onu Tuğrul Bey'in gözünden düşürmek için uğraş vermiştir.¹¹ Ayrıca bilindiği üzere Eş'arî, geçmişte mu'tezilî anlayışı terk ettikten sonra mu'tezilî görüşleri ciddi şekilde eleştirmiştir. Diğer Eş'arîler de aynı şekilde Mu'tezilîlere karşı sert bir tutum benimsemiş ve onları lanetlemişlerdir. Söz konusu unsurlar birlikte değerlendirildiğinde mu'tezilî olan Kündürî'nin Eş'arîlere yönelik tavrının bu unsurlarla açıklanması mümkün gözükmektedir.

Muhtemelen dile getirilen nedenlerle Kündürî, 445/1053 senesinde Tuğrul Bey'den şîî/rafizî anlayışı zayıflatmak maksadıyla bid'atçilere karşı minberlerden lanet okunması için izin almıştır. Bu uygulama ile Şîîler, sünî alimlerin ve vaizlerin çabasıyla gözden düşürülecek, kadılık ve fetva verme gibi görevleri ellerinden alınacaktı. Ancak Kündürî kişisel hırsları nedeniyle asıl hedef Şîî-Rafizîler iken Eş'arîleri de bid'atçilerden sayarak onlara da minberlerden lanet okutmuştur.¹² Tuğrul Bey'in mezhepler arasındaki metodik farklılıklara yabancı olmasından faydalanan Kündürî, amacına ulaşabilmiş ve böylece eş'arî mihnesi başlamıştır.¹³ İtikatta mu'tezilî olan Hanefîlerin de yardımıyla Kündürî, Nîşâbur'daki Eş'arîlerin ders halkalarını dağıtmış, hutbe okumalarını, fetva ve vaaz vermelerini engellemiştir. Dahası onlar sorguya çekilmiş, görüşlerinden vazgeçirilmeye ya da tevbe etmeye zorlanmış ve bazı Eş'arîler hapsedilmiştir. Bu mihne kısa sürede Horasan bölgesine yayılmıştır.¹⁴ Kündürî bu süreçte Tuğrul Bey'e Eş'arîler aleyhinde propaganda yaparak onu manipüle etmiştir. Ayrıca o, siyasî gücünü kullanarak eş'arî alimlerin Tuğrul Bey'e ulaşmalarını ve kendilerine yapılan haksızlıkları izah etmelerini engellemiştir.¹⁵ Nitekim Tuğrul Bey'e

¹¹ Subkî, Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi Tâcüddin, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 9 Cilt, thk. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdulfettah Muhammed Hulv, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1413/1992), 3/390; Mehmed Şerefeddin, "Selçûkîler Devrinde Mezâhib", Yayına Hazırlayan: Seyit Bahçivan Selçuk, *Marife Dergisi* 2/2 (Güz 2002), 266.

¹² İbn Asâkir, 108.

¹³ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003), 312.

¹⁴ İbn Asâkir, 276; Subkî, 3/391.

¹⁵ İbn Asâkir, 108.

ulaşabilenler de Kündürî'nin yürüttüğü propagandalar dolayısıyla hükümdarı ikna edememişlerdir.

Söz gelimi Şâfiî-Eş'arîlerden Kuşeyrî (ö. 462/1072), Tuğrul Bey'e gelerek durumu izah etmek istemiş ancak bir sonuç alamamıştır. Bunun üzerine o, 446/1054 senesinde Kündürî'nin Eş'arîlere yönelik yaptırımlarını anlatan *Şikâyetu Ehli's-Sünne bi Hikâyeti mâ Nâlehum mine'l-Mihne* adında uzunca bir mektup kaleme almıştır. Bu mektupta Kuşeyrî, Eş'arîlere yapılan haksızlıklara, Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'i ihya eden en önemli isimlerden biri olduğuna, ona nispet edilen bid'atçı görüşlerin yanlışlığına yer vermiştir. Bundan dolayı haksız uygulamalardan vazgeçilmesi gerektiğine ilişkin uyarılarda bulunduğu Tuğrul Bey ile aralarında geçen diyalogu da aktaran Kuşeyrî, muvaffak olamadığını yazmıştır. Ayrıca o, bu mektup ile civar şehirlerdeki eş'arî alimlere yaşanan mihneyi duyurmak istemiştir. Nitekim bu mektup diğer beldelerdeki alimlere ulaşmış ve belli ölçüde yankı uyandırarak destek bulmuştur. Söz gelimi Beyhakî (ö. 458/1066), Kuşeyrî'nin çağrısına uyarak vezir Kündürî'ye mektup yazmış, Eş'arîliği savunmuş ve mihneden vazgeçilmesini istemiştir. Yine Bağdat'ın önde gelen alimlerinden Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083) Eş'arîlere lanet edilmesine ilişkin kendisinden istenen fetvaya benzer şekilde cevap vererek Eş'arîlerin Ehl-i Sünnet'in önemli temsilcilerinden olduğunu ve onların bid'atçılara, Kaderîlere, Rafızilere karşı mücadele ettiğini anlatmıştır. Hanefî alimlerden de mihneye karşı çıkanlar olmuştur. Mesela hanefî kadı Dâmegânî (ö. 478/1085) Eş'arîlere yönelik uygulamaların caiz olmadığına ve bunu yapanların tedip edilmesi gerektiğine ilişkin fetva vermiştir.¹⁶ Ancak dile getirilen uğraşlar mihneyi sonlandırmak için yeterli olmamıştır. Hatta mihne daha da artmış ve Ebû Sehl el-Muvaffak, Kuşeyrî, el-Furatî (ö. 446/1054) ve Cüveynî gibi büyük eş'arî alimlerin tutuklanması emredilmiştir.

Cüveynî ve Nizamiye Medreseleri

Cüveynî, şâfiî fıkıhındaki şöhretinin yanı sıra eş'arî kelam geleneğinin en önemli temsilcilerindendir. İlimdeki üstünlüğü nedeniyle Ebu'l-Meâlî olarak isimlendirilen Cüveynî, Nîşâbur'da dünyaya gelmiştir. O, kendisi gibi eş'arî olan ve fıkıh, usûlu'l-fıkıh, tefsir, hadis ve nahiv dersleri veren babası Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (438/1046) tarafından yetiştirilmiştir.¹⁷ Yine

¹⁶ Subkî, 3/399 vd.

¹⁷ Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' İbn Kesîr, *Ta-bakātu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyîn*, 3 Cilt, thk. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Zeynuhum, (Kahire: Mektebetu's-Sekafiyyetu'd-Dîniyye, 1313/1993), 2/467.

o, dönemin önemli alimlerden dersler almıştır. Söz gelimi kalam ve usûlu'l-fıkıh derslerini eş'arî kelimcilerden olan Ebu'l-Kâsım el-İskâfî el-İsferâyînî'den (ö. 452/1060) okumuştur. Ayrıca Cüveynî, Ebû Abdullah el-Habbazî'den (ö. 449/1057) kıraat, Ebû Nuaym el-İsfahânî'den (ö. 430/1039) hadis, el-Mervezî'den (ö. 462/1070) nahiv, fıkıh gibi dersler almıştır.¹⁸ Ders okumayı oldukça önemseyen Cüveynî, genç yaşlarından itibaren babasından devraldığı müderrislik görevini yaparken ve talebeler yetiştirirken bile el-İsferâyînî'den ders okumaya devam etmiştir.¹⁹ Cüveynî'nin mihne sırasında özellikle hedef alındığı söylenebilir. Zira onun, ilmî kişiliği sayesinde çevresindeki insanları etkileyebilen ve mu'tezilî fikirlerle mücadele edebilen önemli bir alim olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Cüveynî, mihne başlayınca ilmî/fikrî faaliyetlerini yürütmekte zorlanmış, bir süre gizlendikten sonra Nîşâbur'u terk ederek 445/1053 senesinde Abbâsî hilâfetinin merkezi olan Bağdat'a gitmiştir. Cüveynî, burada önemli alimlerle kalamî meseleler hakkında görüşmüş, münazaralara katılmış, dersler vermiştir. Yaklaşık altı sene Bağdat'ta kaldıktan sonra o, Mekke ve Medine'ye giderek Hicaz bölgesine yerleşmiş ve burada hem fetvalar vermiş hem de ilmî/fikrî faaliyetlerine devam etmiştir.²⁰ Cüveynî, buralarda gerçekleştirdiği ilmî faaliyetleri ile meşhur olmuş ve kendisine İmamü'l-Haremeyn ünvanı verilmiştir. Mihne bitene kadar Hicaz bölgesinde kalan Cüveynî, 455/1063 senesinde Nîşâbur'a geri dönmüştür.

Cüveynî'nin Nîşâbur'a geri dönüşü Büyük Selçuklu Devleti'nin ikinci hükümdarı Sultan Alparslan (ö. 465/1072) döneminde gerçekleşmiştir. Zira Alparslan, Kündürî'yi azlederek onun yerine şâfiî-eş'arî mezhebini benimseyen Nizamülmülk'ü vezir tayin etmiştir. Böylece Tuğrul Bey dönemindeki eş'arî mihnesi son bulmuştur. Sultan Alparslan ve vezir Nizamülmülk ile birlikte Eş'arîler için yeni bir dönem başlamış ve onlara hem siyasî hem de ilmî bakımdan geniş imkanlar tanınmıştır. Nizamülmülk, Selçuklu dönemindeki ilmî faaliyetlerin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. O, medreselere kitaplar bağışlayıp araziler vakfederek buralara resmi eğitim kurumu hüviyeti kazandırmıştır. Onun en önemli katkılarından biri Nîşâbur, Bağdat, İsfahan, Belh, Herat, Basra, Musul gibi şehirlerde Nizamiye medreselerini inşa ettirmiş olmasıdır. Zira bu medreseler, Şîu-Fâtımîlerin ve onla-

¹⁸ Subkî, 5/170; İbn Kesir, 2/466-470.

¹⁹ İbn Asâkir, 280-281; ayrıca bkz. Murat Memiş, "Bir Kelamcı Olarak İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2016), 71.

²⁰ İbn Asâkir, 280.

rın uzantısı olan Bâtınîlerin hem siyasî hem askerî hem de ilmî açıdan sünnî Müslümanları yıpratmaya yönelik propaganda ve ifsat hareketlerini bertaraf etmek ve yaydıkları bid'atlere karşı Ehl-i Sünnet akidesini güçlendirmek üzere kurulmuştur. Bu sayede artık ilim tahsili için uzun yolculuklara gerek kalmamıştır. Çünkü birçok şehirde kurulan ve yemekhane, yatakhane, kütüphane ve hamam gibi sosyal alanları bulunan bu kurumlar devlet kontrolünde olup, medreselerin giderleri, müderrislerin maaşları ve talebelerin tüm sosyal ihtiyaçları yüksek gelirli vakıflara bağlanmıştır.²¹ Bununla birlikte Nizamülmülk'ün Eş'arîliğe taassupla bağlı bir vezir olması hasebiyle Nizamiye medreselerinde sadece şâfiî-eş'arî alimler görevlendirilmiş ve aynı misyonu üstlenecek talebeler yetiştirilmiştir.²² Mevcut uygulama uzun yıllar devam etmiş ve böylece hanefî geleneğin baskın olduğu bu coğrafyada Şâfi-Eş'arîlik güçlü bir şekilde yayılma imkanı bulmuştur.

Nizamülmülk ilk Nizamiye medresesini Nîşâbur'da yaptırmış ve Cüveynî'yi baş müderris olarak buraya davet etmiştir.²³ Bu medresenin inşa edildiği bölgenin ilim merkezi konumundaki Nîşâbur şehri, eş'arî mihnesinin başladığı yer olması bakımından ayrıca önemlidir. Nîşâbur medresesi sayesinde eş'arî mihnesinin buradaki izleri tamamen silinmiş ve Şâfiî-Eş'arîlik yeniden canlanarak büyük bir gelişme kaydetmiştir. Söz konusu gelişme diğer medreselerin de katkısıyla hızla Horasan'a ve diğer bölgelere de yayılmıştır. Elbette bunda hem siyasî otorite tarafından medreselerin desteklenerek resmî eğitim kurumları haline getirilmesinin hem de Cüveynî gibi alanında yetkin şâfiî-eş'arî alimlerin görevlendirilmesinin etkisi büyüktür.

Cüveynî, Nîşâbur medresesinde yirmi yılı aşkın bir süre ders vermiş ve aralarında Gazzâlî'nin de bulunduğu birçok alim yetiştirmiştir. Bunun yanı sıra Cüveynî, hutbe ve vaaz işleriyle de meşgul olmuştur. Aynı zamanda medrese giderlerinin bağlı olduğu vakıfların idaresi de Cüveynî tarafından yürütülmüştür. Bu dönemde Cüveynî, fıkıh, usûl ve daha ziyade kelim alanında çok önemli eserler kaleme almıştır. Cüveynî'nin ilmî şahsiyetinde kelimciliği öne çıkmaktadır. Bu bağlamda o, hocası el-İsferâyînî'den ve Bâkılânî'nin kendisine ulaşan fikirlerinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Cüveynî'nin kelama dair yazmış olduğu *eş-Şâmil fî Usûlî'd-Dîn, el-İrşâd fî*

²¹ Hüseyin Emîn, *Tarihu'l-Irak fi'l-Asri's-Selçukî*, (Bağdad: Mektebetu'l-Ehliyye, 1385/1965), 234.

²² İbnu'l-Cevzî, 16/304; Ocak, 75.

²³ Subkî, 5/171.

Usûli'l-İtikâd, *Luma'u'l-Edille fî Kavâ'idî 'Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* onun meşhur eserlerindendir. Özellikle eş-Şâmil onun itikadî problemleri ayrıntılı olarak ele aldığı ve bunu yaparken Eş'arî, Bâkılânî, İbn Furek gibi büyük eş'arî alimlerin görüşlerine de yer verdiği en tafsilatlı kitabıdır. Bu yönüyle Cüveynî'nin bir bakıma mütekaddimîn dönem eş'arî kelim geleneğinin tarihçiliğini yaptığı söylenebilir.

Cüveynî, eş'arî kelim geleneği bakımından oldukça önemli bir konuma sahiptir. Zira o, sadece eş'arî mezhebinin devam etmesine katkı sağlamakta kalmamış aynı zamanda eş'arî kelimine yeni alanlar, farklı fikir ve perspektifler de kazandırmıştır. Söz gelimi Cüveynî, itikadî problemlerde eş'arî geleneği takip etmekle birlikte ilahî sıfatlar, âlemin hudûsunun ispatı, Allah-âlem ilişkisi gibi kimi konularda benimsemiş olduğu farklı fikirlerle onlardan ayrılmıştır. Bu bağlamda o, Bâkılânî tarafından ortaya konulan in'ikâs-ı edille²⁴ anlayışını reddederek aklî istidlâl metodlarına yeni ve üst bir bakış getirmiş, te'vil meselesini sağlam argümanlarla formülize etmiş, mu'tezilî kelimci Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) zât-sıfat ilişkisini izah etmek için ortaya koyduğu ahval teorisini sünnî paradigmaya uygun şekilde yorumlayarak kabul etmiş ve sınırlı düzeyde de olsa kelimın kapılarını felsefeye açmıştır. Dile getirdiğimiz bu görüşler ile aslında Cüveynî, Gazzâlî ile başlayacak olan müteahhîrin dönem kelim ilmine zemin hazırlamıştır.

Eş'arî kelim ilmine yeni bir bakış açısı kazandıran Cüveynî'nin katkıları, onun yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla daha da ileri taşınmıştır. Söz gelimi, eş'arî kelimının kilit isimlerinden Gazzâlî yine Cüveynî'nin vefatından sonra Bağdat Nizamiye Medresesinde müderris olan, şâfiî fakih ve eş'arî kelimcisi Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), Tus'ta kadılık yapan Ebu'l-Muzaffer el-Havâfî (ö. 500/1107), eş'arî kelimcisi Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır en-Nisâburî (ö. 512/1118), *el-İrşâd*'a şerh yazan ve Selçuklular döneminin ünlü kelimcisi Şehristânî'nin (ö. 548/1153) de hocası olan Ebu'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 511/1117) Cüveynî'nin meşhur talebelerindendir.²⁵ Şüphesiz burada öne çıkan isim Gazzâlî'dir. İtikadî tartışmalarda hocasının görüşlerinden önemli ölçüde istifade eden Gazzâlî, şâfiî fikhının yanı sıra kelimda bir otorite olarak etkisi günümüze ulaşan büyük bir alimdir. Esasen Gazzâlî, eş'arî kela-

²⁴ Delilin yanlışlığından delille ispatlanan şeyin yanlışlığına hükmetme.

²⁵ İzmirli İsmail Hakkı, "İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meali b. el-Cüveynî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (Ağustos 1928), 3, 9.

masını nihâi zafere ulaştırmıştır.²⁶ O, hocasının yolundan giderek kelimânî kapılarını felsefe ve mantığa açmıştır. Gazzâlî, aklın kullanımını tüm kelimânî problemlere tatbik etmiş ve imanî konularda rasyonel bir perspektif ortaya koymuştur. Sünnî paradigmaya aykırı tüm görüşlere karşı aklı bir mücadele veren Gazzâlî, aklın çözemediği konularda vahyin otoritesine başvurmak gerektiğini de söylemiştir. Yine Cüveynî'nin başka bir öğrencisi olan Ömer Ziyâuddîn'in (ö. 559/1164) oğlu ve öğrencisi olan Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) eş'arî kelimânî'nin daha da aklîleşmesini sağlayarak felsefî kelimânî dönemini başlatmış ve kendisi gibi düşünen diğer kelimâncılar da bunu devam ettirmiştir.²⁷ Böylece Eş'arî ve Bâkılânî çizgisini takip eden Cüveynî bir bakıma eş'arî kelimânî'nin aklı bir zeminde yeniden inşa etmiş ve öğrencileri vasıtasıyla günümüze kadar ulaşan eş'arî kelimânî'ye yeni ufuklar kazandırarak gelişmesini sağlamıştır.

Sonuç

Büyük Selçukluların ilk dönemlerinde Horasan bölgesinin ilim ve kültür merkezi konumundaki Nîşâbur'da siyasî ve mezhebî bakımdan büyük bir iç çatışma söz konusuydu. Sünnî düşüncüyü şîî grupların bid'atlerine karşı koruma misyonunu üstlenen Büyük Selçuklu Devleti aynı zamanda Hanefiliği benimsemiştir. Bu nedenle kadılık ve fetva verme gibi makamlara çoğunlukla Hanefiler tayin edilmiştir. Dolayısıyla Hanefiler ve Şâfiî-Eş'arîler arasındaki mevcut anlaşmazlıklar artmıştır. Esasen Ehl-i Sünnet çatısı altında toplanan Hanefiler ve Eş'arîlerin itikadî görüşleri arasında çok ciddi sayılabilecek ihtilaflar söz konusu değildir. Ancak mesele siyasî bir temelde ele alındığında mezheplerin görüşleri önemli ayrışma ve karşıtlıkların unsuru haline gelmiştir. Eş'arî mihnesi de bu bakımdan değerlendirilmelidir. Zira vezir Kündürî, siyasî hırslarına yenik düşmüş ve kendi makamına rakip gördüğü için Şâfiî-Eş'arîlere karşı oldukça sert bir tutum benimsemiştir. Bu doğrultuda o, Tuğrul Bey'den minberlerde bid'atçilere yönelik lanet okunması için ferman almış ancak Eş'arîleri de bid'atçilerden sayarak onların da dinî/ilmî faaliyetlerini engellemiş ve bazı Eş'arîleri hapsedirmiştir. Kün-

²⁶ Carl Brockelmann, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, 6 Cilt, Arapçaya çev. Seyyid Yâkub Bekir-Ramazan Abdultevvâb, (Kahire: Dâru'l-Meârif, tarih yok), 4/39.

²⁷ İzmirli, 3; ayrıca bkz. Jan Thiele, "Kurtuba ile Nîşâbur Arasında: Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi (IV.-V./X.-XI. Yüzyıllar)", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* içinde, ed. Sabine Schmidke, (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 320-324.

dürî'nin söz konusu uygulamaları Cüveynî ve pek çok eş'arî alimin ilmî faaliyetlerini yürütememesi nedeniyle Nîşâbur'u terk etmesine neden olmuştur. Bu nedenle Nîşâbur'dan ayrılan Cüveynî, Bağdat'a ardından Hicaz'a giderek bir süre ilmî faaliyetlerini buralarda devam ettirmiştir. Ancak Tuğrul Bey'den sonra başa geçen Sultan Alparslan tarafından Kündürî azledilerek yerine Nizamülmülk'ün vazifelendirilmesi ile mevcut durum değişmiştir. Eş'arîliği benimseyen Nizamülmülk, esasen mu'tezilî-şîî grupların ifsat hareketlerine karşı sünnî düşüncüyü geliştirmek üzere Nizamiye medreselerini yaptırmış ve önemli eş'arî alimleri bu medreselere müderris olarak tayin etmiştir. Özellikle Cüveynî için Nîşâbur Nizamiye Medresesi'ni yaptırmış ve onu buraya müderris olarak davet etmiştir. Bu medrese vasıtasıyla Cüveynî yirmi yılı aşkın bir süre dersler vererek eş'arî kelamını öğretmiştir. Aynı zamanda medresenin giderlerinin bağlandığı vakıf işlerini de yürüten Cüveynî, hayatının sonuna kadar bu işlerle meşgul olmuştur. Böylece Cüveynî ve yetiştirdiği Gazzâlî gibi önemli eş'arî alimlerin de katkısıyla Eş'arîlik, daha aklî ve felsefî bir zeminde ele alınmış, İslam coğrafyasının doğu bölgelerinde de gelişme imkânı bulmuş ve günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Kaynakça

- Brockelmann, Carl. *Târihu'l-Edebi'l-Arab*. 6 Cilt. Arapçaya çev. Seyyid Yâkub Bekir-Ramazan Abdultevvâb. Kahire: Dâru'l-Meârif, tarih yok.
- Bulut, Zübeyir. "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdiri İtikadı)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 75-110.
- Coşkun, İbrahim. "Eş'arî Kelamının Selçuklu/Nizamiye ve Osmanlı Medreselerine Girişi ve Kimi Eş'arî Yorumların Toplumdaki Yansımaları". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/5 (Aralık 2020), 1-24. <https://doi.org/10.47702/se-matr.2020.1>.
- Emîn, Hüseyin. *Tarihu'l-Irak fi'l-Asri's-Selçukî*. Bağdad: Mektebetu'l-Ehliyye, 1385/1965.
- Fazlur Rahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Hitti, Philip. *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*. 4 Cilt. nşr. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Tebyînu Kezibi'l-Müfteri fî mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. nşr. M. Zahid el-Kevserî, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tabakātu'l-Fukahâi's-Şâfi'yyîn*. 3 Cilt. thk. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Zeynuhum. Kahire: Mektebetu's-Sekafiyyetu'd-Dîniyye, 1313/1993.

- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. 18 Cilt. thk. M. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İzmirli İsmail Hakkı. "İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meali b. el-Cüveynî". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (Ağustos 1928), 1-34.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: Endülüs Yayınları 2018.
- Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Makdisi, George. *Ibn 'Akil Religion and Culture in Classical Islam*. Cambridge: Edinburgh University Press, 1997.
- Memiş, Murat. "Bir Kelamcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2016), 66-85.
- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2022.
- Subkî, Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi. *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*. 9 Cilt. thk. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdulfettah Muhammed Hulv. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1413/1992.
- Şerefeddin, Mehmed. "Selçûkiler Devrinde Mezâhib". Yayına Hazırlayan: Seyit Bahçıvan Selçuk. *Marife Dergisi* 2/2 (Güz 2002), 265-276.
- Thiele, Jan. "Kurtuba ile Nişâbur Arasında: Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi (IV.-V./X.-XI. Yüzyıllar)". çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* içinde. ed. Sabine Schmidke. 309-328. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

The Role of Abu Hafs Nasafi in The Development of The Doctrine of Moturudism and its Territorial Distrubition

*Abdullatif ALLAKULOV**

The scientific community of the world today recognizes the great contribution of the scholars of Maverannahr to the development of science of the world and Islamic civilization. In this respect, Abu Hafs Nasafi's "at-Taysir fi-t-Tafsir" ("التيسير في التفسير") in the field of tafsir, Imam Bukhari's "Sahihi Bukhari" ("صحيح البخاري") in the science of Hadith, Imam Maturidi's "Kitabu-t-Tawhid" ("كتاب التوحيد"), Abu Hafs Nasafi's "Aqaid" ("عقائد") in the science of aqida and kalam and Burhanuddin Marghinani's "al-Hidaya" ("الهداية") in fiqh were written. "As we know, thousands of scholars, great thinkers and poets, saints have grown up in the Middle Ages in our country, which was an intersection of ancient culture and civilizations"¹. They have considered forming and strengthening relations in the spirit of tolerance, respect and cooperation between religions was an objective necessity in their works. "I want to emphasize the invaluable contribution of many distinguished representatives of the period of the Central Asian Renaissance to the Islamic and world civilization. One of these great scholars, Imam Bukhari, has been recognized throughout the world as the author of the "Sahihi Bukhari", the second holy book after Quran in Islam"². The fact that the formation and strengthening of relations in the spirit of tolerance, mutual respect and cooperation that developed in these works has been recognized as an objective necessity. The principles and criteria that are based on such profound scien-

* Associate Professor, Imam Maturidi International Scientific Research Center, Tashkent, UZBEKISTAN, allokulovabdullatif@gmail.com

¹ The appeal by the President of the Republic of Uzbekistan to the Oliy Majlis // Halq suzi, December 23, 2017.

² The speech of the President of the Republic of Uzbekistan at the meeting No.72 of the General Assembly of the United Nations Organizations // Halq suzi, September 20, 2017.

tific and theoretical considerations are an essential prerequisite for understanding and learning enlightened Islam.

Religious and sectarian conflicts has become more complicated, and the activity of counterfeit sects alien for Ahl al-Sunna wa-l-jama'a that emerged as a single belief are intensifying. It is very important in the special ideological struggle of this kind to be based on the conclusions of the sciences of pure aqida (عقيدة) and kalam (كلام) and to explain the concepts like iman (إيمان), usulu-d-din (أصول الدين), tawhid (توحيد) that start to become complicated and lose the real essence due to destructive ideas in the circumstance of globalization through Abu Hafs Nasafi's (461-537/1069-1142) work "Aqaid" ("عقائد"). This work as the main source of Hanafi-maturidite teaching, which has an important place in the Muslim world remains an important guide in the study of the foundations of pure Muslim belief and enlightened Islam.

During the years of independence, it has become an actual task to properly interpret the essence of Islam, to focus its creative and enlightening power on the development of our spiritual life, to study the manuscript scientific heritage of our ancestors. The rich spiritual and educational heritage left by our ancestors is directed at protecting the belief of the Ahl as-Sunna wa-l-jama'a from the ideas of disturbing sects such as mu'tazila (معتزلية), mus-habbiha (مشبهة), mujassima (مجسمة). In particular, Abu Hafs Nasafi's work "Aqaid", which was devoted to the Islamic teaching, is causing to revalue the role of our country in the development of Islamic civilization. This necessitates a profound study of the ideas raised in the work of the "Aqaid" and the application of our spiritual life.

This dissertation serves in the implementation of the tasks assigned in The decree of the President of the Republic of Uzbekistan issued on February 7, 2017 DP-4947 "On the Strategy of Acts for Further Development of the Republic of Uzbekistan", issued on May 24, 2017 DP-2995 "On Measures to Further Improve the System of Storage, Research and Dissemination of Ancient Manuscript Sources", Resolution of the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan on August 2, 2004 No. 572 "On Organization of the Center of Islamic Civilization in Uzbekistan under the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan", and the Decree issued on April 16, 2018 "On Measures to improve the religious-educational field".

An importance of the 11-12th centuries is included in that Maturidite teaching was developed in Maverannahr in this period. In that time, a spiritual follower of Imam Maturidi, Abu Khafs Nasafi with his work "Aqaid" has served to protect belief of the local people from the ideas of mistaken sects such as Mu'tazilia, Mushabbiha and Mujassima. The study of this work has been started since 13-14th centuries in the Asia and since 19th century in the West.

Among the orientalist of Europe and Russia, scholars such as W.Cureton, V.Heffing, A.Wensink, M.A.Cook, W.Montgomery, J.Ess, J.Schacht, W.Rudolf, V.V.Bartold, M.H.Yusupov, A.N.Yuzeev, Sh.A.Damir, and A.A.Alizade³ have carried out research works on the study of Hanafi-Maturidite teaching.

An American specialist in Islamic Studies Earl Edgar Elder (1882-1968) had given information about Abu Khafs Nasafi's life and his work "Aqaid" and appended its English translation in the introduction of his translation of the work "Sharh al-Aqaid al-nasafia" of Taftazani named as "A Commentary on the Creed of Islam" ("A commentary of Muslim belief") ⁴. William Cureton has studied Abu Khafs Nasafi's life and creative activity, explained

³ Cureton W. Pillar of the creed of the Sunnites. – London: Printed for the society for the publication of oriental texts, 1843; W.Heffening An-Nasafi // Encyclopedic de l'isiam. Paris, 1993. T.VII.P.969; Wensinck, Arent Jan. The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development. – Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1932; Cook M.A. Early Muslim dogma: a source critic study. – Cambridge etc.: Cambridge Univ. press, 1981. – XI. – 242 p.; Cook M.A. The origins of kalam // Bulletin of the school of oriental and African studies, 1980. – Vol.43, part 1. – P.32-43.; Montgomery Watt, W. The Formative Period of Islamic Thought. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985. – 424 p.; Josef Ess. The Flowering of Muslim Theology. – Cambridge, Harvard University Press, 2006; Joseph Schacht. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. – London: Oxford at the Clarendon press, 2011; Rudolph U. Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand. – Leiden, New York, Koln: Brill, 1997. 396 p; Бартольд В.В. Начало халифата и арабской культуры // Соч.:Т.VI – М.: Наука, 1966; М.Х.Юсупов Шигабутдин Марджани как историк. – Казань: ТКИ, 1981. – б. 232; А.Н.Юзеев. Шихаб ад-дин Марджани: мыслитель, религиозный реформатор, просветитель. – Казань: "Иман", 1997. – б. 60; Ш.А.Дамир. Роль Шигабутдина Марджани в развитии татарской богословской мысли XIX века: кандидата исторических наук дис... автореф. – Казан, 2010; Али-заде А.А. Божественная и земная власть в исламском мировоззрении (историко-философский аспект). – Баку: Адильоглы, 2004.

⁴ Earl Elder. A commentary on the creed of Islam. – New York: Columbia University press, 1950. (Бундан кейин: Earl Elder. A commentary on the creed of Islam.).

the terms relating to Muslim belief that mentioned in the work "Aqaid" in English and given an original text of the book without a translation in his book named as "A Pillar of the Creed of the Sunnites".

In the East, some scholars such as Muhammad Zahid Kawthari, Muhammad Abu Zahra, Dr. Muhammad Abdurahman Khumayyis, Dr. Ali Abdulfattah Maghribi, and Muhammad Abulyazid Makhdi⁵ have given general information about the history of the formation and stages of the development of Hanafi-Maturidite teaching. Muhammad Abulyazid Makhdi has analyzed Nasafi's Sufism views in his research named as "Al-Ittijah al-Sufia" ("Sufis' views").

Sadrulwara, Muhammad Abdulaziz Farakhari, Dr. Muhammad Yasir ibn Azizurrahman, Fida Muhammad, Mujibullah, Yar Muhammadkhan Kadiri, Muhammad Yusuf, Abdurrauf, Abdunnasir Latif, Ubayduhak, Ghulam Husein Asim, and Ikram al-Hak⁶ have commented the work "Aqaid" of Abu Khafs Nasafi in Urdu. Nevertheless, the bibliographical books are limited with brief information about the life and creative activity of the scholar.

⁵ Mukhammad Zokhid Kavsariy. Al-Alim va-l-mutaa'allim va yaliykhi risalati Abu Khanifa ila Usman al-Battiy summa al-fiqkhu-l-absat. – Qakhira: Matbuoti-l-anvar, 1949. – 60 p. (After thet: Zokhid Kavsariy. Al-Alim va-l-mutaa'allim); Mukhammad Abu Zakhra. Tarixu-l-mazakhibi-l-islamiya fi-s-siyasati va-l-aqaidi va-t-tarixi-l-mazakhibi-l-fiqkhiya. – Qakhira: Doru-l-fikru-l-arabiya, unknowen year. – 688 p. (After thet: Abu Zakhra. Tarixu-l-mazakhib); Doktor Mukhammad Abdurakhman Xumayyis. Usulu-d-din inda-l-imam Abi Khanifa. – Ar-Riyad: Doru-s-sumay'iy, 1996. – 699 p.; Ali Abdulfattokh Magribiy. Imam Akhli sunna va-l-jamoa Abu Mansur al-Moturidiy va araukhu-l-kalamiya. – Qakhira: Maktabatu vakhaba, 2009. – 455 p.; Mukhammad Abulyazid Makhdiy. Al-Ittijokhu-s-sufiyya. – Qakhira: ad-Judiya, 2007. – 253 p.

⁶ Sadru-l-varo. Jam'u-l-faroid bi inorati sharkhi-l-Aqaid. – Pakistan: Maktabatu-l-madina, 2009. – 364 p.; Mukhammad Abdulaziz Farokhadiy. Nibros ala sharhi-l-aqaid. – Pakistan: Maktabatu-r-rashidiya, 2009. – 603 p.; Mukhammad Yasir. Takhzibu-l-arvakhi-n-nasafiya. – Britannia, unknowen year. – 6, 177; Fida Mukhammad. Ashrafu-l-favaid. – Khind: Madaniy kutubxana, 2010. – 602 p.; Mujibullokh. Bayanul-favaid. – Khind: Maktabatu sayyid Akhmad, 2004. – V. II. – 545 p.; Yar Muhammadkhan. Javakhiru-l-favaid. – Pakistan: Shaux Abdulvakhid Khadiy, 2013. – 398 p.; Mukhammad Yusuf. Javakhiru-l-favaid. – Khind: Misbakh, 1989. – 704 p.; Abdurauf. Kashfu-l-faraid. – Pakistan: Maktabatu Umar Faruq, 2010. – 333 p.; Abdunnasir Latif. Tavzikh. – Pakistan: Jamiatu ravzia, 2009. – 184 p.; Ubaydulkhaq. Nashru-l-favaid. – Khind: Qadimiy kutubxana, 1990. – 224 p.; Gulam Khusayn Asim. Al-Aqaidu-l-maturidia. – Pakistan: Jami'a qadiria, 2009. – 480 p.; Ikramulkhaq. Tavzikhul-aqaid. – Khind: Jami'a Imran ibn Xattab, 2012. – 549 p..

Abdulmalik Sa'di, Abdullah Kharari, Shihabuddin Marjani, and Shamsuddin Afghani have written a modest commentary to the work "Aqid" of Nasafi in Arabic. These scholars also have not given complex information about the life and creative activity of the scholar⁷. Khudaiwerdi Adam has paid a special attention to the comparative analysis of the issues relating to Muslim belief that mentioned in the work "Aqid"⁸.

In Uzbekistan, A.Muminov (doctor of history), D.Rahimjonov (candidate of history), S.Akilov (candidate of history), R.Matibaeva (candidate of history), Sh.Ziyadov (candidate of history), S.Muhammadaminov (candidate of history), I.Bekmirzaev (doctor of history) and PhD Kh.Sagdiev⁹ have given information about Hanafi Faqihs and Experts on Theology of Maverannahr in their scientific-research works during the years of independence. Among the above-mentioned researchers, D.Rahimjonov has studied Abu Khafs Nasafi's contribution to the science of Hadith comprehensively and emphasized the work "Aqid" in part in his dissertation on the history of the science of Hadith in Samarkand in the 8-12th centuries. S.Muhammadaminov has paid his attention to the analysis of Islamic sciences mainly and restric-

⁷ Abdulmalik Sa'diy. *Sharkhu-n-nasafia fi-l-aqidati-l-islamia*. – Iraq: Salsabil, 2009. – 266 p.; Abdullakh Kharari. *Al-Matalibu-l-vaafia*. – Bayrut: Daru-l-mashari', 1998. – 6, 176; Shamsiddin Afgani. *Al-Javakhiru-l-bakhia*. – Khind: al-Jamiatu-l-khusaynia. 2016. – J. III; Shikhabiddin Marjani. *Al-Khikmatu-l-baligati-l-jania fi sharkhi-l-aqaidi-l-khanafia*. – Qazan, 1937. – 168 p.

⁸ Hudaverdi Adam. *Necmu'd-din Omer en Neseft ve Akidesi*. – Turkiye: Değişim, 1998. – s. 148

⁹ Muminov A. Hanafiy ulamolarining Markaziy Movarounnahr shaharlari hayotida tutgan o'rni va ro'li (II-VII/VIII-XIII asrlar): tar.fan. dok. dis... avtoref. – T.: TIU, 2003. – 46 p.; Raximjonov D. VIII-XII asrlarda Samarqandda hadis ilmi taraqqiyoti (Abu Khafs an-Nasafiyning "Kitobu al-qand fi ma'rifati ulamai Samarqand" asari asosida): t.f.n.dis... avtoref. – T.: TIU, 2003. – 14 p.; Akilov S. Movarounnakhorda moturidiya ta'limotining shakllanish tarixi. Monografiya. – T: Movarounnakh, 2012. – 192 p.; Matibayeva R. Abul Muayyad al-Makkiy al-Xorazmiyning "Manoqib Abi Khanifa" asari hanafiylik bo'yicha nodir manba: t.f.n. dis... avtoref. – T: TIU, 2009. – 24 p.; Ziyodov SH. Abu Mansur al-Moturidiy yozma merosi va uning "Kitobu-ta'vilot" asari: t.f.n. dis... avtoref. – T: Uz FA SHI, 1999. – 21 p.; Mukhammadaminov S. Abu Khafs an-Nasafiyning "Matla' an-Nujum va majma' al-ulum" asari va uning Markaziy Osiyo islom ilmlari rivojida tutgan o'rni (XI asr oxiri – XII asar o'rtalari): t.f.n. dis... avtoref. – T. Uz FA SHI, 2012. – 193 p. (After thet: Mukhammadaminov S. – Dissertatsiya.); Bekmirzayev I. Burkhoniddin Makhmud al-Buxoriy va Movarounnakh qoziligi. Monografiya. – T: Ta'lim nashriyoti, 2011. – 203 p.; Sagdiyev KH. Abu Ja'far Takhviyning "Aqida" asari va uning sharhlari – hanafiylik ta'limotiga oid manba: t.f.n. dis... avtoref. – T. TIU. 2017. – 56 p.

ted with giving brief information about the original name of the work “Aqaid” and its manuscripts copies in his research work on the work “Matla’ al-Nujum” of Nasafi.

Besides, Abdulaziz Mansur has appended Uzbek translation of the work “Aqaid” of Abu Khafs Nasafi in his collection named as “The Texts of Aqaid”¹⁰. Nevertheless, the importance of Nasafi’s scientific heritage in Muslim belief of today has not been explained in these researches. That is why it was paid a special attention to the complex study and comparative analysis of Abu Khafs Nasafi’s life, scientific heritage and his work “Aqaid” with its commentaries written in Arabic, Urdu and Turkish in this dissertation.

Abu Khafs Nasafi’s life, works, family, meetings with scholars, teachers, pupils, travels and chain on Fiqh were explained.

The full name of Nasafi was Umar ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ismail ibn Muhammad ibn Ali ibn Lukman Hanafi and he was born in 461/1069 in Nasaf, modern Karshi.

According to Laknawi, Nasafi’s scientific genealogy was attributed to Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad. That is why Nasafi had his own place in Hanafi School. This information proves that permissions (ijaza) in the sciences of Quran and Hadith, which we also see today, are existed in the science of Fiqh as well. The fact that scholars pay a special attention to obtain a permission and emphasize the transition of the scientific genealogy from a generation to the next one proves its importance. Nevertheless, it is not mentioned in sources a period in which the chain of Hanafi Fiqh was stopped. A permission of Nasafi that goes to Abu Hanifa is as follows: 1. Pazdawi; 2. Abu Yakub Yusuf Yasari; 3. Abu Ishak Hakim Nawkadi; 4. Khinduwani; 5. Abulkasim; 6. Abu Bakr A’mash Muhammad ibn Said; 7. Abu Bakr Iskaf; 8. Nusair ibn Yahya; 9. Muhammad ibn Samma’; 10. Muhammad ibn Salama; 11. Abu Sulayman Juzjani; 12. Imam Muhammad; 13. Imam Abu Yusuf; 14. Imam Abu Hanifa. So, Abu Khafs Nasafi’s genealogy on Fiqh that reduces to Abu Hanifa was the fifteenth and Marghinani’s was the sixteenth.

¹⁰ Abdulaziz Mansur. Aqoid matnlari. – T: TIU, 2006. – 55 p. (After thet: Abdulaziz Mansur. Aqoid matnlari).

The environment in which Nasafi carried out his activity was full of famous scholars of that time. Many scholars contributed to the formation of Nasafi as a leader of Maturidite teaching. The most famous of them are Abulyusr Pazdawi (421/1030-493/1100) and Yahya ibn Muhammad Nukhi (442-503/1109-1050). In addition, he learned the science of Kalam from Abulmuin Nasafi (died. 508/1114) who developed Maturidite teaching, and made a text of Hanafi-Maturidite teaching on basis of Abulmuin Nasafi's works and named it as "Aqaid". It was given the chain of the scholars who had obtained a permission on the work "Ta'wilat" of Abu Mansur Maturidi in the first page of a manuscript copy¹¹ of the work "Sharh Kitab al-Ta'wilat" ("A commentary of the book "Ta'wilat") written by Alauddin Samarkandi (died. 538/1144). It was said in it as follows: Muhammad ibn Abdusattar ibn Muhammad Kardari has heard from Najmuddin Abu Khafs Umar ibn Muhammad ibn Ahmad Nasafi, he from Abu Nasr Muhammad ibn Husein ibn Abdulkarim Nasafi, he from his father, he from his grandfather, he from his father Abdulkarim, he from Abu Mansur Maturidi. Later the work "Aqaid" of Abu Khafs Nasafi was introduced into the teaching program of Madrasahs of Samarkand. Maturidite teaching has often been studied in a narrow area by the beginning of the 12th century, but by the time in which Abu Khafs Nasafi lived, this teaching has started to spread in other territories through his work "Aqaid".

Abu Khafs Nasafi is considered as a scholar who has left a large scientific heritage after him. It was mentioned in sources that Abu Khafs Nasafi had written several books on Tafsir, Hadith, Aqida, Munazara, Shurut and History. Nevertheless, a few books written by this scholar came to our days.

We can analyze and divide Nasafi's books mentioned in the books of tarajum into the following fields of science:

Books written on Tafsir and the sciences of Quran: Abu Khafs Nasafi has written three books on Tafsir. The first of them is "al-Akmal al-atwal" ("Complete Tafsir with a great volume"). This book consists of four volumes and is devoted to the interpretation (Tafsir) of Quran. A Turkish researcher, Khudaiwerdi Adam has emphasized in his research work named as

¹¹ Alauddin Samarkanid. Sharh Kitab al-ta'wilat / a manuscript of the Institute of Oriental Studies under the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, № 3249. – p. 5^a.

“Najmuddin Abu Khafs Nasafi and his work “Aqaid” that the work “al-Akmal al-atwal” was an independent book of Tafsir. The second work is named as “Tafsiri Nasafi” (“Nasafi’s tafsir”). This book is a Persian translation of the meanings of Quran. This book was studied by a Persian researcher Azizullah Juwaini and published in Tegeran in 1998¹². Its three copies that are being kept in the Funds of Manuscripts of Mashhad, Afghanistan and Turkey were comparatively studied and published. The third book is named as “al-Taysir fi al-tafsir”. It was also named as “al-Taysir fi ilm al-tafsir” (“The easiness in the science of Tafsir”) in sources. It is Nasafi’s most famous book devoted to the sciences of Quran and its Tafsir. The book begins with a phrase like “Praise be to the God who has descended Quran as a treatment” and one hundred names of Quran was counted. Then the approach to the terms of “Tafsir” (interpretation) and “Ta’wil” (coming back) in the time of the companions and the approach of later scholars were comparatively analyzed. The book was based on ra’y and the meanings of the verses were interpreted simply in it¹³.

The books on Hadith and the sciences of Hadith: “Kitab al-kand fi zikr ulama Samarkand”. This book had names such as “Kitab al-kand min ulama Samarkand” (“Sweet book on the scholars of Samarkand”) or “al-Kand fi tarikhi ulama Samarkand” (“Sweetness on the history of the scholars of samarkand”) or “al-Kand fi tarikhi Samarkand” (“Sweet information on the history of Samarkand”). “*Sharh al-jami’ al-sahih*” (*Commentary of the authentic collection*). This book of Nasafi is considered as a commentary to the work “Sahihi Bukhari” written by Imam Bukhari (died. 256/870) and its full name is “Kitab al-najahi fi sharh kitab al-akhbar al-sihah” (successful book in the interpretation of the book of the authentic narrations).

The books on Usul al-fiqh and the sciences of Fiqh: Nasafi’s books on Fiqh can be divided into “Usul al-fiqh” (The rules of Fiqh) and “Furu’ al-fiqh” (Practical issues of Fiqh). They are following: “al-Takhsil” (Acquiring), “Sharh usul al-Karkhi” (A commentary of Karkhi’s method), “al-Manzumat al-Nasafia fi al-khilafiyat” (Nasafiya poem on the contradictory issues), “Tilbat al-talaba” (Student’s will). Among the above-mentioned works, “Tilbat al-

¹² Umar Nasafi. Tafsiri Nasafi. Ba taskhikhi duktur Azizullah Juwaini. Intisharat junaid farkhangji Iran. In 2 volumes, 1356 (further: Nasafi. Tafsiri Nasafi).

¹³ Khadji Khalifa. Kashf al-Zunun. Vol. I. – p. 519; Zirikli. A’lam. Vol. V. – p. 60.

talaba" is considered as the first encyclopaedia on Fiqh, the terms and phrases on Fiqh were explained in it on basis of Hanafi Madhhab of Fiqh dividing into chapters, not in an alphabetical order.

The analysis of the manuscript copies of the work "Aqaid", different and similar aspects between this work and "Fiqh al-akbar", and its role in the development of Maturidite teaching was explained in this chapter.

The first paragraph of this chapter was named as *"The importance of the work "Aqaid" in the development of Hanafi-Maturidite teaching"*. Abulyusr Pazdawi and Abulmuin Nasafi who have contributed to the development of Maturidite teaching in Samarkand were mentioned in sources as Abu Khafs Nasafi's teachers¹⁴. Nasafi also has continued his teachers' way and written his famous work "Aqaid" and explained Maturidite teaching in a very simple way in it.

Although Nasafi has given the component structure of "Aqaid" like the method chosen in the books on Maturidite teaching, he has not emphasized issues deeply. He has explained this teaching with short phrases. This treatise of the scholar is considered as the first source that included the issues of Aqida and Kalam according to Maturidite teaching.

In the books written in this teaching, the issues of Muslim belief were expressed from the point of view of a certain school and phrases that do not require a proof such as "We must believe...", "we are sure...", "it is necessary to consider...", "it is said so...", "it is not possible...", "it is not acceptable...", "it is forbidden to say so...", "it is based on a naqli proof...", "it is not obligatory for him...", "know...", "it is... truth..." and "...issues were proved with naqli proofs" were widely used in it.

The work "Aqaid" of Nasafi has become an object of Islamic Studies in Europe since 1843. Katanov says about the work "Aqaid" so: "Nasafi's work on the science of Aqida is one of the authentic sources of Muslim belief and it differs from other books for its shortness and brevity". An orientalist A.V. Wensink confirmed that the explanation of the foundations of Islam theoretically and clearly in it has caused it to be spread widely¹⁵.

¹⁴ Akilov S. Abulmuin an-Nasafiy va uning Moturidiya ta'limoti rivojiga kushgan hissasi ("Tabsirat al-adilla" asari asosida): dissertation of a candidate of history. – Tashkent: Tashkent Islamic University, 2005.

¹⁵ Wensink F.J. Al-Nasafi // Encyclopaedia of Islam. Vol. VII. Leiden. – New York: E.J. Brill – 1993. P. 969

W.Cureton studied the work "Umdat aqidati ahl al-sunna wa al-jama'a" (The base of ahl al-sunna wa al-jama'a's belief) of Abulbarakat Nasafi and the work "Aqaid" of Abu Khafs Nasafi under the title "The pillar of ahl al-sunna wa al-jama'a's belief" in the first half of the 19th century¹⁶. This research work has been translated into German, English, French and Russian later.

Its name was given differently in the copies of "Aqaid" which are being kept in the Fund of Manuscripts of the Institute of Oriental Studies under the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan. For example, in the manuscript copy under No. P: 11740-I, 8820-II, 8796-III, 10689-VI, its name was given as عَقَائِدُ النَّسَفِيِّ (Aqaid al-Nasafi) and "hamza" was used after "alif". In the copies under No. P: 11663-XX, 11916-II, 10293-VI, its name was given as عَقَائِدُ النَّسْفِيِّ (Aqaid al-Nasafi) and "ya" was used after "alif" here. In the copy under No. P: 8796-IX, its name was given as عَقَائِدُ نَسْفِيَّةٍ (Aqaidu Nasafia), and "alif lam" was not added to the word "Nasafi".

72 manuscript copies of "Aqaid" are being kept in the main Fund of the Institute of Oriental Studies under the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, and 29 manuscript copies of it are being kept in the library named after Hamid Sulaymanov. However, according to a researcher S.Muhammaddinov, there are 87 manuscript copies of "Aqaid" in the main Fund¹⁷. On the basis of the studies on this field, it was concluded that there were 87 manuscript copies of "Aqaid" in the main Fund of the Institute of Oriental Studies under the Academy of Science of the Republic of Uzbekistan. Nevertheless, it was found out during the study of them that 15 of them were the work "Sharh al-Aqaid" of Taftazani.

The most ancient manuscript copied in the medieval centuries and the modern copy published by the publication "Idarat al-Siddik" of India were chosen in order to define the differences between the manuscript copies and modern publications of the work "Aqaid". Because the books "Aqaid" of Nasafi and "Sharh al-Aqaid" of Taftazani were learned on the basis of the chain of a teacher and pupil in madrasahs of India, the next one was involved in the comparative analysis.

¹⁶ Cureton W. Pillar of the creed of the Sunnites. – London: Printed for the society for the publication of oriental texts, 1843. – P.53-59; Heffening W. An-Nasafi // Encyclopedic de l'isiam. Paris, 1993. T.VII. – P. 969.

¹⁷ Muhammadaminov S. Dissertation. – p. 70.

Several differences were defined in a result of the comparative analysis of the manuscript of "Aqaid" (primary) that kept in the complex of "Matla' al-nujum" in the Fund of the Institute of Oriental Studies under the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan and the manuscript (secondary) that kept in the Funds of manuscripts of Saudi Arabia and the modern copy that published in India. Especially, 53 differences between the primary source and modern source and 19 differences between the secondary manuscript and modern copy were defined. These differences require to define the correct text of the work "Aqaid" and to carry out serious researches in this field.

Source Studies analysis of the translations and commentaries of the work "Aqaid" of Nasafi was carried out and denials were given against the ideas of religious extremist sects on basis of the commentaries of the work "Aqaid" in this chapter.

In the first paragraph named as "*Source Studies analysis of the commentaries written on "Aqaid"*" it was analyzed that commentaries were written in two methods on Nasafi's work "Aqaid". According to these methods, Abu San'a Mahmud ibn Ahmad Isfahani (died. 749/1392) has written a commentary named as "Sharh al-aqaid al-nasafia" (A commentary of Aqaid al-Nasafia) in prose, Sa'duddin Taftazani has written "Sharh Aqaid al-nasafia" in prose, Ahmad ibn Muhammad Salih (died. 863/1459) has written "Nazm", Sa'diy ibn Naji'bek (died. 922/1516) has written "Nazm" as well and Mansur Tablawi (died. 1041/1632) has written "Siyanat al-aqaid" (Preservation of Aqaid).

Sa'duddin Taftazani's work "Sharh al-aqaid al-nasafia" has been started to be studied in Europe since the 18th century and its some parts were translated into French and German in Geneva in 1204/1790. He has widely used Quran, Sunna and ijma' in the interpretation of some texts of "Aqaid".

Abu Nasr Kursawi (1776-1812) has written two commentaries named as "*Sharh al-aqaid al-nasafia al-jadid*" and "*Sharh al-aqaid al-nasafia al-kadim*" to the work "Aqaid". This scholar said that it was the way of Abu Hanifa, Abu Yusuf, Imam Muhammad and Imam Maturidi when he interpreted the text of "aqaid" according to Quran and Hadith. It shows that he firmly followed Hanafi Madhhab and Maturidite teachings.

Shihabuddin Marjani's (1233/1818-1306/1889) commentary named as "*al-Hikma al-baligha al-jania fi sharh al-aqaid al-hanafia*" (A new obtained

complete wisdom in the interpretation of Hanafi belief) was published in the publishing house "Vyacheslav" in Mart, 1889, in 147 pages and 1500 copies with the permission of the Ministry of Education of Tataristan. His manuscript is kept in the library Bayazid in Stambul under No. 2996¹⁸.

A commentary written by Shamsuddin Afghani Sawwati (died. 1978) named as "*al-Jawahir al-bakhia ala sharh al-Aqaid al-nasafia*" (Useful gems in the interpretation of "Aqid" of Nasafi) which contains of three volumes and total 1120 pages, was published by Mahmud Shabbir ibn Muhammad in the publishing house "Jami'a Husainia" of India in 2016.

A commentary "*Makhzumai afkar*" written by Muhammad Nur al-Arabi (1810-1889) was published by Shakhkulzada Abu Khafs Afandi. Nur al-Arabi has read and commented the work "Aqid" of Nasafi after the mid-day prayer at the request of his pupils. The work was prepared for publishing by Mekhmet Serkhan in 1993 and published under the title "Nesefi Akaidi Şerhi" (A commentary of "Aqid" of Nasafi)¹⁹.

Among these commentaries, Marjani's work is rather complete, and opinions of four Madhhab are comparatively put together and it is comfortable for researchers for use. In addition, he discusses Ibn Sina's opinion about the use of juices as a treatment and it shows that he had large information.

Translations and modern commentaries of "Aqid" were analyzed in this paragraph. The catalogue of the translations of the work in Persian and Tajik done in the medieval centuries was given in the appendixes of the dissertation. Among these translations, a translation under No. P: 3044-II differs from other translations for easiness of its language and explanation of the difficult terms in a very simple way.

Nasafi's work "Aqid" was translated by a worker of the Center "Bayyinat" for the restoration of Islamic heritage of Iran Muhammad Abu Khafs Juya into Persian, by deputy of a chair of the Muslim Board of Uzbekistan Sheikh Abdulaziz Mansur into Uzbek, by the first deputy of the Administration of Muslims of Dagestan Mutailov Magdi and by a senior lecturer of the department of "Region Studies and Islamic Studies" of Caucasian Federal University, candidate of history, a chair of the department of "The pub-

¹⁸ Shihabuddin Marjaniy. Nazuratu-l-khaq fiy farziyati-l-ishai va in lam yagibi-sh-shafaq. – Istanbul: Daru-l-khikma, 2012. – B. 37.

¹⁹ Muhammed Nurul-Arabi. Nesefi Akaidi Şerhi. – B. 7-9.

lic's opinion and Islamic Studies" of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan Nagaviev Said-Damir Adgamovich into Russian, by Turkish researchers Asuman Karamustafa, Sayyid Ahsan and a teacher of madrasah "Tekâmül" of Turkey Khusamuddin Yanli into Turkish, by a teacher of madrasah "Ziya al-ulum" in Pakistan Abunnasir Latif into Urdu. A great number of the translations of "Aqaid" has led to the appearance of its modern commentaries in various languages. It is worthy to pay attention that although its commentaries relating to the medieval centuries were written only in Arabic, we can see its many commentaries written in Arabic, Turkish and Urdu today. These commentaries can be divided into the following groups according to their languages:

Commentaries in Arabic: a commentary named as "*Sharh al-nasafia fi al-aqidat al-islamia*" (A commentary of Nasafia in Muslim belief) was written by Abdulmalik ibn Abdurahman Sa'di (born. 1356/1937). The structure of this book contains five chapters, a conclusion and eighty-one themes and its total volume consists of 266 pages. A ta'liqat named as "*Jam' al-faraid bi inarati sharh al-aqaid*" (Collection of the words on the interpretation of "Sharh al-aqaid") was written by a teacher of madrasah "Jami'at al-ashrafia" of India, Sadr al-Wafa ibn al-Khaj (born. 1972). A commentary named as "*Takhzib al-arwakh al-nafsia*" (upbringing of the mental spirits) was written by Imam of mosque in Breadford city of England, Muhammad Yasir ibn Azizurrahman. The author of a commentary named as "*al-Matalib al-wafia sharh al-aqidat al-nasafia*" (Complete wills in the interpretation of "Aqaid" of nasafi) is Abdullah Kharari (1910-2008). He was shafite in madhhab, ash'arite in belief and nakshband in tariqat.

Commentaries in Urdu: because the work "Aqaid" of Abu Khafs Nasafi was taught in the madrasahs of India and Pakistan, several commentaries in Urdu were written on it. The commentaries written in India are "Ashraf al-fawaid" by a teacher of madrasah "Dar al-ulum Rahmania", Fida Muhammad, "Bayan al-fawaid" by a teacher of madrasah "Dar al-ulum", Mujibullah, "Jawahir al-faraid" by Muhammad Yusuf, "Tawzikh al-aqaid" by a teacher of madrasah "Imran ibn Khattab", Ikram al-Haqq. The commentaries written in Pakistan are "Jawahir al-fawaid" by Imam of mosque "Gakhmagul", Tar Muhammadkhan, "Kashf al-faraid" by a teacher of madrasah "Bahr al-ulum", Abdurrauf, "Nashr al-fawaid" by Imam of mosque "Bayt

al-mukarram", Ubaid al-Haqq, "Sharh Aqaidi Nasafi" by a teacher of madrasah "Kadiria", Ghulam Husein Maturidi. These commentaries differ from other commentaries because they were written as a textbook for the students of madrasahs.

Commentaries in Turkish: a commentary named as "*İslam Akidesi*" was written by a Turkish researcher Yasin Yayinew. A new method was used in this commentary, first an original text, then an explanatory dictionary of the words in Turkish and then a translation were given. Yasin Yayinew's second commentary on "Aqaid" is named as "Ömer Nesefi Akaidi". This commentary differs from the first one, because the work "Aqaid" was commented dividing into the themes in it. In this commentary, firstly, a Turkish translation of the text, explanation and interpretation of the terms were explained.

The third paragraph of this chapter was named as "*The role of the commentaries of the work "Aqaid" in the struggle against the extremist sects under the guise of Islam*". Nasafi has defined the position and direction of Maturidite teaching through the explanation of 74 contradictory issues of belief in "Aqaid". Nevertheless, it is interesting that a name or idea of any belief or philosophical of Fiqh sect was not mentioned in this book. Notwithstanding, a student can understand the views of sects through a base of every issue of belief with the help of his teacher.

Besides it, Nasafi has deined in his work "Aqaid" the philosophers' views such as "the world is ancient", "not bodies, but only spirits will gather in the day of hashr", "the sky revolves", "body's substance is ancient", the views of Farabi, Ibn Sina and Ibn Rushd like "Allah does not know small things", "attributes are not nothing, but personality", "not bodies, but spirits will resurrect", and the opinions of "Nazzamia" sect like "Allah does not create anger and bad things" and Balkhi's view like "Allah is not able to fast as a man does"²⁰.

He also has denied the opinions of Ash'arites, the second direction of Ahl al-sunna wa al-jama'a teching, like "Takwin is not true, but it is an additional attribute that appeared later", "takwin and mukawwan are the same thing", "It is not rationally impossible that Allah orders men to perform

²⁰ Abdulmalik Sa'diy. *Sharkhu-n-nasafia fi-l-aqidati-l-islamiya*. – Iraq: Salsabil, 2009. – B. 30, 72.

things that they are not able to do", "a pillar of the faith is to confirm with a soul and to admit with a tongue", "angels are preferable than people" according to Maturidite teaching²¹.

Issues of belief that often repeated by the followers of the modern belief sects that developed on basis of these historical directions and sects and denials against them mentioned in the work "Aqaid" and its commentaries are given in the following passage:

Today false Salafites advance the idea "it is not acceptable to give recompenses of good deeds to the deads". In addition, the representatives of the "Turkestan Islamic Movement" say "pilgrimage of graves, reciting Quran for the spirits of the deads are big sins". Abu Khafs Nasafi has said in "Aqaid": "the quicks' prayers and charities for the sake of the deads are useful for them". It is a view of Maturidite teaching and Imams of four madhhabs. One of the interpretators of "Aqaid" Abdulmalik Sa'di has commented this text as the following: "All scholars said that the prayer, charity and other thing made for the sake of the deads were useful for them". He has confirmed it with the 10th verse of sura Hashr as a proof: "Those who were born after them say: **O, our Lord, forgive us and those who lived before us with a faith**".

One of the things that sets people off against each other and separates a father from a child, and a child from a father is "takfir", to declare a believer as a disbeliever. Today the following sects and organizations advance this idea: the sect "Jama'at al-muslimin" declares those who do not follow their way as disbelievers. The false salafites blame Muslims who practice tasawwuf in disbelief and consider following any madhhab as a cult of personality. "Shabab Muhammad" declares Muslims as disbelievers for insignificant reasons. The organization "al-Qaida" blames Muslims who do not follow them as disbelievers²².

Abu Khafs Nasafi denies such kind of views in his work "Aqaid" and says: "A big sin does not separate a man from his faith and does not cause his disbelief" ²³. Taftazani has interpreted this text as follows: "A big sin is to kill other people unlawfully, to blame an innocent man in adultery, adul-

²¹ The same book. – B. 88, 89, 110, 161, 255..

²² Islam niqobi ostidagi ekstremistik va terrorchi uyushmalar / author: Shermukhamedov K., Karimov J. – T.: Movarounnakhr, 2014. – B. 32.

²³ Taftazoniy. Sharkhu-l-Aqaid an-Nasafiy. – Istanbul: Acp, 1976. – B. 109.

tery, witchcraft, to eat orphan's food, and to be cursed by parents...". In a man who has performed such kind of sin, has remained a base of the faith – confirmation. That is why such kind of man will not be separated from his faith²⁴.

Shihabuddin Marjani has given the following hadiths for this text mentioned in "Aqaid" as a proof for that a man will not be disbeliever performing a big sin and he has denied the representatives of the Mu'tazilite and Kharijite teaching: "Narrated from Abu Zarr: "The Prophet (PBUH) said: "Somebody came to me from my Lord and informed me that somebody from my community would die not making anybody partner to Allah, he would enter the Paradise". I asked: "What if he commits an adultery or robbery?". Then he answered: "He will enter the Paradise even he commits an adultery or robbery". It was said in another hadith narrated from Ubada: "The Prophet (PBUH) said: "Whoever witnesses saying "There is no god except Allah, there is no partner to Him, Muhammad his slave and prophet. Jesus is Allah's slave, prophet, His "sentence" that given to Maria and a spirit from Himself. The Paradise is true, the Hell is also true", then Allah brings him in the Paradise according to his actions". Imam Bukhari has narrated these two hadiths. It was said in a hadith narrated from Usman: "The prophet (PBUH) said: "Whoever dies knowing that there is no god except the one Allah, then he will enter the Paradise". Imam Muslim has narrated this hadith. Such kind of hadiths reached the degree of ma'nawi mutawatir. We can understand from these hadiths that a man, who commits a big sin, will not lost his faith.²⁵

²⁴ The same book. – B. 140-141.

²⁵ Shikhabiddin Marjaniy. Al-Khikmatu-l-baligati-l-janiyya fi sharkhi-l-aqaidi-l-hanafia. – Qazan, 1937. – B. 64.

Mâtürîdîliğin İmamet Anlayışı: Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) Örneği

Adem LÖK*

Giriş

Semer kand'da Hanefî/Mâtürîdî alimlerinden olan Üsmendî'nin asıl adı Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdulhamid b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semer kandî'dir.¹ Fıkıh, fıkıh usulü, hilâfiyat ve kalam alanında eserler yazmıştır. İyi bir münazaracı olan Üsmendî, cedel ve hitabette yetenekli olmakla tanınmıştır. Hayatının son dönemlerinde münazara ve cedeli terk edip zühd hayatı yaşadığı nakledilmiştir.² Daha çok fıkıh alanında tanınan Üsmendî, itikadî konularla ilgili olarak Hanefî/Mâtürîdî geleneğini muhtasar bir şekilde ele aldığı *Lübâbü'l-Kelâm* adlı eseri yazmıştır. O, bu eseri en doğru olan görüşleri belirlemek, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'ın yolunu açıklamak, icma metoduna işaret etmek, doğru itikada sahip olmak ve muhaliflerin görüşlerini geçersiz kılmak maksadıyla yazdığını dile getirmiştir. Ayrıca kalamî konulara dair daha kapsamlı bir çalışma yapmayı düşündüğünü

* Dr. Öğr. Üyesi. Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, a.lok@alparslan.edu.tr

¹ Kureşî, İbn Ebi'l-Vefâ Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâtî'l-Hanefiyye*, thk: Muhammed Abdullah, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2005), 342, 468; Ahmed Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2013), 74.

² Kureşî, 342; Leknevî, Muhammed Abdulhay, *Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye –et-Ta'likâtü's-Seniyye alâ'l-Fevâidü'l-Behiyye-*, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm 1998), 289, 290; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk.: Ömer Abdüsselam Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1990), XXXVIII, 97, 361; Semanî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed İbn Mansûr et-Temimî, *Ensâb*, tşk.: Abdullah Ömer el-Bârûdî, (Beyrut: Dâru'l-Cinân 1998), I, 156; Kefevî, Mahmûd b. Süleymân, *Ketâibü A'lâmü'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mânî'l-Muhtâr*, thk: Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeyfe Çeker, Güneş Öztürk, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd 2017), II, 492,493; Özel, 75; Davut İltaş, "Üsmendî", *DİA*, (İstanbul: 2012), XLII, 388; M. Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelamcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 10, 2003, 39-63, 45, 46.

belirtmiştir.³ Bu eserin son bölümünü imamet konusuna ayırmıştır. Diğer mezheplerin konuyla ilgili görüşlerin aktararak eleştiren Üsmendî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâât dediği Hanefî/Mâtürîdî geleneğin imamet anlayışını naklî, aklî ve icma delillerini kullanarak ortaya koymaya çalışmıştır. Üsmendî, imamet konusunu imam/yönetici tayin etmenin vacip oluşu, imamın/yöneticinin vasıfları ve imametın şartları, imamın atanma şekli, Hulefâ-i Râşidîn'in imametliğinin kesinliği ve efdaliyet sıralamaları şeklinde dört başlık altında ele almıştır.

İmam/Yönetici Atamanın Gerekliliği

Üsmendî, ilk olarak imametın gerekliliğini konu edinmiştir. O, bir imam atamayı, atanan imama tabi olmayı ve ona itaat etmeyi Müslümanların yapması gerektiği şeri farzlardan biri olduğunu belirtir. Ayrıca bunun hem Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâât'ın hem de Mutezile ve Haricilerin çoğunluğunun görüşü olduğunu nakleder. Buna mukabil Mutezilî Ebu Bekir el-Esam (ö. 200/812) ve Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin (ö. 227-232/842-847arası) insanlar zulüm yapmaktan sakınırlarsa imama ihtiyaç duymayacakları, bu nedenle de imam atamanın vacip/zorunlu olmadığını belirttiklerini hatırlatır.⁴ Üsmendî, bu görüşü reddederek bir imamın belirlenmesinin zorunlu olduğunu belirtir ve bunu da icma ve akli delillere dayandırır. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabeler, bu işi yapacak birisinin gerekli olduğu hususunda icma etmişlerdir.⁵ Hz. Ebu Bekir imamete getirildiğinde hiç

³ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk.: M. Sait Özervarlı, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2019), 198, 199.

⁴ Üsmendî, 187. İnsanların zulüm yapmaktan sakınırlarsa bir yöneticiye ihtiyaç duymayacakları görüşünü Eş'arî sadece Ebu Bekir el-Esam'a nispet eder. Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, Çev.: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi 2005), 331. Bağdâdî ve Şehristânî'nin naklettiğine göre ise Hişâm b. Amr, Müslümanların belli bir görüşte birleştiği, zulüm ve fesadı terk ettikleri zaman bir imama ihtiyaç duyacaklarını; fakat yönetime karşı isyan edildiği ve imamın öldürüldüğü fitne dönemlerinde ise hiç kimseye imamet görevinin verilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Bağdâdî ve Şehristânî'ye göre Hişâm b. Amr bu görüşüyle Hz. Ali'nin imametini meşru görmediğini belirtmek istemiştir. Yine her iki müellife göre Ebu Bekir el-Esam ise imametın ancak ümmetin icmasıyla belirlenen birine verilmesi gerektiği görüşündedir. Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Çev.: E. Ruhi Fırlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2008), 120; Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Çev.: Mustafa Öz, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, (İstanbul: Litera Yayıncılık 2008), 75.

⁵ Üsmendî, 187.

kimse bu duruma itiraz etmemiş ve o yönetimdeyken “bu görev için başka birisi daha uygun olurdu” dememişlerdir. Ortaya çıkan bu icma, sonraki dönemlerde her asırda devam etmiş; imam öldüğünde başka bir imam belirlenmiştir. İmametın gerekli olduğu/vucubiyeti, söz konusu bu icmayla sabit olmuştur. Üsmendî, Hariciler ve başkalarının buna muhalefet etmiş olmalarını, bu icmayı bozan bir durum olarak görmemiştir.⁶

Üsmendî, bir imam/yönetici belirlemenin akli delilin ise düzeni sağlamanın ve korumanın dinin bir emri olduğuna dayandırır. Ona göre dini işleri düzenlemek, şeriatı korumak ve sürekliliğini sağlamak, şeriatın sahibi tarafından emredilen bir amaçtır. Bu emir, dinin zaruri emirlerinden biri olarak bilinir. Bu da ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığıyla gerçekleşir. Çünkü o, ancak hükümleri ve yargı meseleleri uygulamakla elde edilir. Savaşa neden olabilecek çekişmelerin ve şerî düzenin ihlal edilmesini engellemek, gelirleri toplamak, cuma ve bayram namazlarını kıldırmak, siyaseti ikâme etmek, yaygın kötülükleri ortadan kaldırmak ve bunlara benzer işler ancak kendisine tabi olunan bir imamın var olmasıyla mümkündür. Bu nedenle şeriatın zorunlu kıldığı bu işlerin tamamı ancak bir imamın atanmasıyla; ahkamı ve hukuku uygulamakla mümkün olabilir. Ayrıca eğer insanların zulüm yapmaktan sakındıklarında imama ihtiyaç duymayacakları düşüncesi doğru olsaydı bütün bunları yapmaya güçleri olan ve zulümden de sakınan sahabeler, bir imama ihtiyaç duymazlardı. Onlar bir yöneticiye ihtiyaç duyduklarına göre bunların dışındaki diğer Müslümanlar daha çok ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle insanların zulüm yapmaktan sakındıklarında imama ihtiyaç duymayacakları anlayışı batıl bir görüştür.⁷

Üsmendî, aynı anda iki imamın yönetici olarak belirlenmesini doğru bulmamaktadır. Kerrâmiyye’nin aynı anda iki imamın olmasına mutlak olarak cevaz verdiklerini zikreder. Üsmendî’ye göre eğer şehirler birbirlerinden uzaklaşır, aralarındaki irtibat kopukluğu olur, destek ve yardımlaşma ortadan kalkar ve bir tek imamın yönetimi yetersiz kalırsa zaruret halinde ikinci bir imam belirlenebilir. Fakat Üsmendî, bunu istisnai bir durum olarak kabul eder. Esas olan tek bir imamın olmasıdır. O, aynı anda iki imamın olamayacağına dair icma ve akli delillerin olduğunu belirtmiş; sahabenin iki imam belirlememiş olmalarını ve sadece bir imamla yetinmelerini icma deli-

⁶ Üsmendî, 188.

⁷ Üsmendî, 188.

li olarak gösterir. O, akli delil olarak birden çok hususu zikreder. Şerî düzenin ve dini işlerin ihlal edilmesine, Müslümanlar arasında tefrikanın ortaya çıkmasına ve ehl-i harbe karşı savaş mukavemetinin azalmasına neden olacağı gerekçesiyle aynı anda iki ya da daha fazla imamın yönetimde olmasının doğru olmayacağını ifade eder. Ayrıca o, birden fazla yöneticinin olması halinde imamlardan birinin diğerine itaat etmeyeceğini ve bu durumun da Müslümanların gücünü zayıflatacağını, azimlerini kıracağını ve kaos ortamı oluşturacağını dile getirir.⁸

Üsmendî, insanların iki salih imam belirleyip ve bir kısmı birine bir kısmı da diğerine uyarlarsa bu durumda ilk önce belirlenenin imam olarak kabul edileceğini belirtir. Ona göre ikinci olarak belirlenen imam, birinci imama karşı isyancı (bâği) konumundadır. Hatta ehl-i bağy hakkında verilen hükümde olduğu gibi onunla da savaşılır. Eğer onlardan hangisinin imamete daha uygun olduğu tespit edilemezse akit yenilenmelidir.⁹

İmamın Vasıfları ve İmametın Şartları

Üsmendî'ye göre imamet kurumunun bir gayesi vardır. İmamete atanacak ve belirlenecek kişinin, insanların dini ve dünyevi işlerini yürütmeye uygun vasıfların tamamını taşıması gerekmektedir. İmamete geçecek kişinin hür, akıl ve buluğ sahibi, erkek, Müslüman, adaletli, helal ve haramları; insanların ihtiyaç duyduğu şerî hükümleri bilen, siyaseti düzenleyip yürütebilecek, savaş hukukunu bilen, hadleri uygulayabilecek ve mazlumnun hakkını zalimden alabilecek kudrete sahip olmalıdır.¹⁰

Üsmendî, imamete geçecek kişide aranan bu vasıflara ziyade bir özelliğin olması gerektiğini ayrıca belirtir. Ona göre söz konusu bu vasıf, imamete geçecek kişinin Kureyş kabilesine mensup olmasıdır. Bu görüşü hadis ve sahabenin icmasına dayandıran Üsmendî'ye göre Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber'in "*İmamlar Kureyş'tendir*" rivayetini Medineli ensara yönelik delil olarak zikretmiştir. Sahabeden hiç kimse de buna karşı çıkmamış ve ensar da Hz. Ebu Bekir'e yönelik itirazlarından vazgeçmişlerdir.¹¹

Üsmendî, imamete geçecek olan kişide olması gereken vasıflarla ilgili olarak diğer mezhep mensuplarının farklı görüşler ileri sürdüklerini belirterek onları eleştirir. İmamiyye, imamın masum, efdal, sadece Haşimî soyun-

⁸ Üsmendî, 189.

⁹ Üsmendî, 189.

¹⁰ Üsmendî, 190.

¹¹ Üsmendî, 190.

dan olan, usul ve furu'da müctehit olması gibi şartlar ileri sürmüşlerdir.¹² Üsemendî'ye göre imam, yukarıda zikredilen dini ve dünyevi maslahatları yapmak için atanır. Bunların dışında kalan hususlar, imam olmanın birer şartı olarak ileri sürülemez. Din ve dünyevi maslahatla ilgili olmayan hususları şart olarak ileri sürmek gerekmez. Efdal ve müctehit olmak tercih sebebi olsa da imamet için şart olarak konulamaz. Çünkü mefdulün imameti, şefkat, tevazu, insanlara nazik davranmak gibi bu tür hususlarda insanların yararına iş yapmada efdaldan daha evladır. Çünkü Hz. Ebu Bekir, "Sizin en hayırlınız olmadığım halde (imam) olarak atandım." demiştir. Bu, aynı zamanda imamın Haşimî soyundan olmayı gerektirmediğini gösterir. İmamların Kureyşten olduğunu belirten hadis, Kureyş için umum içerir; herhangi bir grubuna tahsis edilmemiştir. İmamete Haşimoğullarından olmayan Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın getirilmeleri hususunda icma edilmiş olması da buna bir delildir. Sonraki dönemlerde de insanlar, aralarında vera, ilim ve takva yönünden daha efdal başkaları bulunmasına rağmen, ne Haşimoğullarından ne de müctehid olan bu üç halifeyi tabi olunması gereken imamlar olarak kabul ettiler. Üsemendî'ye göre tüm bu izahlar, masumiyet, efdaliyet, Haşimî ve müctehid olma vasıfları imametnin şartı olmadığına bir delildir.¹³ Bu açıklamalarından Üsmendî'nin efdal varken mefdulün imametliğini meşru olduğuna dair bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İmameti Belirleme Metodu

Üsmendî, imamete geçecek kişinin hangi methodla belirlenmesi gerektiğine dair konuya Şîî düşüncüyü eleştirmekle başlar. O, İmamiyye'nin imameti belirleme yönteminin "ırsî" olduğunu ileri sürdüklerini belirtir.¹⁴ Üsmendî'nin "ırsî" kelimesini kullanması, diğer kaynaklarda rastlanmayan kendisine ait özel bir ifadedir. Râfiziler'in ise Hz. Peygamber'in nass yoluyla ya da kendisinden sonra kimin imam olacağını belirlemesiyle gerçekleştiği görüşünde olduklarını belirtir. Üsmendî'ye göre Râfiziler, Hz. Peygamber'in imam olarak Hz. Ali'yi belirlediğini iddia etmişlerdir. Onlardan bazıları da Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın nass yoluyla imam olarak belirlendiğini ileri sürmüşlerdir. Üsmendî, İmamiyye ve Râfiziler'e karşı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın, imamete geçecek kişinin ehl-i salâh ve'l-adâlet'in se-

¹² Üsmendî, 190.

¹³ Üsmendî, 191.

¹⁴ Üsmendî, 191.

çimiyle belirleneceği görüşünü dile getirir. Ona göre Hz. Peygamber, imamet-i sahabenin seçimine (ihtiyârına) bırakmıştır. Üsmendî, buna delil olarak “Eğer Ebu Bekir’i görevlendirirseniz onu bedenen zayıf, Allah’ın emri hususunda ise güçlü olduğunu görürsünüz. Eğer Ömer’i görevlendirirseniz onu bedenen de Allah’ın emri hususunda da güçlü olduğunu görürsünüz,”¹⁵ hadis rivayetini zikreder.¹⁶ Üsmendî’nin bu yaklaşımı Mâtürîdî’ye dayanır. Mâtürîdî de “Şayet Ebu Bekir’in imanı bütün ümmetin imanı ile tartılacak olsaydı onun imanı ağır basardı” ve “O (Ebu Bekir), dinde kavî, bedenen zayıftır” anlamında iki hadis rivayetini Hz. Ebu Bekir’in imametinin meşruluğuna delil olarak nakletmiştir.¹⁷ Üsmendî ayrıca “Bu iş, Kureys’te kalmaya devam edecek; onlardan iki kişi kalsa da.” ve “Yönetime atananların iyiliklerini kabul edin; kötülüklerine ise karşılık vermeyin.” anlamındaki hadis rivayetlerini delil olarak zikreder. Ona göre imamet-in nass ve irsî yolla belirlemenin batıl olması, seçimle belirlemenin doğru olduğunu gösterir.¹⁸

Üsmendî, imamet-in ya irsiyet/tevârüs, ya nass ya da seçim olmak üzere üç metotla belirlenebileceğini belirtir. Ona göre imamet, irsî bir husus olmadığı için verâsetle belirlenemez. Eğer imamet-in tevârüs yoluyla belirlenecek olsaydı mirasla ilgili diğer hususlarda da bunun geçerli olması gerekirdi. Oysaki önceki asırlardaki icma, bunun tam tersi olarak gerçekleşmiştir. Eğer tevarüs söz konusu olsaydı Hz. Peygamber’in amcası Abbas, imamet konusunda Hz. Ali’den daha evlâ olurdu. Hz. Hasan da Hz. Hüseyin’e takadüm etmezdi. Aksine her ikisi de bu konuda aynı konumda olurdu.¹⁹ Çünkü kardeş olmaları nedeniyle verâset hususunda birbirlerine eşittirler. Nesefî (ö. 508/1115) de eğer imamet-in verâset yoluyla belirlenmesi söz konusu olsaydı, Abbas’ın Ali’den daha evla olması gerektiğini belirtir. Çünkü amca, miras konusunda amcanın oğlundan daha önce gelir/evladır.²⁰

¹⁵ Mâtürîdî de “Ben idareyi Ebu Bekir’e veririm, onu dinde güçlü ama bedenen zayıf görürsünüz. Ömer’i veli edinsem, onu dinde ve bedende kuvvetli bulursunuz. Ali’ye veririm, onu da hidayete eren, hidayete götüren ve kendisi de hidayete ulaşmış bir müşit bulursunuz” anlamında bir hadis rivayeti nakletmiştir. Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te’vilâtü Ehlî’s-Sünne*, Çev.: Heyet, Yusuf Şevki Yavuz (Ed.), *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2010), IV, 265.

¹⁶ Üsmendî, 192.

¹⁷ Mâtürîdî, 55.

¹⁸ Üsmendî, 192.

¹⁹ Üsmendî, 192, 193.

²⁰ Nesefî, Ebû’l-Muîn, Meymûn b. Muhammed, *Tabsirâtü’l-Edille fî Usûlî’l-Dîn*, thk.: Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2004), II, 447.

Üsmendî, imametın nass yoluyla önceden belirlendiğine dair görüşü de kabul etmez. Ona göre eğer imamet nassla belirlenmiş olsaydı Hz. Peygamber, kendisinden sonraki imamları kimler olduğuna dair bir nass söylemiş olurdu. Oysaki böyle bir nass yoktur. Eğer tüm Müslümanların ihtiyaç duyduğu imamet ve hilafet hakkında bir nass olsaydı sahabeler de buna itiraz etmez ve böyle bir nassı gizlemezler, bunu rivayet eden çok olur ve bize kadar tevatür olarak gelirdi. Böyle bir şeyin olmaması ve bilinmemesi, herhangi bir nassın olmadığına delildir. Bundan dolayı Hz. Ali ve Abbas'ın nass yoluyla imam olarak belirlendiğine dair iddia geçersizdir.²¹

Üsmendî, imamete geçecek kişiyi kimlerin ve hangi metotla belirlemesi gerektiğini bir soru olarak dile getirir ve buna cevap verir. O, bu konuda insanların ihtilaf ettiklerini belirtir.²² Üsmendî'nin aktardığı ihtilaflar Ehl-i Sünnet'in içerisindeki farklı görüşler olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşlerden biri; imamete geçecek kişiyi, alimler ve onların yanında bulunanlar tarafından gerçekleştirilen bir akd ile belirlenmesidir. Bazılarına göre ehl-i hal ve ehl-i akd'den beş kişinin bulunması şarttır. Bazıları ise dört kişinin olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Üsmendî'ye göre bu konuda doğru olan görüş, ehl-i adâlet ve'l-ictihattan tek bir erkek kişinin yaptığı akdin yeterli olduğudur. Sahabeler bu konuda bir icmayı şart koşmamışlar ve belli bir sayıyla sınırlandırma yapmamışlardır. Sadece akdin var olmasına itibar etmişler ve bundan sonra peş peşe gelenler için de geçerli görmüşlerdir. Örneğin Hz. Ebu Bekir, sadece kendisi, böyle bir akdi Hz. Ömer için yapmıştır. Diğer insanlarda bunu caiz görmüşler ve Hz. Ömer'e tabi olmuşlardır.²³

Üsmendî'nin bu izahlarından anlaşıldığı kadarıyla imametın belirlenme metoduna yönelik zikrettiği seçimden maksat, insanların üzerinde icma edebilecekleri bir kişinin belirlenmesi ve imametın kendisine verilmesini sağlayacak bir akdin gerçekleşmiş olmasıdır.

Hülefâ-i Râşidîn'in İmamete Geçme Yöntemi ve Efdaliyet Sıralaması

Üsmendî, Hz. Peygamber'den sonra ilk hak olan halifenin Hz. Ebu Bekir olduğunu ondan sonra sırasıyla Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olduğunu belirtir.²⁴ Her birinin halifeliliğinin meşruluğunu tek tek izah etmiş, özellikle Hz. Ebu Bekir'in imametliğine delil olarak ayet zikreder.

²¹ Üsmendî, 193.

²² Üsmendî, 194.

²³ Üsmendî, 194.

²⁴ Üsmendî, 194.

Üsmendî, Hz. Ebu Bekir'in imametliğinin nass ve icmanın delaletiyle sabit olduğunu belirtir. Nass olarak “*Arkada kalan Araplara de ki çetin güç sahibi bir kavime karşı çağırılacaksınız*”²⁵ ayetini delil olarak zikreder.²⁶ Aynı ayeti, daha önce Mâtürîdî²⁷ ve Nesefî²⁸ de Hz. Ebu Bekir'in imam olduğuna dair delil olarak kullanmışlardır. Üsmendî, ayetteki “çetin güç sahibi bir kavim” ifadesiyle kimin kastedildiğine dair müfessirlerin ihtilaf ettiklerini belirtir.²⁹ Bazılarına göre söz konusu grup Beni Hanife, bazılarına göre ise Farslılardır. Hz. Ebu Bekir'in insanları Beni Hanîfe'ye, Hz. Ömer'in de Farslılara karşı savaşa çağırdığını hatırlatan Üsmendî, her iki ihtimali de değerlendirir. Ona göre eğer ayette Beni Hanîfe kastedilmişse bu, Hz. Ebu Bekir'in imam olduğunu ispat eder ki ona itaat etmek gerekli olur. Eğer Farslılar kastedilmişse bu durumda da Hz. Ömer'in imameti sabit olmuş olur. Çünkü onun hilafeti, Hz. Ebu Bekir'in belirlemesiyle/seçmesiyle sabit olmuştur. Hz. Ömer'in hilafetinin sabit olması Hz. Ebu Bekir'in de hilafetinin sabit olmasını zorunlu olarak ortaya koyar.³⁰

Üsmendî, Hz. Ebu Bekir'in imametliğinin meşruluğuna yönelik sunduğu icma deliliyle ilgili olarak öncelikle “*İmameti belirleme metodu seçimdir; nass değildir.*”³¹ demektedir. Nesefî de bunu açık bir şekilde daha önce dile getirmiştir.³² Üsmendî'ye göre Kureyşlilik ise diğer şartlarla birlikte imametnin oluşmasının şartıdır. Hz. Ebu Bekir'e imametnin verilmesi de seçim ve icma ile olmuştur. Toplumda gizli kalan bir durum değildir. O dönem hiç kimse de bundan başka bir metodun olduğunu söylememiştir. Bu metotla Hz. Ebu Bekir'in imametliği sabit olmuştur. Sahabeler arasında Hz. Ebu Bekir'in imametliğine karşı çıkanların olmaması da üzerinde ittifak edilen icmanın hak olduğunu gösterir. Üsmendî, Hz. Ebu Bekir'in imametinin başladığı ilk dönemlerde tam bir icmanın olduğunu iddia etmediğini hatta bu konuda bir ihtilafın dile getirildiğini belirtir. O, söz konusu sahabeler arasında tam

²⁵ Fetih: 48/16.

²⁶ Üsmendî, 194.

²⁷ Mâtürîdî, IV, 261; Mâtürîdî, “Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler” (Mâide: 5/54) ayetinin de Hz. Ebu Bekir'in halifelğine bir delil olduğunu belirtir. Mâtürîdî, IV, 262.

²⁸ Nesefî, II, 462.

²⁹ Üsmendî, 194.

³⁰ Üsmendî, 195.

³¹ Üsmendî, 195.

³² Nesefî, II, 447.

bir icmanın Hz. Ebu Bekir'in son zamanlarında gerçekleştiğini belirtir. Fakat ona göre sonradan oluşan bu icma, onun imam ve halife olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu nedenle Hz. Ebu Bekir'in imameti ilk dönemlerinden sonu kadar var olduğu sabit olur.³³ Ensardan Sa'd b. Ubâde'nin (ö. 14?/635?) Beni Sâide gölgeliğinde Hz. Ebu Bekir'e biat etmeyerek muhalefet etmesi de bu icmayı ortadan kaldırmaz. Onun muhalefeti, kendisinin Hz. Ebu Bekir döneminin son yıllarında ölmesiyle sakıt olduğu düşünülebilir ya da genel icmaya yönelik yaptığı bir hata olarak kabul edilebilir. Çünkü o, Kureys'ten olmadığı halde bu görevin kendisine verilmesini istemiştir. Bu nedenle onun icmaya karşı muhalefeti bir hatadır.³⁴

Üsmendî, Hz. Ömer'in imametliğini nass ve icmanın delaletiyle sabit olduğunu belirtir. Yukarıda zikredilen ayette yer alan *“çetin güç sahibi bir kavim”* ifadesinden Farslıların kastedildiği düşünüldüğünde bu, Hz. Ömer'in itaat edilmesi gereken imam/yönetici olduğunu gösterir. Eğer ayette Benî Hanîfe kastedilmişse bu da Hz. Ebu Bekir'in imametliğine delildir. Bu, aynı zamanda Hz. Ömer'in imametliğine bir delildir. Çünkü Hz. Ömer'i halife olarak Hz. Ebu Bekir seçmiştir. Hz. Ebu Bekir'in hilafeti, Hz. Ömer'in hilafetini zorunlu olarak sabit olduğunu ortaya koymaktadır.³⁵ Üsmendî'nin bu açıklamalarını daha önce Mâtürîdî de yapmıştır. Mâtürîdî'ye göre Hz. Ömer'in imametliğinin sıhhati Hz. Ebu Bekir'in imametliğinin sıhhatiyledir.³⁶ Üsmendî'ye göre Hz. Ebu Bekir hangi metotla imamete getirilmişse Hz. Ömer de onunla imamete getirilmiştir. Dolayısıyla her ikisinin imametliği nassa dayanmaktadır. Ayrıca Hz. Ömer'in kendi döneminin sonlarında kendisinin imametliği üzerine icma oluşmuştur. Sonradan olan bu icma, onun önceki dönemine de takaddüm eder. Ayrıca o, imametnin şartı olan Kureysli olma vasfını da taşıyordu. Tüm bunlardan dolayı zorunlu olarak onun imam olduğu sabit olmaktadır.³⁷ Üsmendî, Talha b. Ubeydullah'ın (ö. 36/656) Hz. Ömer hakkında Hz. Ebu Bekir'e *“Oldukça sert ve kaba birini bize yönetici olarak atadın.”* diyerek eleştirmesini Hz. Ömer'in imametliğini meşru görmediği anlamında olmadığını; onun bu iş için Hz. Ömer'den daha evla birisinin olduğu düşüncesinde olduğunu belirtir. Çünkü sert ve kabalık,

³³ Üsmendî, 195.

³⁴ Üsmendî, 196.

³⁵ Üsmendî, 196.

³⁶ Mâtürîdî, IV, 262.

³⁷ Üsmendî, 196.

imamete mani birer husus değildir. Ayrıca Talha b. Ubeydullah, bu sözü Hz. Ömer'in döneminde söylemişti. Hz. Ömer imam olarak belirlenip atanma süreci tamamlandığında diğer Müslümanların Hz. Ömer'e rıza gösterdiği gibi Talha b. Ubeydullah da ona razı olmuştur.³⁸

Üsmendî, Hz. Osman'ın imametliğine öncelikli delil olarak onun Kureyşli olma şartını taşıyor olmasını zikreder. Ona göre Hz. Ömer'in oluşturduğu şûrâda Hz. Osman seçilince sahabeler ona biat etmişlerdir. Abdurrahman b. Avf, Hz. Osman'ın imamet için akid gerçekleştirdiğinde diğer sahabeler de bu akdi kabul etmiş ve daha önceki halifelerin seçiminde oluşan icma gibi Hz. Osman'ın seçiminde de icma oluşmuştur. Fakat daha sonra Hz. Osman, mazlum olduğu halde katledilerek şehit edilmiştir. O dönem sahabenin ileri gelenleri ve cennetle müjdelenenler, Hz. Osman'a karşı ne muharebede bulunmuşlar ne de onun yaptığı eylemlerden herhangi birini ayıplamışlardır. Bu da Hz. Osman hakkında fısı gerektirecek ve imametten çıkartılacak eylemlerde bulunduğu dair ileri sürülen görüşün batıl olduğuna bir delildir.³⁹ Üsmendî, bu ifadeleriyle Hz. Osman hakkında Haricilerin iddialarına karşı cevap vermektedir.

Üsmendî'ye göre Hz. Ali'nin imametliği de önceki halifelerin metoduyla aynı şekilde gerçekleşmiştir. Hz. Ali, imamet için üstün meziyetlere/faziletlerle sahipti. Bu üstünlüğü herkes tarafından biliniyordu. Ayrıca imametnin şartlarını taşıdığını kimse inkar etmemişti. Hz. Osman şehit edildiğinde muhacir ve ensarın ileri gelenlerinin çoğu ve diğer insanlar, Hz. Ali'nin imam olması hususunda icma etmişlerdi.⁴⁰ Bu da onun imam olduğuna dair bir akdin olduğunu ve imametliğini ispat eder. Ayrıca Hz. Ali, kendi döneminde yaşayan sahabeler ve diğer Müslümanlardan en üstün (efdal) olanıydı. İleri gelenlerden hiç kimsenin ona biat etmekten sakındıklarına dair bir rivayet de nakledilmemiştir. Bazılarının Hz. Ali'ye biat etmelerinin geciktiğini belirten rivayetler ise onların kendi tev'illerine dayanır. Aslında bunlar, Hz. Ali'nin imametliğine biat etmeyi tehir etmemişlerdir; tevilden kaynaklanan Müslümanların kendi aralarındaki savaşa katılarak günah işlemekten sakınmak için Hz. Ali'ye yardım etmekten ve onunla birlikte savaşmaktan geri durmuşlardır.⁴¹

³⁸ Üsmendî, 196.

³⁹ Üsmendî, 197.

⁴⁰ Üsmendî, 197.

⁴¹ Üsmendî, 198.

Üsmendî, Hulefâ-i Râşidîn'in efdaliyet sıralamasının, hilafet sıralamasıyla aynı olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en hayırlısı Hz. Ebu Bekir'dir. Ondan sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osman ve daha sonra Hz. Ali'dir.⁴² Üsmendî'nin bu sıralaması daha önce Ebu Hanife'nin *Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde aynen yer almaktadır.⁴³ Daha sonra Mâtürîdî kaynaklarda da yer almıştır.⁴⁴ Üsmendî, söz konusu bu efdaliyet sıralamasını Ebû Dâvud'un "*Sünen*"inde yer alan İbn Ömer'in rivayetine dayandırır. Bu rivayete göre İbn Ömer: "*Biz rasulüllah zamanında 'hiç kimse Ebu Bekir'e denk değildir; sonra Ömer'e, sonra Osman'a ve sonra da Ali'ye' diydük.*" demiştir. Yine İbn Ömer: "*Rasulüllah hayattayken biz: 'Hz. Peygamber'in ümmetinin kendisinden sonra en efdal olanının Ebu Bekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali olduğunu söylüyorduk.*" demiştir.⁴⁵ Üsmendî, ilk dört halifenin efdaliyeti hususunda ihtilafların, konuları muhtasar olarak ele aldığı kitabına alamayacak kadar çok olduğunu dile getirir. Meseleleri kısa ve öz bir şekilde aktarmasının nedeninin en doğru olan görüşü ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın yolunu açıklamak olduğunu; icma metoduna işaret ettiğini ve imamet konusunda itikadı düzeltmek (tashîhu'l-itikâd) amacıyla konuyla ilgili oldukça çok olan nass ve rivayetlerin (ahbâr) delaletlerine dikkat çektiğini belirtir.⁴⁶

Sonuç

Üsmendî, imamet konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşlerini aktararak, itikadi ve siyasî meselelerde en doğru görüşü açıklamayı ve muhaliflerin sözlerini çürütmeyi amaçlamıştır. Aktardığı görüşler ve zikrettiği deliller Haneî/Mâtürîdî geleneği yansıtmaktadır. İmameti belirleme metodunda üzerinde bir akdin gerçekleştirilmesini vurgulaması, onun meseleye bir fıkıhçı gözüyle baktığı izlenimi vermektedir. Üsmendî, nass, icma ve akli delilleri kullanarak imamet konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşlerin ilkesel olarak belirlemeye çalışmıştır. Bu doğrultuda imamet gerekliliği, imamet şartları ve imamın vasıfları, imameti belirlenme metodu, ilk dört halifenin imamet-

⁴² Üsmendî, 198.

⁴³ Ebu Hanife, *İmam Azamın Beş Eseri -el-Âlim ve'l-Müteallim- el-Fıkhu'l-Ebsat- el-Fıkhu'l-Ekber- Risaletü Ebî Hanife- el-Vasiyye-*, Çev.: Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV Yayınları 1992), 57.

⁴⁴ Neseî, II, 514, 529-532; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, Çev.: Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları 1994), 277.

⁴⁵ Üsmendî, 198.

⁴⁶ Üsmendî, 198.

liğı ve efdaliyet sıralaması olmak üzere dört temel konu belirlemiştir. Belirlediğı bu konularla ilgili aktardığı fikirler genel olarak Ehl-i Sünnet'in benimsediğı görüşlerdir.

Üsmendî, İmamiyye'nin imametin nassla belirlendiğine dair iddialarını reddederek eleştirmesine rağmen, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetinin sübutuna ayetleri delil olarak kullanmıştır. İlk dört halifenin efdaliyet sıralamasının hilafet sıralamasına göre olduğunu da hadis rivayetlerine dayandırmıştır. Bununla birlikte Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in bireysel olarak üstünlüklerinden bahsederken diğer iki halifenin daha çok imametiğinin meşruluğundan bahsetmektedir ki bu durum Mâtürîdî'de de görülmektedir. Üsmendî'nin Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in imametiğini, diğer iki halifeye nazaran, daha fazla izah ettiğı ve kuvvetli deliller ileri sürdüğü görülmektedir.

Üsmendî, imamet konusuyla alakalı en önemli hususlardan biri olan el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker konusunda herhangi bir görüş nakletmemiştir. Bu oldukça dikkat çekicidir. Çünkü bu konu, Ehl-i Sünnet ile diğer mezhepler arasındaki en temel ihtilaflardan biridir. Zalim de olsa yönetimde bulunana itaat etmek, Ehl-i Sünnet'in prensiplerinden birisidir. Üsmendî, müstakil olarak bahsetmemiş olmakla birlikte imamet akdi gerçekleştikten sonra seçilen imama ve özellikle de ilk dört halifeye itaat edilmesi gerektiğini birer kelimeyle dile getirmiştir. Ayrıca bir imam/yönetici belirlemenin ve belirlenen imama itaat etmenin, Müslümanların yapması gereken şerî farzlardan biri olduğunu özellikle belirtmiştir.

Üsmendî, İmamiyye'nin imametin önceden nassla veya veraset yoluyla belirlendiğine dair görüşünü "ırsî" kelimesiyle tanımlaması ve bu görüşü reddetmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. İrsî veya tevarüs metodunu reddetmesine rağmen imametin Kureyş'e ait olduğunu; "kavmî" yani bir kavme aidiyetini savunmuş ve ilave/ziyade bir şart olduğunu belirtmiştir.

Üsmendî, imametin ya nass ya tevarüs ya da seçimle belirlenebileceğini belirterek üç metottan bahsetmiştir. İmamiyye'nin nass ve tevarüs metodunu reddederek buna karşılık seçim metodunu dile getirmiştir. Fakat onun söz ettiğı seçim metodu, toplumun tüm kesimlerin katılımıyla yapılan bir seçimden daha ziyade, imamet makamına birinin belirlenmesi ve bu belirlenen kişinin imam/yönetici olduğunu gösteren bir akdin var olması anlamındadır.

Kaynakça

- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Çev.: E. Ruhi Fıglalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Ebu Hanife, *İmam Azamın Beş Eseri –el-Âlim ve'l-Müteallim- el-Fıkhu'l-Ebsat- el-Fıkhu'l-Ekber- Risaletü Ebî Hanife- el-Vasiyye-*, Çev.: Mustafa Öz, İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.
- Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, Çev.: Şerafeddin Gölçük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, Çev.: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, İstanbul: Kalcı Yayinevi, 2005.
- İltaş, Davut, “Üsmendî”, *DİA*, İstanbul: 2012, XLII.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân, *Ketâbü A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mânî'l-Muhtâr*, thk: Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeyfe Çeker, Güneş Öztürk, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Kureşî, İbn Ebi'l-Vefâ Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudhiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk: Muhammed Abdullah, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay, *Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye –et-Ta'likâtü's-Seniyye alâ'l-Fevâidi'l-Behiyye-*, Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Çev.: Heyet, Yusuf Şevki Yavuz (Ed.), *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn, Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk.: Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özel, Ahmed, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Özervarlı, M. Sait, “Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelamcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 10, 2003, ss. 39-63.
- Semanî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed İbn Mansûr et-Temimî, *Ensâb*, tkl.: Abdülâh Ömer el-Bârûdî, Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1998.
- Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Çev.: Mustafa Öz, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Üsmendî, Alâeddin *Lübâbü'l-Kelâm*, thk.: M. Sait Özervarlı, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk.: Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

Büyük Selçuklular Dönemi Mâtürîdî Âlimlerinden Ebü'l-Muîn en-Neseî ve Nûreddin es-Sâbûnî'nin Bâtınîlik Eleştirileri

*Feyzullah GÜN**

Giriş

Sünnî düşüncenin Hanefî-Mâtürîdî yorumunu benimseyen Büyük Selçuklular, Hanefî medreseler açmışlar,¹ kadı atamalarında Hanefîler'i tercih etmişler,² tedris ve ifta görevlerinin yanı sıra Hanefîler'e bürokratik görevler de vermişlerdir.³ Devletin Hanefîliği etkin kılması bir anlamda Hanefîlik ile beraber Mâtürîdîliğin de yayılmasını sağlamaktaydı. Çünkü yapılan araştırmalar, Büyük Selçuklular dönemindeki Hanefîliğin Mâtürîdîliği de içine alan şemsiye bir kavram olduğunu göstermektedir. Bu yüzden aslında Hanefî medreselerde bir anlamda Hanefî fıkıhı öğretilirken bir yandan da Mâtürîdî kelamı işlenmekteydi.⁴ Dönemin Hanefî-Mâtürîdî alimlerinden Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) ve Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) hem ortaya koydukları eserleriyle hem de Mâtürîdîlik içerisindeki yerleriyle ön plana çıkmışlardır. Mâtürîdiyye'nin ikinci kurucusu konumunda olan Neseî; Tabsiratü'l-Edille, Bahrü'l-Kelam ve et-Temhîd eserleriyle tanınmıştır. Bir anlamda o, uzun yıllar unutulmaya yüz tutmuş olan Mâtürîdî ve Mâtürîdîliği yeniden ilim dünyasının gündemine taşımıştır.⁵ Sâbûnî ise el-Kifâye fi'l-Hidâye, el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn ve el-Müntekâ min İsmeti'l-

* Doktora Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı. feyzullahgun27@gmail.com

¹ Ahmet Ak, Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik (Ensar Neşriyat, İstanbul, 2018), 127; Ahmet Ocak, Selçukluların Dini Siyaseti (TATAV Yayınları, İstanbul, 2002), 66.

² Ocak, Selçukluların Dini Siyaseti, 64.

³ Ak, Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik, 135; Ocak, Selçukluların Dini Siyaseti, 69.

⁴ Ak, Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik, 87, 111; Büyük Selçuklular dönemindeki Hanefî isimlendirmesinin aynı zamanda Mâtürîdîler'i de kapsadığına dair daha geniş açıklamalar için bkz. Ak, Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik, 82-93.

⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "NESEFÎ, Ebu'l-Muîn", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/568-570.

Enbiyâ isimli eserleriyle Mâtürîdî ve Nesefî'nin görüşlerini genel anlamda benimseyip temellendirmiş, Mâtürîdiyye'nin sistemli bir mezhep haline gelip yayılmasında önemli hizmetler ifa etmiştir.⁶

Büyük Selçuklular, İslâm Dünyasında Sünnî-Şîî ayrımının belirginleştiği bir dönemde Şiiliğin temsilcileri olarak görülen Büveyhîler ve Fâtîmîler'in karşısında Sünniliğin temsilciliğini üstlenmiş ve hilafeti elinde bulunduran Abbâsiler'i bu iki devletin baskısından kurtarmaya çalışmıştır.⁷ Bir yandan bu iki devletle askerî ve siyasi yollarla mücadele eden Selçuklular, bir yandan da Şîî kökenli bir hareket olan Bâtînilîğe karşı mücadele etmiştir. Şiiliğin bir kolu olan Bâtînilik/İsmâîlîlik, Hasan Sabbah'ın önderliğinde Selçuklu topraklarında yaptıkları propaganda ve suikastlerle devlet için büyük bir tehlike haline gelmiştir. Selçuklular bu tehlikeyi hem askerî hem de fikrî yollarla savuşturmaya çalışmıştır. Özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Cüveynî'nin (ö. 478/1085) başını çektiği Eş'arî medreselerde Bâtînîler'e ilmî reddiyeler yapılmış böylece Sünnîlik güçlendirilmeye çalışılmıştır.⁸

"Her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te'vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş mâsum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar" şeklinde tanımlanan Bâtîniyye; tarih boyunca İsmâiliyye, Seb'iyye, Ta'lîmiyye, İbâhiyye, Mazdekiyye/Bâbekiyye, Zenâdîka, Melâhide ve Karâmita gibi farklı isimlerle adlandırılmıştır.⁹ Bâtînîler'in söz konusu ilmî iddialarına Mâtürîdiyye âlimlerinin ne ölçüde karşılık verdikleri araştırmamızın konusunu oluşturmaktadır. Amacımız Hanefî-Mâtürîdî düşüncüyü destekleyen Selçuklular döneminde yaşayan önemli iki âlim olan Nesefî ve Sâbûnî'nin, Bâtînîler'in yoğun fikrî propagandalarına eserlerinde ne ölçüde cevaplar verdiklerini tespit edebilmektir.

Nesefî ve Sâbûnî, eleştirilerini daha çok Bâtînî yer yer ise İbâhiyye isimleri altında yapmışlardır. Nesefî ve Sâbûnî'nin sık kullandıkları diğer bir kavram olan Râfizîler ile daha çok Şîa'nın bir kolu olan İmâmiyye kastedildiği için Râfizîler'e yönelik eleştirileri çalışmamıza dahil etmedik. Nesefî ve

⁶ Muhammed Aruçi, "SÂBÛNÎ, Nûreddin", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/360-361.

⁷ Ocak, Selçukluların Dini Siyaseti, 155.

⁸ Ocak, Selçukluların Dini Siyaseti, 391-393.

⁹ Avni İlhan, "Bâtîniyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190-191.

Sâbûnî, bu iki isimlendirmenin yanı sıra “Râfizîler’in bir kısmı, Râfizîler’in aşırıları” isimlendirmelerine de yer vermişlerdir. Bu durumda ise söz konusu isimlendirmelere yönelik eleştirileri, yaygın Bâtınî iddialarla uyumlu olması durumunda çalışmamıza dahil ettik. Nesefî ve Sâbûnî’nin Bâtınîler’e yönelik eleştirilerini ilmin vasıtaları (bilgi edinme yolları), Allah’ın sıfatları, farzların düşmesi, Kur’ân’ın tevili ve imamet başlıkları altında topladık.

1. İlmin Vasıtaları (Bilgi Edinme Yolları)

Sâbûnî, Bâtınîler’in aklın verdiği hükümlerin çelişkili olması sebebiyle onun bilgi edinme yollarından birisi olamayacağı görüşünü aktarmaktadır. Bundan dolayı Sâbûnî ve Nesefî aslında aklın hükümlerinin çelişkili olamayacağı görüşlerini ispata çalışmaktadırlar. Nesefî ve Sâbûnî öncelikle ilmin diğer iki ilim vasıtası olan haber ve havassı selime (sağlam duyu organları) yoluyla elde edilse bile sonuç olarak bu ilmin yine aklın bilgisi olduğunu vurgulamaktadırlar. Sözelimi haber yoluyla elde edilen bilgide, bilgiyi aktaran kişinin haberin sıhhati konusunda güvenilir olup olamayacağı akla anlaşılabilecektir. Böylece haber yoluyla elde edilen bilgi, esasında yine akla dayandırılmış olmaktadır. Aynı şekilde duyu organlarıyla elde edilen bilginin anlaşılması ve anlamlandırılması da yine akıl sayesinde olmaktadır.¹⁰ Anlaşılan her ne kadar ilmin sebeplerini üç olarak zikretseler de Nesefî ve Sâbûnî, haber ve duyu organları yoluyla elde edilen bilgiyi temellendirme görevini akla yükleyerek akli bilgi vasıtaları sırasında daha öncelikli bir konuma yerleştirmektedirler.

Nesefî’ye göre aklın bilgi sebeplerinden biri oluşu hak ehline¹¹ sabittir. O, akıl yürütmenin zorunlu bir bilgi oluşturduğunu Zeyd ve Amr’ın yaşları üzerinden örneklendirmektedir. Eğer Zeyd ve Amr’ın aynı vakitte doğduklarını biliyorsak birisinin yirmi yaşında olduğunu öğrendiğimizde akıl yürüterek diğerinin de yirmi yaşında olduğu sonucuna ulaşabileceğiz. Yine de apaçık olan bu akıl yürütme sürecinden hâlâ şüphe duyulursa Nesefî bu durumu, inkâr eden kişinin kibirli oluşuna dayandırmaktadır. Zira o kişi,

¹⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2004/1425), 27-28; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 50; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dar İbn Hazm, 2013/1434), 49.

¹¹ Gerçeğe uygun inanç, hüküm ve düşünceleri benimseyenler anlamında kullanılan bir tabir. Daha fazla bilgi için bkz. Salih Sabri Yavuz, “Ehl-i Hak”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/512.

zorunlu bir bilgiyi inkâr etmektedir. Neseî'ye göre bu kişiler bir anlamda Sûfestâiyye'ye kaymış olmaktadırlar.¹² Ancak bildiğimize göre Sûfestâiyye, varlık ve olayların gerçekliğini ve bilgilerin doğruluğunu inkâr eden, doğru ve geçerli bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunan bir felsefî akımdır.¹³ Bu tanımdan hareketle Sofistler'in, bilginin geçerliliğini hiçbir şekilde kabul etmediklerini anlamaktayız. Halbuki Neseî'nin Bâtınîler'i eleştirdiği nokta, bilginin gerçekliğini hiçbir şekilde kabul etmemeleri değil sadece akılla elde edilen bilgilerin geçersiz olduğunu iddia etmeleridir. Onlar, haberin ve duyu organları yoluyla elde edilen bilgilerin gerçekliğini kabul etmektedirler. Bundan dolayı Neseî'nin Bâtınîler'i Sûfestâiyye'ye nispet etmesi doğru gözükmemektedir.

Neseî'ye göre aslında aklın bilgi edinme yollarından olduğunu ispat etmek için insanların günlük uğraşları da delil olarak gösterilebilir. Zira, her insan günlük yaşamında fayda/zarar prensibine göre hareket etmekte, faydalı olanı elde etmeye çalışıp zararlı olandan kaçınmaktadır. Bunu ise akıyla yani düşünce ve akıl yürütmeyeyle yapmaktadır. Aklın bilgi yollarından olduğunu inkâr eden Bâtınîler bile söz konusu günlük işlerde geçimini sağlamak ve zarara uğramamak adına akıllarıyla hareket etmek durumundadırlar. Aslında Neseî, her ne kadar aklın ilim vasıtalarından olduğunu ispata girişse de bir yandan da Bâtınîlerin bu delilleri kabul etmeyeceklerinin farkındadır. Çünkü Neseî'ye göre Bâtınîler aslında gerçeği bilmelerine rağmen inat ve kibirlerinden dolayı bunu kabule yanaşmamaktadırlar.¹⁴

Neseî ve Sâbûnî'ye göre akıllar sağlam olduğu müddetçe bilgi vasıtalarından kabul edilebilir ve akılların verdiği hükümlerde de çelişki olmaz. Sâbûnî'ye göre akıl Allah'ın hücceti olduğu için sağlam bir akılda çelişkinin olmaması gerekmektedir. Eğer çelişki mevcutsa bu ya henüz düşünme melekesi olgunlaşmamış akıl sebebiyle veya doğru düşünmenin yöntemini bilmeme sebebiyledir. Örneğin insanlara üç kere üç kaç eder sorusu yöneltildiğinde rahatlıkla dokuz cevabı vermeleri beklenir. Aynı insanlara on üç kere on üç kaç eder sorusu yöneltildiğindeyse farklı sonuçlara ulaşabilirler. Aynı şekilde dolunay halindeyken aya bakan insanlar onun varlığı konusunda ihtilafa düşmedikleri halde gözlem yetersizliği ve bakan kimseden

¹² Neseî, Tabsiratü'l-Edille, 28.

¹³ İbrahim Emiroğlu, "Sûfestâiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/468-469.

¹⁴ Neseî, Tabsiratü'l-Edille, 31.

kaynaklanan hatalar sebebiyle aybaşındaki hilalin varlığı konusunda çelişkili hükümler verebilirler. Bu farklı sonuçların sebebi, gerçekten sonucun farklı olabilme ihtimaliyle alakalı olmayıp kişilerin aklî olgunlukları ve doğru düşünme yöntemlerine sahip olup olmamasıyla alakalıdır.¹⁵

Nesefî ise Sâbûnî'nin görüşleriyle uyumlu şekilde aklın hevadadan uzak ve sağlam olduğu taktirde doğru sonuçlara ulaşabileceğini bundan dolayı da onun bilgi vasıtalarından kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre sağlam olmayan aklın verdiği yanlış hükümlerden dolayı aklın bilgi vasıtalarından olduğu reddedilecek olursa aynı şekilde sağlam olmayan gözün ya da güvenilir olmayan kişinin verdiği yanlış hükümlerden dolayı duyu organlarını ve haberi de ilmin vasıtalarından kabul etmememiz gerekecektir. Bu yüzden Bâtınîler, haberi ve duyu organlarını ilmin vasıtalarından kabul ettikleri gibi akli da ilmin vasıtalarından kabul etmelidirler.¹⁶

Aklın ilmin vasıtaları içindeki yeri meselesiyle alakalı gördüğümüz diğer bir konu ise aklın insana bir şeyi vacip kılıp kılmadığı meselesidir. Bâtınîler akli ilmin vasıtalarından kabul etmedikleri için doğal olarak aklın insana herhangi bir şeyi vacip kılamayacağını iddia etmişlerdir. Onlara göre iman-ın iyiliği ve küfrün çirkinliği akılla değil sadece şeriatle bilinir.¹⁷ Yine Bâtınîler'in, peygamberlerin sözlerinin delilsiz kabul edilmesi gerektiği aksi halde kişinin dinden çıkmış olacağı görüşü de muhtemelen onların akli bilgi sebeplerinden kabul etmemelerinin bir sonucudur.¹⁸

Sâbûnî'ye göre, "Hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp bunların hepsi ondan sorumludur."¹⁹ âyetinde, kulak işitilecek hususlara, göz görülecek hususlara ait olduğu gibi kalp (zihin) de düşünülecek ve akıl yoluyla anlaşılabilecek hususlara hasır. Âyette açık bir şekilde kalbin de bazı konularda sorumlu olduğu vurgulanmaktadır. Sâbûnî'ye göre göz ve kulak hem doğru hem de yanlış şeyleri görüp işitebilecek durumda olduğu için doğruyu yanlıştan ayıracak olan yalnız aklıdır. Bu yüzden bilgilerin ve gerekliliklerin gerçekte dayandığı zemin akıl olmaktadır.²⁰ Yine Sâbûnî'ye göre peygamberlerin kavimleriyle olan müca-

¹⁵ Sâbûnî, Mâtürîdîyye Akaidi, 51; Sâbûnî, el-Kifâye, 50.

¹⁶ Nesefî, Tabsiratü'l-Edille, 32-33.

¹⁷ Sâbûnî, el-Kifâye, 346; Sâbûnî, Mâtürîdîyye Akaidi, 167.

¹⁸ Sâbûnî, el-Kifâye, 185.

¹⁹ el-İsrâ, 17/36.

²⁰ Sâbûnî, Mâtürîdîyye Akaidi, 168.

deleleri akıl zemininde gerçekleşmiştir. Örneğin Hz. İbrahim kavmine akli deliller sürerek tebliğde bulunmuş ve aynı delillerle hakkın tartışmasını yapmıştır. O, puta tapmanın yanlışlığı konusunda gerek babasıyla gerekse de devrin hükümdarıyla akli olarak mücadelede bulunmuştur.²¹ Ayrıca yine Allah insanları birçok âyette düşünmeye ve muhakemede bulunmaya davet etmiştir.²² İmanın akıl yoluyla gerekli olmasına da değinen Sâbûnî, aklın iman edince mükafata, iman etmeyince cezaya müstahak olması gerekliliğine aklın erişemeyeceğini; bu bilgiye ancak naslarla ulaşılacağını de vurgulamaktadır. Akıl iman konusunda, Allah'ın varlığını benimsemenin onu inkâr etmekten daha makul, Allah'ı birlemenin ise ona ortak koşmaktan daha doğru olduğu noktasında hür bir tercih yapar. Çünkü akıl, söz konusu farklı iki seçeneğin aynı değerde olmadığına hükmeder.²³

2. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatları konusu, Neseî ve Sâbûnî'nin Bâtınîler'e en fazla eleştiri getirdikleri konuların başında gelmektedir. Her iki âlimin belirttiğine göre Bâtınîler, yaratılmışlar için kullanılan vasıfların yaratıcı için kullanılamayacağını aksi taktirde yaratıcının yaratılmışlara benzeyeceğini iddia etmektedirler. Onlar yaratıcı için âlim, kâdir ve hayy gibi olumlu nitelemeler yerine câhil olmayan, âciz olmayan ve ölü olmayan şeklinde selbî nitelemelerin uygun olacağı düşüncesindedirler.²⁴ Neseî, onların bu görüşlerini muhal görmüş ve Allah'ın sıfatları konusunda bir belirsizlik oluşturduklarından onları sofistlikle itham etmiştir. Aynı şekilde Sâbûnî de Bâtınîler'in iddia ettiği yaratıcı ve yaratılan için genel benzerliğin mümkün olması halinde dil âlimlerinin eşyalar hakkında yaptıkları "zıd, hilâf, cins ve misl" şeklindeki sınıflandırmalarının gereksiz olacağını söylemektedir. Böyle olunca da varlıkların hepsi birbirinin benzeri olacak; acz kudretin, sükûn hareketin, bal da zehrin dengi sayılacaktır.²⁵ Her iki alim de herhangi iki varlığın ortak özelliklere sahip olup olmadığının anlaşılması için o özelliklere işaret eden isimler yerine o varlıklarda bulunan hakiki özelliklere dikkat çekmektedir.

²¹ el-En'am, 6/74; eş-Şuarâ, 69/70; el-Enbiyâ, 21/52.

²² el-A'raf, 7/185; er-Rûm, 30/8.

²³ Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, 168-169.

²⁴ Sâbûnî, el-Kifâye, 86, 87; Neseî, Tabsiratü'l-Edille, 193, 252-253; Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, 73; Ebü'l-Muîn en-Neseî, Tevhidin Esasları kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd, çev. Hülya Alper (İstanbul, İz Yayıncılık, 2007), 35-36.

²⁵ Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, 73; Sâbûnî, el-Kifâye, 110.

Çünkü iki varlık hakkında ortak olarak kullanılan bir sıfat, o varlıkların gerçekten aynı özellikte olduğunu göstermeyebileceği gibi aynı şekilde gerçekte farklı özelliklere sahip iki varlık için aynı sıfat kullanıldığında o iki varlığın gerçekte de benzer nitelikte olabilecekleri kesin değildir. Anlaşıldığına göre Nesefî ve Sâbûnî'ye göre iki varlığın benzerliğine hükmedebilmede o varlıklar için kullanılan sıfatların benzerliğinden ziyade o varlıkların hakikatte birbirine ne kadar benzer oldukları önemlidir. Örneğin, iki beyaz nesne için bunların beyaz olduğunu ifade etmemize gerek kalmadan her ikisinin de beyaz olduğu farkedilecektir. Yine siyah ve beyaz iki nesne için bunların farklı renklerde olduğunu ifade etmemize gerek kalmadan onların farklı özelliklerde olduğu bilinecektir.²⁶ Sonuç olarak Sâbûnî'nin de belirttiğine göre bu konuda Mâtürîdîler'in benzerlik konusunda esas aldığı ölçü, varlıklar için tayin edilen isimler değil varlıkların özünde bulunan benzerliklerdir.²⁷

Bu açıklamalarından sonra Nesefî, Bâtınîler'in görüşlerinin aksine Allah ile yaratıkları arasında isimlendirme açısından benzerliğin olabileceğini ispata girişmektedir. Nesefî, Bâtınîler'e yaratıcı ile dünya arasında hakikatte bir benzerliğin olup olmadığı sorusunu yöneltir. Bâtınîler, yaratıcı ile yaratıklar arasındaki benzerliği kabul etmeleri durumunda isimdeki benzerlikten kaçındıktan sonra hakikat bakımından yaratıcı ile dünyayı benzer tutarak daha büyük bir hataya düşmüş olacaklardır. Allah ile dünyanın benzerliğini reddetmeleri durumundaysa Bâtınîler farklı varlıklara benzer bir isim vererek, varlıkları kendi özlerinden farklı kılamayacak ve her iki varlığın birbiriyle benzerliğini kanıtlamayacaklardır. Nesefî, daha sonra bu sorusuna benzer bir tarzda Bâtınîler'in cevap vermekte zorlanacağı bazı sorularla onların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Bu sorular şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Âlemin yaratıcısı Allah mıdır?

2. Allah dünyayı yaratırken yaptığı bu fiilin ve dünyayı nasıl bir sıfatla yarattığının bilincinde midir?

3. Allah âlemi yaratmada zorlandı mı yoksa kendi tercihiyle mi yaptı?

4. Âlemi kendi tercihiyle yaratan Allah kudret sahibi midir?

Nesefî, yukarıdaki sorulara Bâtınîler'in hayır cevabı vermeleri durumunda Allah'a uygun olmayan hal ve fiileri ona nispet etmek hatasına dü-

²⁶ Nesefî, Tabsıratü'l-Edille, 194; Sâbûnî, el-Kifâye, 110.

²⁷ Sâbûnî, Mâtürîdîyye Akaidi, 74.

şecelerini belirterek onların bu sorulara evet cevabı verdiğini varsaymıştır. Böylece üçüncü soruya ‘kendi tercihiyle’; diğer sorulara da evet cevabı verildiği düşünüldüğü taktirde Neseî, Allah’ın sıfatını ispatlayabilecektir. Neseî, art arda yönelttiği bu sorularla Allah’a “kâdir” sıfatını yüklemekten kaçınıp da “Allah âciz değildir.” şeklinde Allah’ı mahlukata benzetmeme kaygısıyla orta bir yol bulmaya çalışan Bâtınîler’e, Allah’ın kudret sahibi olduğunu göstermektedir. Allah’ın diğer sıfatları da bu ve benzeri yollarla ispat edilebilecektir.²⁸

Sâbûnî de Neseî’nin sorularına benzer “Allah’ın bu âlemin varlığından önce ya da sonra var olacağına dair bilgisi var mıydı?” ve “Allah bu âlemi yaratmaya kâdir değil miydi?” sorularını yöneltmektedir. Bu sorulara olumsuz yanıt veremeyeceği açık olan Bâtınîler’in evet demeleri durumundaysa Allah’ın âlîm ve kâdir sıfatlarının varlığını kabul etmeleri gerekmektedir. Ebû Hanîfe’nin “Allah bir şeydir ama eşya gibi değildir. Allah mevcuttur ama mevcudât gibi değildir. Âlimdir ama diğer insanların âlimliği gibi değildir.” sözüne de atıfta bulunan Sâbûnî, kendisinin ve diğer Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin Allah’a ve insanlara verilen ortak sıfatlarda, sıfatların biçiminden ziyade içerik ve kapsamlarının önemli olduğuna dikkat çekmektedir.²⁹

Sâbûnî’ye göre Allah’ın kudret ve halk sıfatları düşünüldüğünde yaratıkların farklı şekillerde ve farklı zamanlarda var olabilmeleri muhal olmayıp mümkündür. Bu ise Allah’ın irade sıfatının tecellisi olmaktadır. Eğer Bâtınîler’in iddia ettiği gibi Allah’a mürid sıfatını veremeyeceksek o halde yaratıcı, varlıkları yaratmada cebr altında olacaktır. Çünkü cebr ile irade yani zorunluluk ile serbestlik arasında başka bir kavram bulunmamaktadır. Cebr halinde olan bir zatın yaratıcı olması düşünülemeyeceği için Bâtınîlerin iddiaları boşa çıkmaktadır.³⁰

Bununla beraber Sâbûnî, iddiasını ispatlamada naklî delillere de yer vermektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın kendisi için kullandığı ve Esmâ-i Hüsnâ olarak bilinen isimleri örnek vermektedir. Sözgelimi Allah kendisi için “O diridir, O’ndan başka tanrı yoktur.”³¹ “O bilendir, hikmet sahibi-

²⁸ Neseî, Tabsıratü’l-Edille, 194-195.

²⁹ Sâbûnî, el-Kifâye, 110.

³⁰ Sâbûnî, Mâtürîdîyye Akaidi, 95.

³¹ el-Mü’min, 40/65.

dir.”³² “O, her şeye kâdirdir.”³³ “O, her şeyi işitir, her şeyi görür.”³⁴ ve “O, takdir ettiği gibi yaratan, canlıları örneği olmadan var eden, biçim ve özellik veren Allah’tır.”³⁵ âyetleriyle Bâtınîler’e Allah’ın bizzat kendisini âlim, hakîm, kâdir, semî, basîr, hâlık, bâri ve musavvir olarak nitelediğini göstermektedir.³⁶ Sâbûnî, böyle yapmakla iddiasına ispat çeşitliliği katmaktadır. Bununla birlikte ilerleyen sayfalarda geçeceği üzere Bâtınîler’in, âyetleri istedikleri şekilde tevil edebildikleri gerçeğini de unutmazsak Sâbûnî’nin örnek verdiği söz konusu âyetlerin Bâtınîler’i ikna edebileceği hususu tartışmaya açık olacaktır.

Yine Nesefî, ilim vasfının hem Allah’a hem de insanlara verilebileceğini ama değer bakımından ilmin Allah’ta ve insanlarda benzer olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre insanların ilmi yaratılmış olup Allah’ın ilmiyse ezelidir. Yine Allah’ın ilmi kalıcıyken insanların ilmi fanidir. Aynı şekilde Allah’ın ilmi küllî olup insanların ilmiyse cüz’îdir. Kudret, işitme, görme, hayat gibi Allah ile insanlar arasındaki ortak vasıfların hepsinde de benzerlik anlatıldığı şekildedir.³⁷ Sâbûnî de Allah ile mahlukat arasındaki benzerliğin tam olarak sağlanabilmesi için genel değil özel vasıflardaki benzerliği gerekli görmektedir. Genel olarak Allah da insan da âlim olarak vasıflansa bile Allah’ın ilmi kadîm, vâcibu’l-vücut ve her şeyi kuşatabilirken; insanın ilmiyse hâdis, câizu’l-vücut ve ancak cüz’î şeyleri idrak edebilir. Bu yüzden iki varlık arasında benzerlik kurulamaz.³⁸

Bâtınîler’in insanların sıfatlarına benzer kaygısıyla Allah’ı şey (mevcut) olarak kabul etmemeleri Nesefî tarafından özellikle eleştiriye tabi tutulmuştur. Nesefî’ye göre yaratıcıya bir isim verilmesi gerekmektedir. Ona göre Bâtınîler, âlemin yaratıcısının Allah olduğunu inkâr edemeyeceklerine göre onlara âlemi yaratan Allah’ı hangi isimle tanıdıkları ve onu hangi sıfatla niteledikleri sorulması yerinde olacaktır. Bâtınîler de Allah’ı şey (mevcut) olarak nitelemek zorunda kalacaklarından istemeseler de Allah’ı şey olarak kabul edeceklerdir.³⁹

³² et-Tahrim, 66/2.

³³ el-Mâide, 5/120.

³⁴ eş-Şûrâ, 42/11.

³⁵ el-Haşr, 59/24.

³⁶ Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, 66, 94-95.

³⁷ Nesefî, Tabsiratü'l-Edille, 195-196.

³⁸ Sâbûnî, el-Kifâye, 112.

³⁹ Nesefî, Tabsiratü'l-Edille, 184; Sâbûnî, el-Kifâye, 110.

Bâtînîler'in Allah'a şey dememelerinin temelinde onu mahlukata benzetme endişesi yatmaktadır. Bu yüzden onlar şey kelimesinin yaratıcı için değil de araz, cevher ve cisim olan diğer varlıklar için kullanılmasını uygun görmektedirler. Halbuki Neseî'ye göre daha önce de ifade edildiği üzere şeyin mutlak varlık olan Allah için kullanılması onu diğer varlıklarla benzer kılmayacaktır. Allah için şey ifadesinin kullanılması sadece onun varlığına delil olup bu ifadeyle Allah'ın mahlukatla benzerliği gündeme gelmemektedir. Çünkü asıl benzerlik isimler üzerinden değil anlamlar üzerinden sabit olmaktadır.⁴⁰ Hem Allah'a hem de mahlukata şey dediğimiz takdirde aralarında mana bakımından birtakım farklılıklar olacaktır. Mesela Allah'ın varlığı vacip ve bâki iken mahlukatın varlığı caiz ve fâni olacaktır.⁴¹ Anlaşıldığına göre Neseî, eğer Allah'a şey denilemeyeceğini onaylasaydı bu durumda Allah'ın varlığı-yokluğu meselesi gündeme gelecekti ki bu büyük bir problem olacaktı. Bunun yerine Neseî ve diğer Hanefî-Mâtürîdîler Allah'ın diğer şeyler gibi olmayan bir şey olduğunda ittifak etmişlerdir. Böylece isimde ortaklık olmakla beraber manada farklılık olduğunu belirtmişlerdir.

3. Farzların Düşmesi

Neseî'nin aktardığına göre Bâtînîler, Allah'ın sevgisini kazanan insanlarda birtakım hallerin gerçekleşeceklerine inanmaktadırlar. Neseî'nin onların bu görüşlerine eleştirilerini dört başlık altında ele alabiliriz.

a. Bâtînîler'e göre kul, Allah'ı sevmede zirveye ulaşınca namaz, oruç ve hac gibi zahiri ibadetlerle mükellef olma ve emir ile nehye muhatap olma sorumluluğu kendisinden kalkmaktadır. Neseî, oruç ve namaz örneğinden hareket ederek kişinin bunları yapmakla sorumlu olduğunu âyetlerle desteklemektedir. Mesela kişi, oruç konusunda mü'min, akıllı ve baliğ olma şartlarını taşıdığı müddetçe "Onun için sizden her kim bu aya şahit olursa onda oruç tutsun."⁴² "Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı."⁴³ âyetlerinde de zikredildiği üzere oruç tutma emrine muhataptır. Allah Kur'an'da yolcu ve hastalara oruç konusunda ruhsat da vermiştir. Tutmaları daha hayırlı olmakla beraber tutmama hakları da mevcuttur.⁴⁴ Aynı şekilde, "Hem namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin,

⁴⁰ Neseî, Tabsiratü'l-Edille, 207-209.

⁴¹ Neseî, Tevhidî Esasları, 35-36.

⁴² el-Bakara, 2/185.

⁴³ el-Bakara, 2/183.

⁴⁴ El-Bakara, 184

ruku edenlerle birlikte siz de rükü edin.”⁴⁵ âyetinde de belirtildiği üzere namaz ve zekât da kulların mükellef olduğu konulardır.⁴⁶

Bâtınîler'e kulların ibadetlerle sorumlu olduklarını âyetlerle hatırlatan Nesefî, Hz. Muhammed ve Hz. Âdem örneklerinden hareket ederek peygamberlerin de hayatları boyunca ibadetlerle ve imtihanlarla mükellef olduğunu belirtmektedir. Peygamberler, Allah'ın seçkin kulları olmakla beraber Allah'a en yakın olmalarının sonucu olarak en ağır imtihanları yüklenmişlerdir. Hz. Muhammed peygamber olmasına rağmen rivâyetlerde ayakları şişinceye kadar namaz kıldığı zikredilmektedir. Ayrıca Kur'ân'da birçok âyette Allah direkt olarak peygamberine emirlerde bulunmaktadır. Aynı şekilde Hz. Âdem de peygamber olmasına rağmen yasak ağacın meyvesinden yemesi onun cennetten çıkarılmasına sebep olmuştur.⁴⁷

Nesefî'ye göre Bâtınîler, kişinin manevî tekamülü sonucu ödülü bu dünyada alacağını düşünmektedirler. Halbuki Nesefî'ye göre mümin ölünceye kadar manevî tekâmül sürecindedir. Ölümüyle beraber kendisinden dini sorumluluklar kalkacak ve kişi cennette Allah'ın nimetlerinden istifade edebilecektir.⁴⁸

Sâbûnî'ye göre de Kur'ân'da Hz. Muhammed'e yönelik hitap ve itapların varlığı,⁴⁹ Bâtınîler'in görüşlerine reddiyedir. Ona göre bu âyetler, hiçbir kulun Allah'ın hitabının dışına çıkamayacağını belirtmekte ve dinin değerini yücelterek şeriatın hükmünü belirlemektedir. Bâtınîler'in, tekamülünü tamamlayan kişinin emir ve yasaklardan muaf olması iddiası Sâbûnî'ye göre bir küfürdür. Emir ve yasak kul hayatta olduğu müddetçe bir özür olmadan ortadan kalkmaz.⁵⁰

b. Bâtınîler'in diğer görüşü, manevî tekamülü bu dünyada elde eden kişinin cehenneme girmeyeceğidir. Çünkü onlara göre cennete ve cehenneme giren kişi bir daha oradan çıkamayacaktır.

Nesefî'ye göre kul günah işlediği zaman “O, kimi dilerse bağışlar kimi isterse de cezalandırır.”⁵¹ âyeti gereği Allah, onu ister bağışlar isterse de ce-

⁴⁵ El-Bakara, 2/43.

⁴⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Bahrü'l-Kelâm Matüridi Akaidi. çev. Ramazan Biçer (Ankara: Gelenek Yayıncılık, 2010), 148.

⁴⁷ el-Ahzab, 33/1; el-İnsan, 76/26; el-Hûd, 11/112.

⁴⁸ Nesefî, Bahrü'l-Kelâm, 147.

⁴⁹ El-Bakara, 2/120, 145; el-Hakka, 69/ 44-45; ez-Zümer, 39/65.

⁵⁰ Nûreddin es-Sâbûnî, el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ, thk. Mehmet Bulut (Beyrut: Dar İbn Hazm, 2013/1434), 208.

⁵¹ Âl-i İmrân, 3/129.

zalandırır. Eğer kişi iman üzere vefat ettiyse cehenneme girse bile Allah'ın rahmeti ve peygamberlerin şefaatiyle oradan çıkabilecektir. Müminin durumu kafirden farklıdır. Kâfir, oraya ebedi kalmak üzere girmektedir. Mümin ise "Cenneti kolayca girilecek bir yer mi zannediyorsunuz. Vallahi inci gibi olmadıkça oraya giremezsiniz." hadisinde olduğu gibi onu kaplayan kirlerden arındırıldıktan sonra oradan çıkarılacaktır.⁵²

c. Nesefî'nin Batınîler'i eleştirdiği diğer görüşü ise onların kendilerinde diğer insanları kullanım hakkı görmeleridir. Bâtınîler'in bir görüşüne göre manevî tekâmül şartı aranmaksızın kişi diğer kişilerin mallarına ve eşlerine ortak olabilir. Çünkü Hz. Âdem ve Havva öldükten sonra onların malları diğer insanlara eşit bir şekilde miras kaldı.

Nesefî ise bir kimsenin malının başkasına helal olmasının o kişinin rızasına bağlı olduğunu belirterek bu görüşün Ehl-i sünnet'in görüşü olduğunu belirtmektedir. O, bu konuda "Ey iman edenler! Mallanınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Ancak kendi rızanızla yaptığınız ticaretle yemeniz helaldir."⁵³ âyetini ve "Delil göstermek davacı, yemin ise inkâr eden üzerinedir." hadisini delil göstermektedir.

Bâtınîler'in bu tarzdaki diğer bir görüşü ise bu dünyada manevî tekamülünü sağlayan kişiye, başkalarının eşlerinin ve cariyelerinin helal olacağı iddialarıdır. Batınîler, manevî tekamülünü tamamlayan kişileri Allah'ın sevgilisi, kadınları ise Hz. Ali'nin "Kadınlar bizim için yaratılmış reyhanlardır. Hepimiz reyhanın kokusunu koklarız." sözünden hareketle kendilerine tahsis edilen ve koklanılması hak olan çiçekler olarak görmektedirler.

Onların bu görüşlerine karşılık Nesefî, Ehl-i sünnet'e dayanarak kadınların helal olmasının nikah şartına bağlı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın "Zina eden erkek ve zina eden kadına yüz sopa vurun." âyetiyle; Peygamber de Maiz'i zina ettiği için recmetmesiyle zinanın haram olduğu ortaya koymaktadır.⁵⁴ Bâtınîler, diğer insanların karılarının herkesin ortak kullanımına açık olduğuna delil olarak Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep ile evliliklerini göstermektedirler. Hz. Peygamber, evlatlığı Hz. Zeyd ile evli olan Hz. Zeyneb'i görmüş, beğenmiş daha sonra ise Hz. Zeyneb'in Hz. Zeyd ile nikahı kesilerek Hz. Peygamber'in nikahına girmiştir. Sâbûnî'ye

⁵² Nesefî, Bahrü'l-Kelâm, 146.

⁵³ En-Nisâ, 4/129.

⁵⁴ Nesefî, Bahrü'l-Kelâm, 144-145.

göre bu görüş küfürdür. İddianın geçersizliği “Zevcenî tut!”⁵⁵ âyetiyle ortadadır. Zeyd, hanımını boşamak istediğinde Bâtınîler’in iddiasının aksine Hz. Peygamber hanımını boşamaması için Zeyd’e nasihat verdi. Yine de Zeyd karısını boşayınca Rasulullah Zeynep ile evlenmiştir. Sâbûnî’ye göre Bâtınîler’in iddia ettiği üzere gözün görmesi ve kalbin istemesiyle her şey kişiye helal olmaz. Gerekli şartlar sağlandığında yani boşama ve tekrar nikah olduğunda mümkün olabilir.⁵⁶ Hz. Peygamberle Zeyneb’in evliliklerine dair nakledilen tarihi olaylar hakkında malumat veren Sâbûnî, bu evliliğin nikahın şartlarından olan icap ve kabulün eksikliğinin farkında olup bunu şu şekilde açıklamaktadır: Efendiler köle ve cariyelerini onların icap ve kabulü olmadan evlendirebilirse efendi olan Allah kulu ve cariyesi olan Muhammed ile Zeyneb’i aynı şekilde icap ve kabulsüz evlendirebilir.⁵⁷

d. Bâtınîler’e göre manevî olgunluğa erişen kişi, kendi nuruyla Allah’ın katına yükselmekte, cennete girip hürilere erişebilmektedir. Nesefî ise Hz. Muhammed hakkında “Kulu Muhammed’i geceleyin, Mescid-i Haram’dan kendisine bazı âyetlerimizi göstermek için, etrafını mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa’ya götüren Allah, her türlü noksan sıfatlardan münezzehtir”⁵⁸ âyetini, Hz. İsa hakkında “Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir”⁵⁹ âyetini, Hz. Adem hakkında “Dedik ki: Ey Adem, sen ve eşin cennette oturun, ikiniz de ondan dilediğiniz yerde bol bol yeyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz”⁶⁰ âyetini ve Hz. İdris hakkında da “Biz onu yüce bir yere yükseksettik.”⁶¹ âyetini zikrederek peygamberlerin bile kendi imkanlarıyla değil ancak Allah’ın yardımıyla göğe yükseltildiklerini ortaya koymaktadır. Durum buyken Bâtınîler’in iddia ettiği gibi kişilerin kendi imkanlarıyla göğe yükselmeleri mümkün olmamaktadır.⁶²

4. Kur’ân’ın Tevili

Âyetlerin te’vili konusunda Bâtınîler’e daha çok Nesefî eleştiri getirmiştir. Nesefî’nin aktardığına göre Bâtınîler, içkiyi mekruh; livatayı münker; şarkı, şiir ve oyunu da helal saymaktadırlar. Onlar içkinin haram değil de

⁵⁵ el-Ahzab, 33/37.

⁵⁶ Sâbûnî, Müntekâ, 258.

⁵⁷ Bu evlilik hakkında geniş bilgi için bkz. Sâbûnî, Müntekâ, 258-261.

⁵⁸ El-İsrâ, 17/1.

⁵⁹ En-Nisâ, 4/158.

⁶⁰ El-Bakara, 2/35.

⁶¹ El-Meryem, 19/57.

⁶² Nesefî, Bahrü'l-Kelâm, 144.

mekruh olduğunu “İmana ermiş olup doğru ve yararlı işler yapanlar, Allah'a karşı sorumluluk bilinci duydukları ve gerçekten inanıp doğru ve yararlı işler yaptıkları sürece her istediklerinden serbestçe yararlanabilirler.”⁶³ âyetine dayandırmaktadır. Neseî'ye göre bu âyet, içkinin haram olduğunu bildiren âyetten haberi olmayan ve içki içmeye devam eden bir topluluk hakkında inmiştir. Bâtînîlerin referans olarak kullandığı âyetin nüzul sebebini açıklayan Neseî, “İçkinin azı da çoğu da size haram kılındı.” hadisini ve “Doğrusu, Rabbim, yalnızca, açık ya da gizli, utanç verici davranışları, günahın her çeşidini, başkasının elindekine haksız yere göz dikmeyi, Allah'tan başkasına, hakkında hiçbir delil indirmedığı halde, tanrısal nitelikler yakıştırmanızı ve bilmediğiniz şeyi Allah'a izafe etmenizi yasaklamıştır.”⁶⁴ âyetini delil olarak kullanmaktadır.⁶⁵

Bâtînîler şarkı, şiir ve oyunun yasaklanmasının mutlak bir karar olmayıp Malik b. Enes'in görüşü olduğu için bunları helal saymışlar, bu görüşlerine bir delil sunmamışlardır. Buna karşın Neseî, Hz. Peygamber'in ok atma, ata bakma ve erkeğin hanımıyla oynaması dışındaki diğer oyunları yasakladığı hadisini ve “Sizi boş ve anlamsız bir oyun için yarattığımızı ve bize dönmek zorunda olmadığınızı mı sanıyordunuz”⁶⁶ âyetini delil getirmektedir.⁶⁷

Bâtînîler, “Toplandığınız yerlerde münker şeyler işliyorsunuz”⁶⁸ âyetinden hareketle livatayı da münker görmüşlerdir. Fakat Neseî onların bu görüşüne dair herhangi bir eleştiride bulunmamaktadır.⁶⁹

Sâbûnî ise bizlere Bâtînîler'in cennet ve cehennem tasvirleri hakkındaki görüşlerini aktarmaktadır. Anlaşıldığına göre Bâtînîler, cennet ehline vaat edilen huriler, köşkler, çeşit çeşit yiyecek ve içecekler, nehirler ve ağaçlar gibi nimetlerin ve cehennem ehline vaat edilen zakkum, kaynar su, zincirler ve bukağılar gibi azapları zahir anlamlarından çıkararak tevil etmektedirler. Sâbûnî bu noktada onların görüşlerine ayrıntılı bir eleştiride bulunmayıp sadece onların görüşlerini reddetmektedir. Ona göre, Bâtînîler'in yaptığı bu

⁶³ El-Mâide, 5/93.

⁶⁴ El-A'raf, 7/33.

⁶⁵ Neseî, Bahrü'l-Kelâm, 139-140.

⁶⁶ El-Mü'minûn, 23/115.

⁶⁷ Neseî, Bahrü'l-Kelâm, 140.

⁶⁸ El-Ankebût, 29/29.

⁶⁹ Neseî, Bahrü'l-Kelâm, 140.

tevdiler, herhangi bir zarurete ve delile dayanmaksızın yapılmaktadır. Böyle yaptıkları için de onların yaptıkları ilhad ve inkâr olmaktadır.⁷⁰

5. İmamet

Bâtınîler, imamları için ismet sıfatını şart görmektedirler. Sâbûnî'ye göre ise ismet, imamların değil ancak peygamberlerin sıfatlarından. Çünkü peygamber yeni bir şariat iddiasıyla ortaya çıktığı için onun söylediklerinin doğru ve güvenilir olması ancak onun masum olmasıyla anlaşılabilir. Yani masumiyet, peygamberlere verilmiş bir güvence gibidir. Risaletin amacı ve faydası ismet sıfatıyla gerçekleşmektedir. Peygamberin aksine imam ise yeni bir şariat getirmediği için ona ismet sıfatı şart değildir. O, peygamberin getirdiklerine uymakla emrolunmuştur.⁷¹ Anlaşıldığına göre Sâbûnî, peygamberlerin yaptığı hataların telafisini mümkün görmediği için ismet sıfatının peygamberler için gerekli olduğunu belirtirken; imamlarınsa yaptıkları hataların doğrularının insanların yanında mevcut olduğunu düşündüğü için bu hataların telafi edilebileceğini düşünmektedir. Bâtınîler, imamlarını ilahi alemle ilişkili kutsal varlıklar olarak gördükleri için hata yapmayı onların masumiyetine yakıştırmazken Sâbûnî ise daha çok pratik açıdan yaklaşarak imamlar için masumiyetin şart olmadığını savunmuştur.

Sâbûnî, "bazı Râfızîler" in biri konuşan diğeri susan olmak üzere her devirde iki imamın olduğunu iddia ettiklerini haber vermektedir. "Bazı Râfızî"lerden kastın savundukları görüş itibariyle Bâtınîler olduğu anlaşılmaktadır. Sâbûnî, bu iddiaya tarihi olayları delil getirmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Beni Saide gölgeğinde halife seçimi için toplanan ensar ve muhacir halife seçiminde uzlaşmamıştı. Bunun üzerine ensar bir emir kendilerinden bir emir de muhacirlerden olmak üzere iki imam önerisinde bulunmuştu. Fakat bu öneri Hz. Ebubekir'in bir kında iki kılıç geçerli değildir sözüyle reddedilmişti. Yaşanan bu olaya orada bulunan sahabelerden itiraz gelmediği için bu konuda bir anlamda icma oluşmuştur.⁷²

Verdiği tarihi delilden sonra Sâbûnî, bu konuda bazı akıl yürütmelerde de bulunmaktadır. Ona göre aynı zamanda iki imamın varlığının kabul edilmesi durumunda, aynı zamanda ikiden daha fazla imamın varlığının reddedilmesi için bir gerekçe gözükmemektedir. Böyle bir ihtimal duru-

⁷⁰ Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, 178-179; Sâbûnî, el-Kifâye, 380.

⁷¹ Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, 115; Sâbûnî, el-Kifâye, 216.

⁷² Sâbûnî, el-Kifâye, 212.

mundaysa her kasabaya ve köye bir imamın görevlendirilmesi durumu ortaya çıkar ki buysa ihtilaflara sebep olur.⁷³ Nitekim Hz. Ali ile Muaviye arasında yaşanan savaşlarda Hz. Ali, Muaviye ve onun yanında olanlar için “Kardeşlerimiz bize isyan etmişlerdir.” diyerek ortada bir meşru halifenin (Hz. Ali) bir de isyancı grubun (Muaviye ve taraftarları) olduğunu göstermiştir. Sâbûnî’ye göre Hz. Ali-Muaviye örneğinde olduğu gibi aynı anda iki imamın varlığı kabul edilecek olursa aynı konuda farklı hükümler verebilme ihtimali olan iki imamın ikisine birden uymak mümkün olmayacaktır. Söz konusu iki imam özellikle Bâtınîler’in söylediği gibi sâmit (susan) imam olursa bu uyumsuzluk daha belirgin olacaktır. Sâbûnî, böyle bir durumda ilk görevlendirilen imamı meşru görmektedir.⁷⁴ Anlaşıldığına göre Sâbûnî susan imamın geçersizliğine yönelik ayrıntılı eleştiriler getirmemektedir. Kısacası o, aralarındaki muhtemel anlaşmazlıklar sebebiyle görünür olan iki imamın varlığını bile caiz görmezken birisi görünür birisi görünmeyen iki imamın varlığını hiçbir şekilde caiz görmemektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Nûreddîn es-Sâbûnî, Bâtınîler’e ilmin vasıtaları (bilgi edinme yolları), Allah’ın sıfatları, farzların düşmesi, Kur’ân’ın tevili ve imamet konularında eleştiride bulunmuşlardır. Her iki âlim de verdikleri hükümlerin çeşitli olmaları sebebiyle Bâtınîler’in aklı bilgi edinme yollarından görmemeleri görüşüne aklî ve naklî delillerle cevap vermeye çalışmışlardır. Onlara göre akıl, diğer iki bilgi edinme yolu olan duyu organları ve haberden daha önemli olup doğru düşünme yöntemine ve belli bir olgunluğa sahip olan aklın verdiği hükümler farklılık oluşturmayacaktır. Aklın bilgi edinme sürecinde oynadığı farklılıktan kaynaklanıyor olsa gerek Nesefî ve Sâbûnî, Bâtınîler’in aksine aklın insana bazı şeyleri vacip kılabilceği sonucuna ulaşmışlardır. Nesefî ve Sâbûnî, Allah’ın sıfatlarının varlığını kabul etmeyen Bâtınîler’e de eleştiriler de bulunmuşlardır. Allah’ın sıfatlarının kabul edilmesi durumunda Allah’ın yaratılmışlara benzeyeceği endişesine karşı Bâtınîler’e aklî açıklamalarda bulunmuşlardır. Aynı şekilde Bâtınîler’in manevî olgunluğa erişen kişilerden emir ve nehyin kalktığına dair görüşüne her iki âlim de aklî ve naklî delillerle eleştirilerde bulunmuşlardır. Bahsi geçen üç başlıkta Nesefî ve Sâbûnî Bâtınîler’e karşı kanaatimizce gerekli ve yeterli açıklamalarda bulunmuşlardır.

⁷³ Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, 114; Sâbûnî, el-Kifâye, 213.

⁷⁴ Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, 115; Sâbûnî, el-Kifâye, 213-214.

Kur'ân'ın tevili ve imamet konuları, Bâtınîler'in temel iddialarından olmasına karşın kanaatimizce Nesefî ve Sâbûnî tarafından yeterince işlenmemiştir. Kur'ân'ın tevili konusu başta olmak üzere diğer konularda da her iki âlim, herhangi bir kurala dayanmadan nassları arzularına uygun bir şekilde tevil eden Bâtınîler'e karşı âyetleri kullanarak naklî delil getirme çabası içerisinde olmuşlardır. Halbuki iki âlim tarafından getirilen deliller, Bâtınîler tarafından bir şekilde tevil edilecek ve bu âyetler kendileri açısından bağlayıcı olmayacaktır. Nesefî ve Sâbûnî, imamet konusunda ise daha çok İmâmîyye'nin görüşlerine eleştiriler getirmişlerdir. Bu sebepten Bâtınîyye öğretisinin önemi unsurlarından olan insanüstü özelliklere sahip imamlar, imamet-nübüvvet ilişkisi ve bunlarla bağlantılı olan evren ve tarih anlayışları her iki âlim tarafından ele alınmamıştır. Aynı şekilde Bâtınîlerin yaratılış nazariyesinin temel kavramlarından olan küllî akıl, sâbık (ilk varlık), tâlî (ikincin varlık) gibi uluhiyyet konuları; Bâtınîler'in benimsediği takiyye; yeniden dirilişe ve âhîret âlemine dair getirdikleri yorumlar vs. Nesefî ve Sâbûnî tarafından eleştirilmemiştir. Nesefî'nin Bâtınîlere eleştirilerinin hacim olarak Sâbûnî'den daha fazla olduğunu ve Nesefî'nin eleştirilerinde daha çok aklî açıklamalara yer verirken Sâbûnî'nin aklî açıklamalarla beraber naklî delillere ve Mâtürîdîlik içerisindeki diğer âlimlerin görüşlerine de yer verdiği tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2018.
- Aruçi, Muhammed. "SÂBÛNÎ, Nûreddin". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/360-361. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Emiroğlu, İbrahim. "Sûfestâiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İlhan, Avni. "Bâtınîyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5/190-191. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-dîn. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2004/1425.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. Bahrü'l-Kelâm Matürîdî Akaidi. çev. Ramazan Biçer. Ankara: Gelenek Yayıncılık, 1. basım, 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. Tevhidin Esasları kitâbü't-tevhîd li kavâidi't-tevhîd. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. basım, 2007.
- Sâbûnî, Nûreddin. El-Kifâye fi'l-hidâye. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dar İbn Hazm, 2013/1434

- Sâbûnî, Nûreddin. Mâtürîdîyye Akaidi. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 18. basım, 2018.
- Sâbûnî, Nûreddin. el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ. thk. Mehmet Bulut. Beyrut: Dar İbn Hazm, 2013/1434.
- Ocak, Ahmet. Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)., İstanbul: TATAV Yayınları. 1. Basım, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "NESEFÎ, Ebu'l-Muîn". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/568-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Hak". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

II. BÖLÜM:

FIKİH

Büyük Selçuklular Döneminde Fıkıh Mezhepleri-Siyaset İlişkisi

Fatiha BOZBAŞ*

Giriş

11. yüzyılda İslâm dünyasına dahil olan Selçukluların merkezî devletlerini Orta Asya'da Sünnî bir coğrafyada kurmuş olmaları Sünnî İslâm'ı benimsemelerinde büyük bir etken teşkil etmiştir. Selçuklular, İslâm'ı kabulleri sırasında siyâsî olarak ilişkide bulundukları Sâ mânîler gibi itikadda Mâtürîdîliği, fıkıhta ise Hanefîliği benimsemişlerdir.¹ Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluş döneminde Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi, toplumsal, kültürel, dinî ve mezhebî yönden pek çok farklılığı bir arada barındıran, karmaşık, çatışmacı ve çok sesli bir coğrafyayı ifade etmekte idi.² Bu durum fıkıh mezhepleri açısından değerlendirildiğinde; Sünnî ve Sünnî olmayan mezheplerin bir arada olduğu, bunlar arasında iki mezhebin öne çıktığı görülmektedir. Hanefîlik ile Şâfîlik.

Hanefîlik devletin kuruluş aşamasında nüfuz ve yaygınlık açısından bölgedeki en etkin mezhep idi. Hanefî mezhebinde temayüz etmiş fukahânın ilmî gayretleriyle birlikte mezhebin bölgede Abbâsî idaresi boyunca hukuk müessesesi ve ilmî açıdan desteklenmesi; Sâ mânîler, Gazneliler ve Karahanlılar gibi bölgedeki diğer devletlerin açık desteği mezhebin Horasan ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, fatiha.bozbas@selcuk.edu.tr.

¹ Abdülmecîd Ebü'l-Fütûh el-Bede'î, *et-Târîh u's-siyâsî ve'l-fikrî li'l-mezhebi's-Sünnî fi'l-maş-riki'l-İslâmî mine'l-karni'l-hâmisî'l-hicrî hattâ süku'ti Bağdâd* (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1408/1988), 9; Hüseyin Emîn, "ed-Devletü's-Sâmâniyye", *Mecelletü'l-müerrihî'l-'Arabî*, 15 (1980), 7-22; Seyfullah Kara, "Selçuklu Türkleri'nin Mezhepler Arası Barışı Sağlamaya Yaptıkları Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmail Hakkı Göksoy vd. (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 383.

² Selçukluların kuruluş devrindeki dinî ekoller hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik* (Ankara: Yayınevi Yayın, 2009), 40-64.

Mâverâünnehir bölgesinde gelişmesine imkân sağlamıştı.³ Hanefiliğin bölgede hakim-yerleşik bir mezhep konumunda bulunduğu Büyük Selçukluların kuruluş döneminde, devletin kurucusu Selçuk Bey'in Müslüman olurken mezhep olarak Hanefiliği tercih etmiş olması⁴ ve Selçuklu hanedanlığının genelde Hanefî mezhebine mensup olması, Hanefiliğin mevcut nüfuzunun bundan sonraki süreçte pekişeceğine dair önemli bir emare olduğu söylenebilir.

Kuruluş döneminde Hanefiler gibi etkin olan diğer fikhî mezhep de Şafiîlik idi. Hanefiliğe kıyasla bölgede daha geç yayılma imkânına erişen Şafiîlik, 3./9. asrın son yarısından itibaren bölgede yayılmaya başlamıştır. Şafiîlik, gelişimini tamamladığı Mısır'ın, Şii Fâtımîlerin hakimiyetine girmesiyle birlikte Irak bölgesine kaymaya başlamıştır. Şafiî mezhebi Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Hanefiliğe kıyasla doğal bir süreçle/kendiliğinden gelişme imkânı elde etmiştir. 3./9. asrın sonu 4./10. asrın başı itibarıyla başlayan süreçte Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî (ö. 288/901), İbn Süreyc (ö. 306/918), Ebû İshak el-Mervezî (ö. 340/951), Ebû Hâmid İsferyânî (ö. 406/1016), el-Kaffal el-Mervezî (ö. 417/1026) gibi mezhepte temayüz etmiş Şafiî fukahânın ilmi faaliyetleri ile mezhep belli bir gelişmişlik noktasına gelmişti. Selçuklular dönemine gelindiğinde mezhebin Irak çevresini Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083), Horasan çevresini ise İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) temsil etmekteydi.⁵ Zamanla bölgedeki Mâlikî ve ehl-i hadis olarak bilinen Hanbelîleri de kendi bünyesinde eritecek olan Şafiî mezhebinin Selçukluların kuruluş döneminde Hanefiler kadar yoğun olmasa da belli bir ölçüde popülaritesinin bulunduğu görülmektedir.

Diğer iki Sünnî mezhepten biri olan Mâlikîlik daha ziyade fıkıh tedrisatı, göç gibi nedenlerle Selçuklu topraklarına gelip yerleşmiş kişilerle bölgeye intikal etmiştir. Bir ekol olarak değil, münferit kişilerce temsil edilen Malikîliğin yaygınlık oranı bölgede Şafiîliğin yükselişi ile birlikte azalmaya başlamıştır.⁶ Selçuklular dönemine kadar fıkıh mezhebinden ziyade hadis mek-

³ Fatiha Bozbaş vd., "Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 34 (2019), 12.

⁴ Bedevî, *et-Târîh, u's-siyâsî ve'l-fikrî*, 9.

⁵ Bilal Aybakan, "Selçuklular Döneminde Fıkıhın Gelişimi: Şafiî Mezhebi Çerçevesinde", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu* (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 228-229.

⁶ Bozbaş, "Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme", 15-16.

tebi olarak kabul edilen Hanbelî mezhebinin de yaygınlık açısından az bir orana sahip oldukları bilinmektedir. Hanbelîler gerek mezhep tarafgirliğinde aşırı olmaları ve mezhep görüşlerini şiddet içeren, hoşgörüsüz tavırlarıyla aktarmaları gerekse hilafet karşısında gittikçe siyâsî nüfûzu artan ve bağımsızlaşan Selçuklu idaresini değil de Abbasi hilafetini desteklemeleri dolayısıyla Selçuklular döneminde Hanefî ve Şafiîlerin elde ettiği resmî himayeye mazhar olamamışlardır.⁷ İmamiyye, İsmailiyye, Zeydiyye gibi bölgede Şîî ekollerin de mevcut olduğu ifade edilmelidir.⁸

Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluş devrinde mezhebî çoğulculuğun var olduğunu gösteren bu muhtasar panorama, Selçuklu siyâsî otoritesinin hâkim oldukları coğrafyada dinî siyasetlerini ya da mezhep politikalarını bütün fıkıh mezheplerini hesaba katarak belirlemek durumunda kalacaklarını göstermektedir. Bu minvalde Selçukluların Şîî hanedanlıkların hüküm sürdükleri bir coğrafyada çepeçevre kuşatılmış olmaları başat faktör olmak üzere, kuruluş devrinden itibaren Gaznelilerin başlattığı Sünnîliği yayma siyasetini devralarak kısa süre içerisinde Sünnî İslâm'ın çetin bir müdâfisi haline gelmişlerdir.⁹ Şîî-Bâtınî mezheplerini makbul mezhep çerçevesinin dışına iten Selçuklular, hem siyâsî hem de fikhî olarak ilgili mezhepleri eritmeye yönelik bir politika takip etmişlerdir. Bu durum sadece askerî-siyâsî bir stratejiyle değil, aynı zamanda bunlara mesned teşkil eden güçlü bir din ve mezhep politikası üzerinden yürütülmüştür.¹⁰ Mesele Sünnî mezhepler çerçevesinde değerlendirildiğinde ise her ne kadar Selçukluların genel manada Sünnî fıkıh mezheplerine yönelik denge politikası yürüttükleri gibi bir imaj mevcut olsa da özellikle o döneme ilişkin rivayetler meselenin başka bir perspektiften değerlendirilmesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Bu minvalde ilgili rivayetler, Selçuklu döneminin sayfaları arandıkça belli bir

⁷ Ferhat Koca, "Selçukluların İslâm Hukuk Mezheplerine Bakışları", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2001), 2/39; Bozbaş, "Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme", 16.

⁸ Abdullah Ömer Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", *Bilimname*, 36/2 (2017), 515-516. Büyük Selçuklular döneminde Şîî ekollerin durumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Adem Arkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010)

⁹ Bedevî, *et-Târîh, u's-siyâsî ve'l-fikrî*, 99.

¹⁰ Mustafa Demirci, "Selçuklu Veziri Amîdülmülk Kündürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri", *Selçuk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 46 (2019), 227.

mezhep temayülü çerçevesinde mezhep-siyaset ilişkisinin oldukça etkileşimli olduğunu ortaya koymaktadır.

Aslında tarihî tecrübe Emevîler Devleti ile başlayan süreçte din-siyaset ya da mezhep-siyaset ilişkisi bağlamında siyasî otoritelerin belli kelâmî ya da fikhî ekollere bir tür efdaliyet tanıdıklarını göstermektedir. Büyük Selçuklu Devleti kurulmadan önce bölgede var olan devletler, mezhep hareketlerine bağlı politikalar geliştirmişler, bir nevi toplum mühendisliğinde dinî ya da mezhebî düşüncenin yaptırımlarını kullanmaktan çekinmemişlerdir.¹¹ Kanaatimizce konuya ilişkin tarihî vesikalar bu olgusal gerçekliğin Selçuklular döneminde de devam ettiğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada Büyük Selçuklu Devleti özelinde fıkıh mezheplerinin yaygınlaşması, sivil fıkıh tedrisatının durumu ve hukuk müessesesi gibi bazı açılardan fıkıhın siyâset ile olan irtibatı ele almaya çalışılacak, fıkıh mezheplerinin gelişiminde siyâsî konjonktürün dolaylı ve kısmî bir belirleyici alan teşkil ettiğine dair tarihî veriler üzerinden örnekler sunmaya gayret edilecektir.

1. Büyük Selçuklular Döneminde Fıkıh Mezhepleri-Siyaset İlişkisi

Büyük Selçukluların kuruluş döneminde Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki mezheplerin yaygınlık ilişkisine bakıldığında; bölgede Hanefîliğin Mâtürîdîlikle paralel yayıldığı bununla birlikte Hanefîlerden Mu'tezile gibi diğer itikadî mezhepleri tercih edenlerin de bulunduğu; Şafîî ve Malikî olanların ise ağırlıklı olarak Eş'arîliği benimsemiş oldukları görülmektedir. Selçuklu Devleti'nin zuhur ettiği sıralarda Irak ve Horasan'da itikad da Eş'arî, fıkıhta ise Şafîî mezhebi hakim konumdaydı. Selçukluların ilk zuhur ettiği bölgeler olan Mâverâünnehir'de Mâtürîdîlik, Harezm'de ise Mu'tezile mezhebi hakim konumdaydı.¹² Ayrıca Mu'tezilîler Hanefî kimliğine bürünmüş şekilde ağırlıklı olarak Nişabur ve Horasan şehirlerinde mevcuttular. Ancak Mu'tezile bir mezhep olarak geniş halk kitlesine sahip olmadan entellektüel üst sınıfa mensup taraftarlarıyla sınırlanmıştı.¹³ Bazı müellifler Selçuklu sultanlarının, hususen Tuğrul Bey'in Mutezilî eğiliminden bahsetmiş olsa da¹⁴ literatürdeki genel temayül Selçuklu sultanlarının

¹¹ Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", 518-519.

¹² Mikâil Bayram, "Danışmend Oğulları'nın Dinî ve Millî Siyaseti", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 18 (2005), 134.

¹³ Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", 517.

¹⁴ Bayram, "Danışmend Oğulları'nın Dinî ve Millî Siyaseti", 133.

genelde Sünnîliği, özelde ise Hanefîliği Mu'tezilî akidelere karşı korumuş olduğudur.¹⁵

Mu'tezile ile Hanefîlik, Şâfiîlik ile Eş'arîlik arasında ciddi bir birlikteliğin olduğu Selçuklu dönemi boyunca Hanbelîlerle Eş'arîler ve Mu'tezilîler, Eş'arîlerle Mu'tezilîler, Şâfiîlerle Hanefîler arasında ciddi bir mücadele söz konusu olmuştur.¹⁶ Dikkatleri celbeden en önemli husus; bu dönem boyunca fıkıh mezheplerinin gerek birbirleriyle, gerekse siyâsî otorite ile ilişkilerinin seyrinde kelâmî görüşlerinin, fikhî tercihleri kadar önemli bir belirleyici unsur oluşu, hatta belli zamanlarda kelâmî görüşlerinin daha ön planda yer almasıdır. Bu nedenledir ki, Selçuklu döneminde fıkıh mezhepleri arasında ortaya mücadele ve çekişmeler temelde daha ziyade kelâmî meselelere dayanmış, dönemin önde gelen iki mezhebi olarak Hanefî-Şafiî mücadelesi daha ziyade Mu'tezile-Eş'arî çizgisinde yaşanmıştır. İtikâdî ve fıkıh mezheplerinin önde gelen ulemâsı gerek eserleriyle gerekse cedel ve münazaralarla ilmî çerçevedeki mücadeleye devam etmişlerdir. Bunun yanı sıra siyâsî otoritenin mezhebî taassup ve/ya siyâsî birtakım amaçlara dayanan bazı tutumları mezhepler arasındaki bu niza ve cedel ateşini bir nevi körüklemiştir. Selçukluların siyâsî ve ilmî olarak Şiî-Bâtınîlerle eksiksiz bir mücadele gayretinde oldukları bu dönemde,¹⁷ her ne kadar Sünnî mezhepler arasındaki dengenin muhafazasına önem verilmiş olsa da muhtelif sebeplerle bazı fıkıh mezheplerinin ötekileştirildiği, mezhepsel çoğulculuk olgusunun kimi zaman tenevvü olmaktan ziyade kargaşa ve mücadele ifade eden bir anlama hamledildiği görülmektedir.

Fıkıh mezhepleri-siyaset ilişkisi bağlamında Büyük Selçukluların ilk dönemine bakıldığında; Tuğrul Bey'in (ö. 455/1063) bazı uygulamaları ve geniş yetkilerle vezirlik makamına getirdiği Vezir Amîdülmülk Küdürî'nin (ö. 456/1064) Şâfiî-Eş'arî kesimi sindirmeye yönelik politikalarının mezhep-siyaset ilişkisini ortaya koymada oldukça dikkat çekici olduğu görülmekte-

¹⁵ Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidîlik*; 40; a.mlf., "Mâtürîdîliğin Hanefîlik ile İlişkisi", *Milel ve Nihal*, 7/2 (2010), 234; Kara, "Selçuklu Türkleri'nin Mezhepler Arası Barışı Sağlamaya Yaptıkları Katkıları", 383; Adem Arıkan, "Büyük Selçukluların Hanefîlere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 5-6 (2008), 156.

¹⁶ Kara, "Selçuklu Türkleri'nin Mezhepler Arası Barışı Sağlamaya Yaptıkları Katkıları", 383.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Gülmez, "Selçuklu Devleti ve Sünnî Mezheplerin Şiî-Bâtınîlerle Mücadelesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/2 (2021), 341-361.

dir. Bazı somut tarihî rivayetler üzerinden meselenin değerlendirilmesi mümkündür:

* Tuğrul Bey döneminde Hanefiler adına medreseler ile mescitler inşa edilmesi ve buralarda Hanefî ağırlıklı fıkıh tadrîsâtının yapılması, mezhebin bölgede ağırlıklı olarak benimsenmesinde etkili olmuştur. Söz gelimi; Tuğrul Bey, Rey şehrini aldıktan sonra içerisinde caminin de olduğu bir külliye inşa ettirip Hanefîlere vermiştir. Hanefîlerin bu camide düzenli olarak toplanmalarını düzenlemeleri Rey merkezinde ciddi bir Hanefî artışına neden olmuştur.¹⁸

* Selçuklu'nun kuruluş devrinde mutaassıb bir Hanefî olan, Mutezilî olduğu veya Mutezilî eğilimler taşıdığına yönelik farklı rivayetler bulunan vezir Kündürî'nin¹⁹ yürüttüğü mezhep politikalarının temeli Mu'tezilî-Hanefîlere göre belirlenen bir bakış açısına sahip olmuştur. Bu minvalde Kündürî'nin bürokraside evleviyetle Hanefîlere yer verilmesine aracılık eden bir siyaset izlemesi oldukça görünmektedir. Hanefîler açısından

¹⁸ Koca, "Selçukluların İslâm Hukuk Mezheplerine Bakışları", 2/32.

¹⁹ Kündürî'nin hangi mezhebe mensup olduğu hususunda gerek klasik gerekse modern kaynaklar arasında bir fikir birliği yoktur. Kaynaklarda Kündürî'nin mutaassıb bir Hanefî olduğu, Şâfiîlere karşı husumet beslediği, Şii, Mu'tezili, Râfızî olduğu gibi bilgiler yer almaktadır. (Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fî mâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1399), 108; Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübra*, nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv vd. (by.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 3/390; Bedevî, *et-Târîhü's-siyâsî ve'l-fikrî*, 109). Meseleyi ele alan günümüz araştırmacılarından Bedevî'ye göre Kündürî Tuğrul Bey dönemindeki uygulamalarında her ne kadar Mu'tezile'yi istismar ederek bir nevi kılıf olarak kullanmış olsa da uygulamalarının Mu'tezilî olmakla hiçbir ilgisi yoktur. Bu dönemde Mu'tezile, Eş'arîlerin en büyük ve en güçlü muhalifi olmasından ötürü öne çıkarılmıştır. Seyfullah Kara'ya göre İbn Asâkir ve Sübkî gibi Kündürî'yi Şii ve diğer gayr-i Sünnî mezheplere nispet eden kişilere bakıldığında mutaassıp bir Şâfiî oldukları görülmektedir. Hanefî mezhebi gibi aralarında önemli sorun bulunmayan ve Sünnî dünyada saygınlığı bulunan bir mezhebi karşılarına almak istemedikleri için Kündürî'yi Hanefîlik yerine Şiîliğe nispet ederek kolaycılığa kaçmışlardır. Demirci ise bu meselede Kündürî'nin devrine yakın kaynaklar ve rivayetlerden yola çıkarak en doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olabileceğini belirtir. Bu doğrultuda o dönemin kaynaklarındaki rivayetlerde geçen Kündürî'nin mutaassıp bir Hanefî olduğuna ilişkin bilgilerden yola çıkarak Kündürî'nin Hanefîlik dışında Mücessime, Râfızilik, Bâtınî ve diğer mezheplere nispet edilmesinin, rakiplerinin ve düşmanlarının bir karalaması olduğunu, kendisinin gerçekte sadık bir Hanefî ve buna bağlı olarak da Mu'tezilî eğilimler taşıdığını ifade eder. Bk. Bedevî, *et-Târîhü's-siyâsî ve'l-fikrî*, 109-113; Demirci, "Selçuklu Veziri Amîdülmülk Kündürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri", 232.

dan en kritik atamanın ise Bağdat başkadılığı olduğu söylenebilir. Tuğrul Bey'den önce kesintisiz bir şekilde Şafiîler tarafından sürdürülen bu vazifeyi son olarak İbn Mâkûlâ (ö. 447/1056) üstlenmiş iken, vefatı üzerine halife tarafından Tuğrul Bey'e Eş'arî-Şafiî Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin ismi teklif edilmiştir. Tuğrul Bey'in durumu Kündürî ile istişaresi akabinde, onun da tavsiyesi ve ısrarı ile Hanefî Ebû Abdullah ed-Dâmegânî (ö. 478/1085) başkadılık görevine getirilmiştir. Uzun zamandır Şafiîlerin kontrolünde olan bu mansıbın Hanefîlere geçmesi, hukuk müessesinin alt kadro görevlendirmelerinde pek çok değişikliğe kapı aralamıştır. Nitekim Dâmegânî'nin görev yaptığı otuz yıl boyunca hukuk müessesinde alt kadrolara ağırlıklı olarak Hanefîlerden atama yapılmıştır.²⁰

Kadılıkudatlık vazifesinin Şâfiîlerden alınarak Hanefîlere tevdi edilmesi, Şafiî ve Eş'arî kitlelerce olumlu karşılanmamış, bunun karşılığında birtakım suçlamalara ve eleştirilere konu olmuştur. Sübkî'de geçen bazı bilgiler, Dâmegânî ile kadılıkudatlık için adı geçen Şîrâzî arasında ciddi fikhî tartışmalar yaşandığını ortaya koymaktadır.²¹

* Vezir Kündürî'nin tavsiyesi ile Tuğrul Bey tarafından yapılan kritik atamalardan birisi de bölgenin ilim merkezi olan Nişabur'da gerçekleşmiştir. Nişabur'da halk arasında saygın bir değere sahip olan Sâbûnî ailesine mensup Şafiî-Eş'arî Ebû Osman es-Sabûnî'den hatiplik görevi alınmış, bu mansıba genellikle Şâfiîlere verilen hatîbu'l-huteba unvanı ile Mu'tezilî-Hanefî Ali b. Hasan es-Sandalî getirilmiştir.²² Bu değişikliği önemli kılan husus Nişabur'un sıradan bir şehir olmayışıdır. İlim şehri olmasının yanı sıra Vezir Kündürî tarafından ileriki tarihlerde Eş'arîlere yönelik yürütülecek politikaların merkezi olacak Nişabur'da, onun destekçisi olan Sandalî'nin görevlendirilmesi, bir sonraki adımda gerçekleşecek hadiselerde kendisini göstermiştir. Nitekim Sandalî, Kündürî'nin mihne politikasına destek

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Safiyyiddîn Muhammed el-İsfahânî, *Târîhü Devleti Âli Selçuk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 188; Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhî'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1434/2012), 18/494; Demirci, "Selçuklu Veziri Amîdül-mülk Kündürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri", 230; Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", 519-520.

²¹ Sübkî, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 4/245-252.

²² İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, 108; Koca, "Selçukluların İslâm Hukuk Mezheplerine Bakışları", 2/32.

olma amacıyla Eş'arîlerin önderlerinden İmamü'l-Haremeyn Cüveynî ile ilmi tartışmalara girişmiştir.²³

* Kündürî tarafından göreve getirilen bir başka isim Mu'tezilî Muhammed b. Abdullah en-Nâsîh'tir. Nişabur kadılığına atanan ve mutaassıp bir Mu'tezilî-Hanefî olan Muhammed en-Nâsîh, Kündürî'nin Nişabur'da uyguladığı siyasete bizzat destek vermiştir.²⁴

Neticede reîsu'r-ruesâlık, hatîbu'l-hutabâ'lık, imâmet, kadılık, vaizlik ve diğer bürokratik görevlerin –bir kısmında Eş'arî-Şafiî kişilerin bu görevlerden azledilmeleri suretiyle- Mu'tezilî-Hanefî kitlelere verilmesi, Büyük Selçuklu'nun ilk dönem mezhep siyasetinin genel seyrini ifade etmektedir.

* Hanefî-Şafiî mücadelesinin Mu'tezile-Eş'arî çizgisinde yaşandığı bu dönemin mezhep politikasının seyrini ifade eden önemli olaylardan biri de -toplum ve ulemâ kesiminde oluşturduğu infial göz önünde bulundurulursa en önemlisi- Kündürî'nin uygulamaya koyduğu Selçuklu Mihnesi'dir. Bu durum, Kündürî'nin Râfîzî gibi bidat ehlinin mescidlerde lânetlenmesi için Tuğrul Bey'den almış olduğu izne onun haberi olmadan Eş'arîleri de dahil etmesi suretiyle Eş'arîlere yönelik uygulanan tel'in siyasetini ifade etmektedir. Kündürî'nin vezirliği süresince bu uygulama çerçevesinde Nişâbur'da minberlerden açıkça Eş'arîlere lânet okunurken, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) ve onunla aynı fikri paylaşılanların kâfir oldukları alenen zikredilmiştir.²⁵

²³ Ebü'l-Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabaka ti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Beyrut: Dâru Hicr, 1413/1993), 2/555; Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", 520.

²⁴ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav', *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mek-tebetü'l-Maarif, 1412/1991), 12/138; Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", 520.

²⁵ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 15/340; İbn Asâkir, *Tebyînü kez-ibi'l-müfterî*, 108; Sübkî, *Tabaka tu's-Şafi'iyye*, 3/391; Seyfullah Kara, *Selçukluların Dinî Serüveni* (İstanbul: Şema Yayınları, 2006), 27; Bedevî, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî*, 109; Mehmet Şerefeddîn, "Selçûkiler Devrinde Mezâhib", *Marife*, haz. Seyit Bahçıvan, 2/2 (2002), 266-267; Mevlüt Özler, "Tuğrul Bey Dönemi Düşünce Hayatında Entelektüel Bir Kriz: Ehl-i Bid'at'e Lanet Kampanyası", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi*, Konya Selçuk Üniversitesi, 2001, 171-179; Demirci, "Selçuklu Veziri Amîdülmülk Kündürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri", 233.

Kündürî'nin uygulamaya koyduğu bu siyasetin önüne geçilmesi amacıyla Eş'arî ulemâ birtakım teşebbüslerde bulunmuşlardır. Bu minvalde; meşhur mutasavvıf Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) *Şikâyetü Ehli's-Sünne mâ nâlehum mine'l-mihne* (Maruz Kaldıkları Baskılardan Sünnîlerin Şikayeti) isimli bir eser kaleme almış, ayrıca yapılanların durdurulması talebiyle Tuğrul Bey'e bir mektup göndermiştir. Nişabur'da bulunan meşhur hadis alimi Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066) de bu karalama kampanyasını durdurmak için bir mektup göndermiş olsa da hiçbir müspet netice alınamamıştır.²⁶ Üstelik Eş'arîlere yönelik tutumun çerçevesi genişletilerek Şafiî mezhebi müntesipleri de bu kampanyanın içine dahil edilmiştir. Bundan sonra bidat ehli sayılan Şâfiîler kitap telifi, hutbe, vaaz gibi bütün faaliyetlerden men edilmişlerdir. Ayrıca Nişabur'da Eş'arî-Şâfiîlerin reisi Ebû Sehl (Muhammed) b. El-Muvaffak (ö. 456/1064), Tuğrul Bey ile görüşme girişiminde bulunmuş, ancak Kündürî'nin onayından geçemediği için sultanla görüşmeye muvaffak olamamıştır.²⁷ Bu durum sultanın ilk dönemde yaşanan olaylardan habersiz kalmasına neden olmuştur.²⁸

Yapılan hiçbir girişim müsbet netice vermediği gibi, Eş'arîlere karşı tutum belli bir müddet sonra daha da katılaşarak er-Reîs el-Furâtî (ö. 446/1054), Ebü'l-Kâsım Kuşeyrî, İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Sehl b. el-Muvaffak gibi Eş'arî-Şâfiî kesimin önde gelen bazı âlimlerinin yakalanarak hapsedilmesi ve sürgün edilmesini öngören bir ferman çıkarılarak halka okunmuştur. Cüveynî durumun vehametini önceden sezinleyerek gizlice Hicaz'a kaçmış, fakat Furâtî ile Kuşeyrî yakalanarak Nişabur kalesine hapsedilmişlerdir. Bu sırada şehirde bulunmayan Ebû Sehl, âlimlerin yakalanarak hapsedildiğini öğrenince harekete geçmiş, şehrin valisinin izin ve onayı olmadan bu âlimleri hapisten çıkartmıştır. Diğer taraftan Ebu Sehl, âlimleri kurtarmış olmasına rağmen yaptıklarından ötürü yakalanarak hapsedilmiş ve malları müsadere edilerek çiftlikleri satılmıştır. Bu olaylar Şam, Irak, Ho-

²⁶ Bedevî, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî*, 114; Şerefeddîn, "Selçûkiler Devrinde Mezâhib", 268. Kuşeyrî'nin risalesinin muhtevası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Selim Kaya, *İmam Kuşeyrî ve Eş'arîlik Savunusu* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 67-72.

²⁷ Sübkî, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 3/392; Şerefeddîn, "Selçûkiler Devrinde Mezâhib", 266.

²⁸ Demirci, "Selçuklu Veziri Amîdülmülk Kündürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri", 235.

rasan ve Hicaz'da pek çok karışıklığın ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, Eş'arî pek çok âlim bulundukları şehri terketmeye mecbur kalmıştır.²⁹

Bütün bu yaşananlar ulemâ nezdinde büyük bir infiale sebep olmuş; el-Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet üzere olduğu ve kendisine lanet okuma cesaretinde bulunanların bir an önce bundan men edilmeleri gerektiğine dair her mezhebin ulemâsı tarafından pek çok fetva yayınlanmıştır. Yaşadıkları şehri terketmek zorunda kalan, içlerinde Beyhakî, Kuşeyrî ve Cüveynî'nin de bulunduğu takriben dört yüz kadar Hanefî-Şâfiî ulemâ³⁰ ile kadı ise Vezir Kündürî'nin baskısından kurtulmak ve kendilerine uygulanan zulmün kalkması için o yıl hac döneminde Mekke'de bir araya gelerek bir nevi bir delegasyon yayınlamışlardır. Bu yıl "kadılar yılı (سنة القضاة)" olarak meşhur olmuştur.³¹

Her ne kadar Kündürî'nin bu uygulaması görünürde mezhep temayülü kaynaklı bir mücadele gibi görünse de temelde bu işin, Kündürî'nin siyâsî ihtiraslarının bir nevi iktidar eliyle uygulamaya konulmasını ifade ettiğine yönelik literatürde çok fazla mülahaza mevcuttur. Şöyle ki, uygulanan mihne politikasından önce Nîşâbur Şafiîliğinin riyasetine sahip olan kişi, Kadı Ebû Ömer'in vefatının ardından yerine Eş'arî-Şâfiî oğlu Ebû Sehl Muhammed b. el-Muvaffak getirilmiştir. Ebû Sehl, halkın sevgisini kazanmış; Hanefî ve Şafiî âlimler arasında köprü vazifesini üstlenmiş; dinî usûllere vakıf biri kişi olarak tanınmaktaydı. Kuvvetle muhtemel ki Kündürî, yakın bir gelecekte kendisinin görevinden azledilip Ebû Sehl'in vezirlik makamına getirilmesinden şüphe duyduğu için Tuğrul Bey'in Hanefî olmasını da istismar ederek böyle bir entrikaya başvurmuş olabilirdi.³² Başka bir ifadeyle Kündürî, Râfizîleri bahane ederek lanetleme olayını kendi isteği doğrultusunda kullanmış, mezhebî taassubunu ön plana çıkararak Şâfiî-Eş'arîler üzerinden Ebû Sehl'i devre dışı bırakmayı başarmıştır.³³

²⁹ Sübkî, *Tabaka tu's-Şafi'iyye*, 3/391-393; Bedevî, *et-Târîh u's-siyâsî ve'l-fikrî*, 113; Şerefeddîn, "Selçûkiler Devrinde Mezâhib", 267.

³⁰ Şerefeddîn; bu süreçte bazı Hanefî âlimlerin de menfi etkilenmesini, İmam Eş'arî'yi tezkiye hususunda Hanefîlerin Eş'arîlerle ittifak etmiş olmasına bağlar. Bk. Şerefeddîn, "Selçûkiler Devrinde Mezâhib", 267, dp. 5. Ayr. Sübkî, *Tabaka tu's-Şafi'iyye*, 3/393-394.

³¹ Sübkî, *Tabaka tu's-Şafi'iyye*, 3/393-394; Bedevî, *et-Târîh u's-siyâsî ve'l-fikrî*, 114; Şerefeddîn, "Selçûkiler Devrinde Mezâhib", 267.

³² Sübkî, *Tabaka tu's-Şafi'iyye*, 3/390-391; Bedevî, *et-Târîh u's-siyâsî ve'l-fikrî*, 109; Şerefeddîn, "Selçûkiler Devrinde Mezâhib", 266.

³³ Kara, Selçukluların Dinî Serüveni, 274-275.

Kündürî'nin gayretleriyle uygulamaya konan bu siyaset, esasında Abbâsîler zamanında başlayan Mu'tezile-Eş'arî mücadelesinin yeniden canlandığı intibahı uyandırmakta olduğundan "ikinci mihne" olarak ifade edilmiştir.³⁴ Şu farkla ki Abbasîler döneminde belirli bir kelâmî konu çerçevesinde muhalif kimseler sorgulanmış ve tutuklanmışken, Selçukluların kuruluş devrinde doğrudan muhalif kitlenin sindirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda kuruluş devrinin mezhep-siyaset ilişkisi açısından önemli bir kısmını oluşturan bu uygulama, "Selçuklu Mihnesi" şeklinde özel olarak da isimlendirilmiştir.³⁵

Sultan Tuğrul Bey ile veziri Kündûri'nin genel olarak zikrettiğimiz bu tutumları, Selçukluların ilk dönemindeki mezhep politikasında belirleyici bir rol oynamıştır. Tuğrul Bey'in uygulamalarında amacın daha ziyade Hanefiliği yayma, tek mezhep haline getirme, mezhebin saygınlığını artırma düşüncesi/mezhep taassubu olarak ifade edilmesi mümkün iken, Kündürî'nin mezhep politikasında ise siyâsî ihtiraslar doğrultusunda rakiplerini alt edebilme ve siyâsî mevkiini koruma düşüncesi gibi siyâsî birtakım sebeplerin ön planda olduğu söylenebilir.³⁶ Her halukarda bu dönemin mezhep siyaseti fıkıh mezhepleri açısından değerlendirildiğinde; Hanefî-Şâfiî arasındaki dengeğin Şâfiîlik aleyhine bozulmasına sebep olduğu görülmektedir.

Tuğrul Bey'in akabinde tahta çıkan Alparslan'ın (ö. 465/1072) önceki döneme kıyasla fıkıh mezhepleri arasındaki dengenin korunmasına ehemmiyet gösterdiği görülmektedir. Alparslan'ın mezhebine düşkün bir Hanefî olmakla birlikte, tahta çıkışının akabinde vezir Kündürî'yi azledip hapsederek Eş'arî-Şâfiî Nizâmülmülk'ü (ö. 485/1092) vezir ataması,³⁷ dönemin farklı bir sürece evrildiğinin açık bir işareti olarak yorumlanması mümkündür. Ancak bu durum elbette Alparslan'ın mezhebî temayüllerinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'sinde geçen şu ifadeler bunu açıkça ortaya koymaktadır:

³⁴ Demirci, "Selçuklu Veziri Amîdûlmülk Kündürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri", 233.

³⁵ Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", 521.

³⁶ Bedevî, *et-Târîhü'l-siyâsî ve'l-fikrî*, 113; Demirci, "Selçuklu Veziri Amîdûlmülk Kündürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri", 237.

³⁷ İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbî'l-müfterî*, 108; Ebü'l-Hasen Alî b. Nâsır b. Alî, *Ah-bârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, tsh. Muhammed İkbâl (Lahor: Neşriyyâtü Külliyyeti Bencâb, 1933), 25; Şerefeddîn, "Selçûkiler Devrinde Mezâhib", 268.

“Şehit Sultan (Alparslan) kendi mezhebinde o kadar katı ve dürüst idi ki, (şu) sözü defalarca söylemişti: “Ah ne yazık! Eğer vezirim Şâfiî mezhebin-den olmasaydı, çok daha siyasetli ve heybetli olurdu.” Kendi mezhebine böylesine (ciddi olarak) bağlı oluşu, Şâfiî mezhebine itikadı ayıp sayması sebebiyle ben ondan daima endişeliydim ve korkardım.”³⁸ Alparslan’ın bu tutumu, Hanefiliğin, devletin hâkim tek mezhebi haline gelmesini istediği, devlette Şâfiîlerin varlığına istemeyerek razı olduğu şeklinde bazı yorumların yapılmasına neden olmuştur.³⁹

Alparslan döneminde mezhep-siyaset ilişkisi açısından dikkate değer en önemli husus kanaatimizce Nizâmülmülk’ün tesis ettirdiği Nizâmiye Medreseleri’nin kuruluş gayesi ve işleyişidir. Genel kabule göre Nizâmiye Medreseleri’nin kuruluşunun gayesi vaktiyle Şîîlerin ve Bâtınîlerin ellerinde olan devletin muhtelif memuriyetlerini elde edebilecek vasıflı Sünnîleri yetiştirmek ve Şîî Fâtımîlerin ilmî açıdan yoğun bir propagandaya giriştikleri bu dönemde Ehl-i Sünnet akîdesini güçlendirmektir.⁴⁰

Ancak Nizâmiye Medreseleri’nin sadece Şîîliğe karşı kurulduğunun var sayılması, konuyla ilgili değerlendirmeleri bulunan bazı araştırmacıların da isabete belirttiği üzere⁴¹ kanaatimizce bu dönemin anlaşılması açısından çok da yeterli gözükmemektedir. Nitekim tarihî veriler mezhebî temayülün de belli bir ölçüde gözetildiğini ortaya koymaktadır. Zira bu medreselerin sadece Eş’arîler/ Şâfiîlerin hizmetine tahsis edilmiş olması ve Bağdâd Nizâmiye Medresesi’nin vakfiyesinden anlaşıldığı üzere bu medreselerdeki görevlilerin itikadde Eş’arî, fıkhıta Şâfiî mezhebinden olması şartı koşulması,⁴² Şâfiîlik dışındaki diğer Sünnî mezheplere yönelik belli bir dışlama ya

³⁸ Ebû Alî Hasen b. Alî et-Tûsî, *Siyâsetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar (by.: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1799), 135; Arıkan “Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud’un Faaliyetleri”, 158.

³⁹ Arıkan, “Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud’un Faaliyetleri”, 158.

⁴⁰ Bedevî, *et-Târîh, u’s-siyâsî ve’l-fikrî*, 179.

⁴¹ Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 121.

⁴² İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi’l-müfterî*, 108; Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân*, 19/221; Muhammed Mahrûs el-Müderriş, *Meşâyih, u Belh, mine’l-Hanefiyye ve mâ enferedû bihî mine’l-mesâilil-fıkhiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971), 1/133-134; Bedevî, *et-Târîh, u’s-siyâsî ve’l-fikrî*, 183; Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 53; Koca “Selçukluların İslâm Hukuk Mezheplerine Bakışları”, 2/32.

da ötekileştirme durumunun olduğunu göstermektedir.⁴³ Hatta halkının çoğunluğunun Hanefî olduğu Belh şehrindeki Nizâmiye Medresesi'nde de bu şartlar gözetildiğinden hiçbir Belh'li Hanefî fakihin buradaki medresede ders verememiş olması ve bu süreçte diğer bölgelerden bazı Şâfiî âlimlerin getirilmiş olması⁴⁴ Nizâmülmülk'ün bu tutumunda halk tabanındaki mezhepsel yaygınlığı ölçüt almadığını rahatlıkla ortaya koymaktadır. Ayrıca bu dönemde ulemânın bir kısmının diğer mezheplerden Şâfiîliğe geçişinde, medreselerde müderris olmak için zikredilen bu şartların yanı sıra müderrislere sunulan geniş maddi imkanların etkisi üzerinde de durulmaktadır.⁴⁵

Bu dönemde Nizâmülmülk'ün kadı tayinlerini Hanefîlerden yapmakla birlikte, medreseleri Şafiîlere tahsis etmesindeki gayesine yönelik o döneme ilişkin rivayetler de dikkate değerdir. Nizâmülmülk'ün amacının Şafiîlerin fıkıh ile iştigal etmeleri, Hanefîlerin ise fıkıhla iştigallerinin azalması ve ilmî açıdan âtil hale gelmelerini sağlamak olduğu şeklindeki bu değerlendirmelerin,⁴⁶ her ne kadar bazı Hanefî kimselere nispet edilmesinden ötürü subjektif bir görüş olarak mezhep taassubundan kaynaklanması mümkünse de her halukarda bu durumun Eş'arîliğin nüfûzunun güçlenmesine ve Şafiîliğin bölgedeki yaygınlık oranına etki ettiği bir gerçektir.⁴⁷ Özellikle Bağdât ve çevresinde Hanefî mezhebinin yerini yavaş yavaş Şâfiî mezhebine bırakmış olması kayda değer bir değişimi ifade etmektedir.⁴⁸ Selçuklular devrinde Nizâmiye Medreseleri'nde yetişen binlerce öğrenci İslâm dünyasının

⁴³ Bu durum ayrıca Selçuklular döneminde Hanefî Mu'tezilîlere ve İsmâilî Bâtınîliğe karşı bir cephe oluşturmak amacıyla Eş'arîliğin resmî mezhep olarak benimsendiği ve bu doğrultuda Nizâmiye Medreseleri'nin yapıldığı şeklinde bazı mülahazalarla izah edilmiştir. Bk. Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî", *Dinî Araştırmalar*, 5/15 (2003), 26. Nizâmülmülk'ün mezhep tercihi, Selçuklular döneminde Şiî akımlarla mücadelede sadece Eş'arî mezhebinin muktedir olması şeklinde de yorumlanmıştır. Bk. Bedevî, *et-Târîh, u's-siyâsî ve'l-fikrî*, 184-185.

⁴⁴ el-Müderres, *Meşâyih, u Belh*, 1/133-134.

⁴⁵ Bedevî, *et-Târîh, u's-siyâsî ve'l-fikrî*, 187.

⁴⁶ Kadilasker Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf b. el-Hıdır el-Hanefî'ye nispet edilen bu rivayet hakkında bk. Ebû'l-Kâsım Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh el-Halebî, *Buğyetü't-taleb fi târîh, i Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1998), 3495; Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 126.

⁴⁷ Bedevî, *et-Târîh, u's-siyâsî ve'l-fikrî*, 115.

⁴⁸ Ferhat Koca Nizâmülmülk'ün bu tutumunu mezhepler arası denge politikasını takip ettiği şeklinde değerlendirmiştir. Bk. Koca, "Selçukluların İslâm Hukuk Mezheplerine Bakışları", 2/33.

çeşitli bölgelerine yayılarak Şâfiîliğin yayılmasına büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. Bu doğrultuda Koca, Nizâmiye Medreseleri'nin müderris listelerinin dahi Şâfiîlik için taşıdığı ehemmiyetin anlaşılması açısından kâfi olacağını ifade etmektedir.⁴⁹

Ayrıca Nizâmülmülk'ün "Bütün dünyada iyi olan ve doğru yolda giden iki mezhep vardır: Biri Hanefî mezhebi, biri de Şâfiî'nin mezhebi. Ötekiler boş (heva), bidat ve şüphedir."⁵⁰ ifadesi Alparslan döneminde Hanefî ve Şâfiîlerin ön planda tutulduğu ve devlet idaresinde söz sahibi şahısların kendi mezhebî temayüllerini devlet idaresine yansıttıklarını çok açık bir şekilde göstermektedir.⁵¹

Selçuklu dönemindeki fıkıh mezheplerinin siyasetle ilişkisini göstermesi açısından bu iki dönem özellikle bariz örnekler sunmakla birlikte, mezhebî temayülün sonraki dönemlerde de Selçuklu hanedanının müntesip olduğu Hanefîlik lehine devam ettiği görülmektedir. Bu minvalde Sultan Muhammed Tapar'ın (ö. 512/1118) Hanefî mezhebine oldukça bağlı olduğu, ancak bunun da ötesinde fıkıh mezheplerine etki eden bazı kararlarında siyasî nedenlerin müessir olduğuna ilişkin rivayetler oldukça dikkat çekicidir. İlgili rivayette zikredildiği üzere Nizâmülmülk'ün İsfahan ve Hemedan'da Şâfiîler için vakfettiği camilerin, Sultan Muhammed Tapar tarafından Hanefîlere tahsis edilmesinde⁵² en büyük etkenin, Nizâmülmülk taraftarlarının yani Şâfiî kesimlerin Berkayuk'u desteklemesi olarak ifade edilmiştir.⁵³

Yine son Selçuklu Sultanı Sencer'in de Hanefîlere karşı hassas olduğu, Hanefî ulemâyı bürokraside diğerlerine tercih ettiğine dair tarihi rivayetler, fıkıh mezhepleri-siyaset ilişkisi açısından Selçukluların son dönemine ışık tutmaktadır. Ravendî'nin ifadesine göre "onun zamanında herhangi bir mansıb Ebû Hanîfe ashabından başkasının elinde olsa, kılıç darbesiyle elinden alınır İmam-ı A'zam'ın ashabına verilir.⁵⁴

⁴⁹ Koca, "Selçukluların İslâm Hukuk Mezheplerine Bakışları", 2/37.

⁵⁰ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 135.

⁵¹ Ahmed Dayandı, *Alparslan Zamanında Büyük Selçuklu Devleti'nin Dini Siyaseti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 75.

⁵² Muhammed b. Alî b. Süleymân, *Râhatu's-sudûr ve âyetü's-sürûr fî târîh-i'd-devleti's-Selçûkiyye*, çev. İbrâhîm Emîn eş-Şevâribî (by.: el-Merkezü'l-kavmî li't-terceme, 2005) 57; Bedevî, *et-Târîh u's-siyâsî ve'l-fikrî*, 115.

⁵³ Koca, "Selçukluların İslâm Hukuk Mezheplerine Bakışları", 2/32.

⁵⁴ Râvendî, *Râhatu's-sudûr*, 56-57; Bedevî, *et-Târîh u's-siyâsî ve'l-fikrî*, 116.

Sonuç

Fıkıhın gerek bir ilim dalı olarak ve mezhepler düzeyindeki gelişiminin gerekse bu mezheplerin bölgeler arası intikal süreçlerindeki izinin sağlıklı bir şekilde sürülebilmesi için muayyen bir fıkıh havzası veya bu havzadaki belli bir bölge/ülkenin çok yönlü bir tahlile ihtiyacı vardır. Fıkıh ilmi her ne kadar sivil bir çabanın ürünü olarak teşekkül etmiş olsa da fıkıhın hem ilim hem de mezhepler çerçevesindeki olgunlaşma sürecinde içinde bulunduğu coğrafi çevre, tarihî süreç ve sosyolojik altyapı gibi unsurların yanı sıra kendisini çevreleyen siyâsî şartlardan da teessür ettiği görülmektedir. Bundan dolayı fıkıh tarihine ilişkin yapılacak çalışmalarda pek çok unsurun birlikte ele alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Tarihî veriler ışığında bu çalışmada elde edilen neticeye göre; Büyük Selçuklu Devleti döneminde sultanların Hanefilere, vezir gibi üst kademedeki diğer bazı bürokratların Hanefilik ve/ya Şafiîliğe yönelik olmak üzere siyâsî otoritenin, kimi zaman mezhebî temayül kaynaklı, kimi zaman da siyâsî birtakım amaçlarla fıkıh mezheplerine destek vermiş ve belli bir mezhep politikası yürütmüşlerdir. Bu da kanaatimizce İslâm dünyasında fıkıh-siyaset ilişkisinin önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de oldukça aktif olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. "Mâtürîdîliğin Hanefilik ile İlişkisi", *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 223-240.
- Ak, Ahmet. *Selçuklular Döneminde Maturidilik*. Ankara: Yayınevi Yayın, 2009.
- Arıkan, Adem. "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri". *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6 (2008), 153-164.
- Arıkan, Adem. *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Aybakan Bilal. "Selçuklular Döneminde Fıkıhın Gelişimi: Şâfiî Mezhebi Çerçevesinde". *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu*. 227-238. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Bayram, Mikâil. "Danişmend Oğulları'nın Dinî ve Millî Siyaseti". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (2005), 131-147.
- Bozbaş, Fatıha vd. "Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 1-50.
- Dayandı, Ahmed. *Alparslan Zamanında Büyük Selçuklu Devleti'nin Dini Siyaseti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- el-Bedevî, Abdülmecîd Ebü'l-Fütûh. *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî li'l-mezhebi's-Sünnî fi'l-maşrikî'l-İslâmî mine'l-karnî'l-hâmisî'l-hicrî hattâ süku ti Bağdâd*. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1408/1988.
- Emîn, Hüseyin. "ed-Devletü's-Sâmâniyye". *Mecelletü'l-müerrihî'l-'Arabî* 15 (1980), 7-22.
- Gülmez, Abdurrahman. "Selçuklu Devleti ve Sünnî Mezheplerin Şî- Bâtınîlerle Mücadelesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2021), 341-361.
- Hüseyinî, Ebü'l-Hasen Alî b. Nâsir b. Alî. *Al-hâru'd-Deveti's-Selçûkiyye*. tsh. Muhammed İkal. Lahor: Neşriyyâtü Külliyyeti Bencâb, 1933.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fî mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav', *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. (Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1412/1991),
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh el-Halebî. *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1998.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferece Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İmâdüddin el-İsfahânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Safiyyiddîn Muhammed. *Târîhu Devleti Âli Selçuk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Kara, Seyfullah Kara. "Selçuklu Türkleri'nin Mezhepler Arası Barışı Sağlamaya Yaptıkları Katkıları". *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*. ed. İsmail Hakkı Göksoy vd. 379-391. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Kara, Seyfullah. *Selçukluların Dinî Serüveni*. İstanbul: Şema Yayınları, 2006.
- Kaya, Muhammed Selim. *İmam Kuşeyrî ve Eş'arîlik Savunusu*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Koca, Ferhat. "Selçukluların İslâm Hukuk Mezheplerine Bakışları", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi*. 2 Cilt. 29-52. Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Kureşî, Ebü'l-Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabaka ti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, 2. Basım, 1413/1993.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî". *Dinî Araştırmalar* 5/15 (2003), 5-28.
- Mustafa Demirci. "Selçuklu Veziri Amîdülmülk Kündürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 46 (2019), 221-239.
- Müderres, Muhammed Mahrûs. *Meşâyihü Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ enferedü bihi mine'l-mesâilî'l-fıkhiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Nizamülmülk, Ebü Alî Hasen b. Alî et-Tûsî. *Siyâsetnâme*. çev. Mehmet Taha Ayar. by.: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 1799 (Genel Yayın).

- Özler, Mevlüt. "Tuğrul Bey Dönemi Düşünce Hayatında Entelektüel Bir Kriz: Ehl-i Bid'at'e Lanet Kampanyası". *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi*. 2 Cilt. 171-179. Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Râvendî, Muhammed b. Alî b. Süleymân. *Râh,atü's-sudûr ve âyetü's-sürûr fî târîh,i'd-devleti's-Selçûk,ıyye*. çev. İbrâhîm Emîn eş-Şevâribî. by.: el-Merkezü'l-kavmî li't-terceme, 2005.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mir'âtü'z-zamân fî târîh,i'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemîyye, 1434/2012.
- Sübkî, Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî. *Tabak,a tu's-Şafi'ıyyeti'l-kübra*. nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv vd. 10 Cilt. by.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Şerefeddîn, Mehmet. "Selçûkîler Devrinde Mezâhib". *Marîfe* haz. Seyit Bahçivan. 2/2 (2002), 265-276.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları". *Bilimname* 36/2 (2017), 511-532.

Hanefî Fürû Fıkhında Örfün Serüveni (Sadrüşşehîd'in el-Vâkıât Eserinin İcâre Kitabı Çerçevesinde)

*Esra Dürdane ÖZEKİN**

Giriş

Örf Hanefî fürû fıkhında hükümlerin verilmesinde etkili olan kaynaklardan biridir. Örf, İslam hukukunun her türlü topluma uygulanmasını etkili kılan unsurlardandır. Çünkü örf binaen daha önceki verilmiş hükümler tekrar gözden geçirilerek aynı hükmün sonraki zaman ve coğrafyalarda nasıl tatbik edileceği ortaya koyulmaktadır. Bu noktada örf hükmü değil, hükmün olaya tatbikini değiştirmekte ya da meselenin vaki olan örf sebebiyle belirtilen hükmün sınırları içine girmediğini ortaya koymaktadır.

Örfün etkisinin gözlemlendiği literatürlerden biri olarak nevâzil literatürü karşımıza çıkmaktadır. Özellikle kurucu müçtehidlerin Kûfe örfüne göre verdiği hükümler *en-Nevâzil*'le ortaya konularak bu konularda Belh örfü esas alınmıştır. Çalışmamızda bu eser - *Kitâbü'n-Nevâzil* - ve *'Uyûnü'l-mesâil, el-Vâkıât, Fetâva'l-Fazlî, Fetâva Ehli Semerkand* eserlerinden nakilde bulunan Sadrüşşehîd'in *el-Vâkıât* eseri temel alınmıştır. Bu, hem eserin Belh bölgesi dışında Buhara, Semerkand, Irak bölgelerini de temsil eden eserleri içinde barındırmasından hem de Sadrüşşehîd'in bu alanın seyrinde etkili olmasından kaynaklanmaktadır.

Nevâzil literatürü içinde öğrenci ve kitaplarıyla derin etki bırakan ve bu alanda birden fazla esere sahip bulunan Sadrüşşehîd'in *el-Vâkıât* eserinin *İcare Kitabı* çerçevesinde örfün etkisi incelenecektir. Çalışmada müellifin ilgili alandaki diğer eserlerinin icâre bölümleri de incelenerek daha genel ve tutarlı tespitlerde bulunmak amaçlanmıştır. Mesela *el-Vâkıât*'taki meseleler, müellife nispet edilen *el-Fetâva'l-kübrâ* ile kıyaslanarak bu eserin müellife ait

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, esra.ozekin@selcuk.edu.tr.

olmadığı tespiti meseleler üzerinden teyit edilecek, başlık ve sistem olarak uyuşsa da bu eserin birçok yerde *el-Vâkıât*'tan değil başka eserlerden nakillerde bulunduğu vurgulanacaktır.

El-Vâkıât eserinin seçilmesindeki temel sebep, eserin kendisinden önceki ilk nevâzil örnekleri denebilecek beş eseri (Bu eserler *Kitâbü'n-Nevâzil*, *'Uyûnü'l-mesâil*, *el-Vâkıât*, *Fetâva'l-Fazlî* ve *Fetâva Ehli Semerkand*) ihtiva etmesidir. Hem kapsayıcılığı hem de sonrasında kendisinden çokça nakilde bulunulması bakımından tesiri önemli olan bu eserin ilgili kısmı bu çalışmada etraflı biçimde incelenmiştir. *El-Vâkıât*'ta atıf yapılan eserlerden Ebü'l-Leys'in eserleri dışındakilerin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Bu da *el-Vâkıât*'ın önemini artırmaktadır. Ayrıca *el-Vâkıât*'ın nakilde bulunduğu Ebü'l-Leys'in eserlerinin günümüze ulaşmış olması, Sadrüşşehîd'in meseleleri eserine taşırken ne gibi tasarruflarda bulunduğunu göstermesi bakımından da mühimdir.

Çalışmada *el-Vâkıât*'ın İcâre bahsinde ele alınan mesâil üzerinden Hanefî fûrû fıkında örfün etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Örfle ilgisi tespit edilen ve incelenen meselelerin *el-Vâkıât*'tan önce ve sonra ele alınıp alınmadığı, ele alındı ise ifade ediliş biçiminde nasıl bir değişim olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna ek olarak verilen fetvadaki görüşün bizzat kendisinde nasıl değişimlerin görüldüğü ya da süreç içinde nasıl değişikliğe uğramadan devam ettiğinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu sayede hem örfün mezhep içinde edindiği konum daha net tespit edilmeye hem de nasıl bir fonksiyonla etki ettiği izah edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma vesilesiyle örfe kimi zaman hüküm boşluklarını doldururken kimi zaman ise istihsan veçhi olarak itibar edildiği ortaya konmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla modern dönemde örfün kaynaklığı konusunda, delil olarak kabul edilip edilmediği hususu üzerinde durulmakta, ancak delil olarak kabul edildiği durumlar arasında bir tasnife gidilmemektedir. Bu çalışmada örfün delil olup olmama boyutunun ötesinde, hangi açılardan delil olarak kullanıldığı örnek meseleler üzerinden belirlenmeye çalışılmıştır.

1. Sadrüşşehîd ve Nevâzil Türü Eserleri

Hicrî 483 senesinde doğan Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze; Sadrüşşehîd, Hüsâmüddîn, Burhânü'l-eimme lakaplarıyla ve Ebû Muhammed künyesiyle bilinmektedir. El-Hüsâmü'sşehîd ve es-Sadrü'sşehîd lakapları

nı Katvân savaşında şehit düşmesi sebebiyle almıştır. Büyük dedesine nispeten de kendisine İbn Mâze denilmiştir.¹

Sadrüşşehîd'e aidiyetinde ihtilaf olmayan nevâzil türünde dört eser bulunmaktadır. Bunlar *el-Vâkı'ât*, *el-Fetâva's-suğrâ*, *'Umdetü'l-fetâvâ* ve *'Uddetü'l-müftî* eserleridir.² Sadrüşşehîd'e aidiyeti şüpheli ya da kendisine ait olmadığı halde kendisine nispet edilen eserlerden nevâzil türüne dair olanları *el-'Udde fi'l-fetâvâ*,³ *'Umdetü'l-müftî*⁴ ve *el-Fetâva'l-kübrâ*'dır.⁵ Mezkûr eserlerin ilk ikisinin müellife aidiyeti -en iyi ihtimalle- kesinlik taşımamaktadır. *El-Fetâva'l-kübrâ* eseri Sadrüşşehîd'in *el-Vâkı'ât* eserinin Hâssî tarafından ekleme ve düzenlemeler yapılmış halidir.

1.1. el-Vâkı'ât

Bu eser kaynaklarda *el-Kitâbü'l-Câmi li nevâzili'l-ahkâm*, *el-Vâkı'ât*, *Vâkı'âtü'l-Hüsâmî*, *el-Vâkı'âtü'l-Hüsâmîyye*, *el-Ecnâs*, *el-Vâkı'ât fi'l-fürû ve Mecmau'n-Nevâzil ve'l-Vâkıât*, *el-Ecnâs el-maruf bi'l-Vâkıât fi'l-fürû*, *el-Vâkıât*

¹ Abdulhalik Uygur, *Hâssî'nin "el-Fetâva's-suğrâ" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 5; Abdulhalik Uygur, "Sadrüşşehîd: Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 311.

² Uygur, *Hâssî'nin "el-Fetâva's-suğrâ" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 18-21.

³ *El-'Udde fi'l-fetâvâ* isimli eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Uygur, *Hâssî'nin "el-Fetâva's-suğrâ" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 26-27. "Bazıları Sadrüşşehîd'e bazıları başka kişilere ait olan küçük hacimli birkaç eserin bir araya getirildiği bir fıkıh mecmuasında 'Udde, el-'Udde, el-'Udde fi'l-fetâvâ isimlerinde bir eser bulunmaktadır. Bu eser yazma nüshalarında eserin yazarı hakkında hiçbir bilgi bulunmamasına rağmen, yazma eserler kütüphanelerinde Sadrüşşehîd'e nispet edilmektedir. Bunlardan sadece bir nüshasının bilgileri verilirken eserin adı "el-Udde fi'l-Fetâvâ" olarak verildikten sonra parantez içinde (Uddetü'l-müftî) kelimesi eklenmiştir. Oysa yazma eser içinde veya kapaklarında bunu gösteren bir bilgi yoktur. Bunu teyit edecek başka bir kaynağa da rastlanmamıştır. Biz yine de emin olalım diye bu eserin yazma nüshalarındaki bilgileri Hanefî fıkıh kaynaklarında Sadrüşşehîd'in Uddetü'l-müftî adlı eserinden nakledilen bilgiler ile karşılaştırdık. Neticede o bilgiler ile söz konusu el yazma eserdeki bilgilerin örtüşmediğini tespit etmiş olduk."

⁴ *'Umdetü'l-müftî* isimli eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdulnasır Hakimi, "Es-Sadrüşşehîd'in Hayatı ve Eserleriyle İlgili Tespit Edilen Hatalı Bilgiler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 399. "...*'Umdetü'l-müftî*'nin kime ait olduğu sorusu aklımıza gelmektedir ki; yaptığımız araştırmalar sonucunda *'Umdetü'l-müftî*'nin Fahrüddin Kadîhan'a (ö. 592/1196) ait olduğunu tespit ettik. Nitekim Kâtib Çelebî'nin belirttiğine göre Kadîhan'ın bu eseri *en-Nükâye fi ilmi'l-Hidâye*, *Nükayetü Kadîhan*, *en-Nükayetü's-sugrâ* ve *'Umdetü'l-müftî* isimleriyle bilinmektedir." Bkz. Abdulnasır Hakimi, "Es-Sadrüşşehîd'in Hayatı ve Eserleriyle İlgili Tespit Edilen Hatalı Bilgiler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 399.

⁵ Uygur, *Hâssî'nin "el-Fetâva's-suğrâ" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 26-27.

fi'l-fürû, el-Vâkı'âtü'l-Hüsâmiyye fi mezhebi'l-Hanefiyye isimleriyle zikredilmiştir. Müellif eserin önsözünde eseri *Kitâbü'l-Vâkıât* olarak isimlendirdiğini belirtmiştir.⁶

Nevâzil türünde yazıldığında ihtilaf olmayan bu eserin Sadrüşşehîd'e aidiyetinde şüphe bulunmamaktadır.⁷ Eserin birçok nüshasının bulunması onun ne kadar ilgi gördüğünü göstermektedir.⁸

Sadrüşşehîd eseri yazma amacını önsözde şu şekilde belirtmektedir:

Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'e salât ve selamdan sonra, fetva vermeye yeltenenlerin yeterli ilme sahip olmamalarına, bu işi üstlenenlerin kabiliyet yoksunluğuna rağmen fetva işi (toplumda) çok yaygınlaşınca; âlimler arasında hayırla yâd edilme ve diğer insanlar tarafından da doğru bir şekilde anılma isteğim, beni Ebü'l-Leys Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil* ve '*Uyünü'l-mesâil*'inde, Natfî'nin *Vâkıât*'ında, Ebû Bekir Muhammed b. Fazl'ın *Fetâva'sı* ve *Fetâva Ehli Semerkand*'da geçen bilgileri toplayan bir eser yazmaya sevk etti.⁹

2. Sadrüşşehîd'in el-Vâkı'ât Eserinin İcâre Kitabı'nda Örfün Serüveni

Sadrüşşehîd'in *el-Vâkı'ât* eserinin *İcâre Kitabı*'nda nakledilen meselelerden örfle ilişkili olanları değerlendirilmiştir. İncelenen meselelerde örfün iki türlü kullanımının söz konusu olduğu görülmüştür. Bunlardan ilki herhangi bir kıyas ve istihsan veçhi olmaksızın hüküm boşluklarını doldururken örfün esas alınmasıdır. İkinci türü ise örfün istihsanın bir veçhi olarak hükümün belirlenmesinde etki etmesidir.¹⁰ İncelenen eserler bu iki tür örfü birbirinden ayırmaya önem vermiştir. Bu sebeple bu bölümde ele alınan meseleler örfün bu iki kullanımı esas alınarak tasnif edilmiştir.

2.1. Hüküm Boşluklarının Doldurulmasında Örf

Hakkında nassın sabit olmadığı, kıyas edilecek bir nassın ya da mezhebin genel kuralının bulunmadığı bazı meselelerde örfe itibar edilerek görüş belirtilmektedir. Örf, bu durumda hukukun kaynağı değildir. Aksine hukukun boş bıraktığı alanda oluşan belirsizliği giderme görevini üstlenmekte-

⁶ Hakimi, *Kitabü'l-Vâkıât'ın Tahkiki*, 79-80. Bkz. Hayrüdîn b. Mahmûd ed-Dımaşkî ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-melâyîn, 2002), c. 5/51; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâm'i'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, 1941), c. 2/1998.

⁷ Hakimi, *Kitabü'l-Vâkıât'ın Tahkiki*, 79-80.

⁸ Uygur, "Sadrüşşehîd: Hayatı, Eserleri", 316.

⁹ Hakimi, *Kitabü'l-Vâkıât'ın Tahkiki*, 2-3. (88)

¹⁰ Bkz. Muhammed Hafız Karamustafaoğlu, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme* (Taharet Bölümünden Bey' Bölümünün Sonuna Kadar) (Yayınlanmamış doktora tezi: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 141.

dir. Böylece bu işleviyle örf hukukun kaynağı olmamaktadır. Örfün bu işlevini daha iyi ortaya koyabilmek adına şu şekilde açıklanabilir: Örf nassla aynı seviyede değildir ve nassın terk edilmesine sebep olmamaktadır. Çünkü görüşlerde nassın ve örfün esas alınması aynı zeminde gerçekleşmemektedir. Nassın sınırlarını çizdiği bir konuda örf itibara alınmamakta, örf nassın bıraktığı boşluklarda itibar edilmektedir. Böylece bu işleviyle örf doğrudan itibar edilmesi görüş belirtilen konuda boşluğun olmasından ve nass ya da başka bir hukuk kaynağının bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

Hüküm boşluklarını dolduran örf; insanların hayatını kolaylaştırma ve ihtilafı gidermede önemli rol üstlenmektedir. Akitlerde her türlü şartın zikredilmesi mümkün olmamakta bu bağlamda tarafların hak ve yükümlülüklerini belirlemede örf belirleyici bir rol üstlenmekte ve oluşabilecek anlaşmazlığı önlemektedir. Buna ek olarak akitlerde öne sürülen şartların ya da tasarrufların geçerli görülmesinde örf esas alınabilmektedir. Bahsedilen durumu somutlaştırması adına bir meseleye yer verilecek olursa şu şekilde ele alınabilir:

2.1.1. Aynı Akitle İki Su Değirmeni Kiralanmasında Tarafların Sorumluluğu

Sadrüşşehîd'in *en-Nevâzil'* den nakille su değirmeni kiralamak hakkında zikrettiği meselede örfün belirleyici olduğu görülmektedir. Bu durum şu şekilde tasvir edilebilir:

Bir kimse iki su değirmeni kiralamaktadır. Kiralanan iki su değirmeninin her birine bir arkdan su gelmektedir. Ancak arklardan biri tıkanmakta ve su değirmenlerinden birisine gelmemektedir. Bu sebeple de su gelmeyen su değirmeni çalışmamaktadır. Bu durumda tarafların sorumluluklarında örf belirleyici rol oynamaktadır. Bu nedenle arkın tıkanan yerinin kazılmasına ihtiyaç duyulmakta ve bu işi hangi tarafın üstleneceğinde örf belirleyici olmaktadır. Bölgede hâkim olan örfle göre verilen fetva değişmektedir.

2.1.1.1. Su Arkı Kazma Sorumluluğunun Kiraya Verene Ait Olması

Bulunulan bölgede, arkı kazarak tıkanıklığı gidermek değirmeni kiraya verenin göreviyse bu durumda bir değirmene akan suyun iki değirmene sevk edilmesi halinde değirmenlerin tam ya da eksik iş görüp görememesine bakılmaktadır. Eğer -bu bir değirmene gelen suyun sevk edilmesiyle- iki değirmenin bir arada tam ya da daha düşük verimle çalışması mümkün olabiliyorsa kiracının ya iki değirmenin de kirasını ödemesi gerekmekte ya

da muhayyerlik hakkını kullanarak akdi bozabilmesine imkan tanınmaktadır.¹¹ Bu durumda kiracının tam ücret vermesi her iki değirmenin fiilen çalışabiliyor olmasına dayanmaktadır. Muhayyerlik hakkının verilmesiye suyun azlığı sebebiyle işteki eksikliği gidermeye yöneliktir. Ancak su iki değirmene akıtıldığında her iki değirmen de çalışamaz hale geliyorsa bu durumda su tek değirmene gönderilmelidir. Kiracının da tek değirmenin kira ücretini ödemesi gerekmektedir.¹² Değirmenlerin kira ücretlerinin birbirinden farklı olması durumunda bunlardan ücreti fazla olanı ödemesi gerekmektedir.¹³ Zikredilen bu görüş örfe göre arkı kazma yükümlülüğünün değirmen sahibine ait olduğu bölgeler için geçerlidir.¹⁴

2.1.1.2. Su Arkı Kazma Sorumluluğunun Kiracıya Ait Olması

Bulunulan bölgede arkı kazarak tıkanıklığı gidermek kiracının yükümlülüğü ise kiracının tam ücret ödemesi gerekmektedir. Çünkü sorumluluğu olan bu işi yaparak değirmenlerin her ikisinden istifade etmesi mümkündür.¹⁵

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu mesele ilk kez Ebu'l-Leys'in *Nevâzil*'inde ele alınmış ve burada Belh meşâyihinden Ebu Câfer el-Hindu-

¹¹ Bu durumda kiracının kararlaştırılan ücrette verimin düşmesi oranında bir indirimle gidilmediği görülmektedir. Bunun sebebi bahsedilen durumun ayıp muhayyerliği değil de vasıf muhayyerliği olarak görülmesidir. Hanefilerin genel yaklaşımı maddi olarak karşılığı olmayan kusurun vasıf muhayyerliği altında alınmasıdır. Her ne kadar değirmene gelen su miktarı azalmış olsa da değirmenin çalışması sağlanmış olmaktadır. Azalansa değirmenin yaptığı işin verimidir. Bu sebeple de kiracının mağduriyetini önlemek adına vasıf muhayyerliğini kullanarak akdi feshetme imkânı verilmiştir. Tarafların akdi feshettikten sonra daha düşük ücret üzere yeni bir akit inşa etmeleri de mümkündür. Bkz. "El-Muhtar, Muamelat Dersleri", haz. Orhan Çeker, YouTube (2020).

¹² Burada kira ücretinde indirimle gidilmesi değirmenin hiç çalışmaması sebebiyle kusurun maddi karşılığının bulunmasına dayanmaktadır. Böylece değirmenlerin birinin hiç çalışmaması sebebiyle ayıp muhayyerliği vaki olmuştur. Bkz. "El-Muhtar, Muamelat Dersleri".

¹³ Çünkü burada ayıp, değirmenlerden birisinin -su gelmemesi sebebiyle- çalışmamasına dayanmaktadır. Kiracının ise suyu değirmenlerden herhangi birine sevk etmesi mümkündür. Bu durumda kiracının suyu, kirası daha yüksek olan değirmene sevk ederek ondan istifade etmesi mümkün olduğu için ayıp olarak zararın hiç giderilemediği kısım olan düşük ücret ödenen değirmenin kirasının verilmemesi söz konusu olur. Bkz. "El-Muhtar, Muamelat Dersleri".

¹⁴ Abdunlasır Hakimi, *Sadrüşşehîd Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 536/1141) Kitabü'l-Vakiât adlı eserinin tahkik ve değerlendirilmesi* (Yayınlanmamış doktora tezi: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 659-660.

¹⁵ Hakimi, *Kitabü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 659-660.

vânî'nin (ö. 362/973)¹⁶ görüşü nakledilmiştir. Bu şekilde konu hakkında görüşüne ulaşabildiğimiz en erken fakih Ebu Câfer el-Hinduvânî olmuştur. Bu durum incelenen meselenin kurucu müctehidler döneminde ortaya çıkmamış olabileceğini göstermektedir. Ancak Hinduvânî bu meseleyi, *el-Asl'* da yer alan, kiralanan çadırın kazıklarının ya da direğinin kopması/kırılması durumuna kıyas etmektedir.¹⁷ Hinduvânî kazıkların sorumluluğunun kiracıya ait olduğunu, bu sebeple kopması durumunda ücretin gerekeceğini, ancak direğin sorumluluğu çadır sahibine ait olduğu için kırılması durumunda kiracının ücreti vermesi gerekmediğini söylemektedir.¹⁸ Sadrüş-şehîd de değirmen meselesini kiralık çadır meselesi ile benzer görmekte ve direğin sorumluluğunun çadırı kiraya verene ait olmasını örfle temellendirmektedir (علي المواجه عادة).¹⁹ Bu durumda Hinduvânî, *el-Aşl'* da yer bulan ve daha bilinir olan bir meseleyle benzerlik kurarak konuyu daha açık hale ge-

¹⁶ "Asıl ismi Muhammed b. Abdullah olup Belh bölgesi fakihlerinin önde gelenlerinden olan Ebû Cafer, fıkıh ilmindeki yetkinliğinden dolayı Küçük Ebu Hanîfe şeklinde anılmaktadır. 362 yılı zilhicce ayında 62 yaşında Buhara'da vefat etmiştir. 62 yaşında vefat etmiş olması doğumunun 300 yılı olduğunu göstermektedir. Kendisinin ilmî nesebi, Ebu Bekr el-A'meş vasıtası ile Ebu Bekr el-İskâf'a ondan da Muhammed b. Seleme yolu ile Ebu Süleyman el-Cûzcânî'ye ondan da İmam Muhammed yolu ile Ebu Hanîfe'ye ulaşmaktadır. Fakih Ebû Cafer'in en meşhur talebesi *Kitâbü'n-Nevâzil'in* müellifi olan Ebu'l-Leys es-Semerkandî'dir." Bkz. Karamustafaoğlu, *en-Nevâzil Tenkitli Neşir (Taharet-Bey')*, 31-32.

¹⁷ İmam Muhammed çadırın iplerinin kopması durumunda kiralayanın kendi iplerini kullanarak çadırdan istifade etmesi halinde tam ücret vermesi gerekeceğini belirtmektedir. Ancak kiralayanın ipin kopması sebebiyle çadırı kuramaması halinde bu hali özürlük olarak değerlendirmekte ve buna dayanarak da ücret vermesinin gerekli olmayacağını ifade etmektedir. Aynı durumun çadırın direkleri için de geçerli olduğunu açıklamaktadır. İmam Muhammed çadırın kazıklarının kırılması halindeyse kiralayan kimsenin ücretin tamamını ödemesi gerekeceğini açıklamaktadır. Bu da kazığın teminini kiracıya; ip ve direğin teminini ise çadır sahibine ait görmesinden kaynaklanmaktadır. Serahsî bu hususta kimi ulemanın İmam Muhammed'in bu hükmü Kûfe örfüne dayanarak verdiğini belirttiğini nakletmektedir. Kendi bölgesinde kazıkları sağlamanın çadır sahibinin sorumluluğunda olduğunu söylemektedir. Buna ilaveten bu konudaki en doğru görüşün kazıkların durumuna itibar etmek olduğunu açıklamaktadır. Kazıkların her yerde bulunabilen kazıklardan olması halinde bunları sağlamanın kiralayana, kazıkların her yerde bulunamayan kazıklardan olması durumundaysa bunları sağlamanın çadır sahibine ait olduğunu benimsemektedir. Serahsî bu doğrultuda İmam Muhammed'in görüşünün her yerde kolayca bulunan kazıklar hakkında olduğunu belirtmektedir. Bkz. eş-Şeybânî, *el-Aşl*, c. 4/7-8; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 16/27.

¹⁸ Demirci, *en-Kitâbü'n-Nevâzil'in Tenkitli Neşri*, 176.

¹⁹ Hakimi, *Kitâbü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 659-660.

tirmiştir. Her iki durumda tarafların sorumlulukları kiracının ücret verip vermeyeceğini belirlemiştir. Tarafların sorumluluklarını belirleyen ise bölgenin örfü/âdeti olmuştur.

Ebü'l-Leys *Kitâbü'n-Nevâzil*'de Hinduvânî'nin görüşüne yer verirken bu görüşe aykırı bir beyanda bulunmamaktadır. Böylece sükûtu aynı görüşte olduğunu göstermektedir. Sadrüşşehîd mezkûr meseleyi *Kitâbü'n-Nevâzil*'den nakille doğrudan Ebü'l-Leys'in görüşü olarak sunmakta ve Hinduvânî'yi zikretmemektedir.²⁰

*Fetâvâ Kâdîhân, el-Muhîtü'l Burahani, el-Fetâva'l-kübrâ, el-Fetâva'l-Bezzâziyye*²¹, ve *el-Fetâva'l-Hindîyye*, Ebü'l-Leys'den alıntı yapmıştır. 'Umdetü'l-fetâvâ'da ise fetva başka birisine nispet edilmeden aktarılmıştır. Görüşün sahibi olarak Hinduvânî'ye hiç atfı yapmamışlardır.²² İncelenen eserlerden sadece *el-Hâvî*, fetvayı Hinduvânî'ye nispet etmiştir.²³ Konunun çadır meselesiyle olan benzerliği her bir eserde yer bulmuştur. Ayrıca *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* çadır meselesine ek olarak hamamın kazanının kırılması durumunda kiracının ücret ödemesinin gerekmemesi durumunu da zikretmiş-

²⁰ Bu durum; eserin fetvayı veren kişiden bağımsız, birikimi sistemli şekilde toplama amacıyla olduğunu yansıtmaktadır. Sadrüşşehîd'in Ebü'l-Leys'in görüşünü nakle-derken değişikliğe gittiği diğer noktaya aynı misali daha sistemli şekilde ortaya koymasıdır. İfade dilindeki bu sistemleştirmeyi şu şekilde açıklayabiliriz: Ebü'l-Leys durumun özelliklerine bağlı olarak hükümleri sıralarken Sadrüşşehîd bu görüşleri tasnif ederek daha şematik aktarmıştır. Mesela bu misalde konunun ana esasları şu şekildedir: Değirmenin çalışması için nehrin açılması örfü göre (1) kiraya verenin ya da (2) kiracının sorumluluğunda olabilir. Kiraya verenin sorumluluğuysa (1.a) tek değirmene akan suyla iki değirmen çalışabiliyor mu yoksa (1.b) çalışmıyor mu, buna bakılarak karar verilir. Eğer nehrin açılması kiracının sorumluluğuysa bu durumda zaten tam ücret gerekmektedir. Kısaca bu örnek üzerinden Sadrüşşehîd'in içerik değil, içeriği ortaya koyma biçimi ve sistemleştirmesi yönünden bir yenilik getirdiği söylenebilir. Bkz. Hakimi, *Kitâbü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 659-660.

²¹ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* (Kahire, 1323), c. 6/25.

²² Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân* (b.y., ts.), c. 2/164, 193; Burhânü's-Şeria Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, cev. thk. Abdü'l-Kerim Sâmî el-Cünd'î (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), c. 7/508; Abdullah İsa, *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtût Kitâb "el-Fetâva'l-Kübrâ"* (Yayımlanmamış: Câmiatü'l-Ulûmî'l-İslâmiyyeti'l-İlmiyyeti, Doktora Tezi, 2017), 423; Ayşe Biçer, *Sadru's-şehîd (536/1141)'in Umdetü'l-fetâvâ Adlı Eserinin Tahkiki* (Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 198; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, c. 6/25; Burhânpûrlu Şeyh Nizâm ve Hint uleması, *el-Fetâva'l-Hindîyye* (b.y.: Dâru'l-Fikir, 1411), 36/320.

²³ Shakek Jabari, *Muhammed B. İbrahim El-Hasiri'nin El-Havi fi'l-Fetava Adlı Eserinin Muamelat Bölümünün Tahkik Ve Tahlili* (Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 253.

tir.²⁴ Bezzâzî bu misalle konuyu daha açık başka bir örnekle izah etmiş bulunmaktadır. Çünkü bu misal *el-Asl*'da geçen ilk döneme ait meşhur bir meseledir.

İncelenen fetva eserlerinde müelliflerin kendi görüşlerine yer vermediği görülmektedir.²⁵ Yani müellifler fetva verirken sorumluluk kiracıya ya da kiraya verene aittir, dememektedir. Bölgenin örfüne itibar edileceğini belirtmekte ve kendi bölgelerindeki örfün nasıl olduğuna işaret etmemektedirler. Bir başka ifadeyle fetvanın verilmesindeki prensip söylenmiş ancak kendi beldelerinde bu sorumluluğun hangi tarafa ait olduğu bilgisi zikredilmemiştir.²⁶

Bu mesele ele alınırken *Kitâbü'n-Nevâzil* ve *el-Vâkıât* eserinden farklı olarak *Fetâvâ Kâdîhân*, *el-Muhtâ*, *el-Fetâva'l-kübrâ*, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de âdet (عادة) ibaresi bizzat geçmektedir.²⁷ Fetâvâ Kâdîhân'da incelenen fetva iki yerde geçmekte, ilkinde bulunulan beldenin âdetinin esas alınacağı belirtilirken “âdet” (عادة) ibaresine yer verilmekte,²⁸ ikincisinde ise âdet yerine “(bölge ehlinin) örfü” (عرفهم) ibaresi kullanılmaktadır.²⁹

İncelenen konuda yapılan icâre akdinde tarafların sorumluluklarını belirlemede örfün üstlendiği rol ortaya konulmuştur. Tarafların sorumlulukları örf yoluyla açıklık kazanmıştır. Böylece anlaşmazlığa sebep olacak durumlar önlenmiştir. Bu meselede örfe hüküm boşluklarını doldurma işleviyile itibar edilmiştir.

2.2. İstihšana Gidilme Sebebi Olarak Örf

Şer'i delillerin oluşturulmasında -daha önce de belirtildiği üzere- örf iki şekilde etki etmektedir. Bunlardan ilki yukarıda ifade edildiği üzere hüküm

²⁴ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, c. 6/25.

²⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhtâ'l-Burhânî*, c. 7/508; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhtâ'l-Burhânî*, c. 8/131; Burhânpûrlu Şeyh Nizâm ve Hint uleması, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 4/463; Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, c. 2/193; Biçer, *Umdetu'l-fetâvâ Tahkiki*, 198.

²⁶ Bkz: Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, c. 2/164, 193; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtâ'l-Burhânî*, c. 7/508; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, c. 6/25; Burhânpûrlu Şeyh Nizâm ve Hint uleması, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 36/320.

²⁷ Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, c. 2/164, 193; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtâ'l-Burhânî*, c. 7/508; İsa, *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtût Kitâb "el-Fetâva'l-Kübrâ"*, 423; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, c. 6/25; Burhânpûrlu Şeyh Nizâm ve Hint uleması, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 36/320.

²⁸ Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, c. 2/164.

²⁹ Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, c.2/193.

boşluklarını doldururken etki etmesidir. Burada istihsanın veçhi olarak etki eden örf incelenecektir.

Bazı durumlarda örf, hüküm için müstakil bir dayanak teşkil etmeyip, nassı tahsis etme, zâhirü'r-rivâye ya da kıyasî hükümün terkine sebep olma rollerini üstlenmektedir. Bu tasnif üzerinden meseleler ele alınacaktır. İncelenen meselelerde verilen fetvada içerik ve ibare bakımından değişikliğe gidilip gidilmediğine bakılacaktır. Eğer verilen fetvada içerik bakımından değişikliğe gidildiyse nassın meseleye tatbik edilmemesinin nasıl açıklandığı ortaya konulacaktır.

2.2.1. Nassı Tahsis Etme Sebebi Olan Örf

Bizzat nasla sabit olan bazı hükümlerde hüküm kıyasen aynı illete sahip meseleleri de kapsamakta ancak örf nassın bu meselelere tatbikinde bir mani teşkil etmektedir. Bu durumda örf nassın hükmünü kaldırmaz ancak ilgili meselelerde örf sebebiyle hüküm askıya alınır. Bu durumu somutlaştırmak üzere bir misal verilecek olursa dokumacı meselesi şu şekilde ele alınabilir.

2.2.1.1. Dokunan Kumaştan Bir Kısımın Ücret Olarak Verilmesi

Sadrüşşehîd'in, *en-Nevâzil*'den nakille ele aldığı bu mesele özetle şu şekildedir: Dokumacıdan bir kumaş dokuması istenmektedir. Dokumacıya yaptığı dokuma işine karşılık dokuduğu kumaştan bir parça verilmektedir. Sadrüşşehîd eserinde örfe binaen bu akdin caiz olduğunu nakletmektedir.³⁰ Müellifin zikrettiği bu meselede Hanefî fukahânın ihtilaf ettiği görülmektedir. Bunun temel sebebi, bu akdin; ilk nesilden sonra Belh, Buhara gibi kısıtlı bir bölgede örf haline gelmiş olmasıdır. Oluşan örf-i hâsla, mütekaddim meşâyihin görüşünün takip edilmesinde ihtilaf edilmiştir. Kimi âlimler örfe itibar ederek bu akdi câiz görmüş, kimisi ise belli bir bölgeye hâs olan örfe itibar edilmeyeceğini ve bu meselenin kafiz-i tahhân (değirmenci ölçeği) meselesine kıyasen câiz görülmeyeceğini söylemiştir. Bu doğrultuda ilk önce kıyasî esas olarak caiz görmeyenlerin, ardından örfü esas olarak caiz olduğunu belirtenlerin görüşleri açıklanacaktır. Sadrüşşehîd '*Umdetü'l-fetâvâ*'da örf sebebiyle (للتعارف على ذلك) mezkûr akdin caiz olduğunu belirtmektedir ancak ilave bir açıklama yapmamaktadır.³¹

³⁰ Hakimi, *Kitabü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 671.

³¹ Biçer, *Umdetu'l-fetâvâ Tahkiki*, 202.

Dokumacının dokuduğundan bir kısmını alması kafîz-i tahhân (değirmenci ölçeği) meselesiyle benzerlik taşıdığı için bu duruma kıyas edilerek hüküm verilmektedir. Bu sebeple öncelikle kısaca bu meseleye değinilecektir.

Kafîz-i tahhân meselesi değirmencinin yaptığı buğday öğütme işine karşılık elde edilen undan belli bir miktarın ücret olarak verilmesinin şart koşulmasıdır.³² İmam Muhammed, Ebu Hanîfe'nin bu akdi fâsid gördüğünü nakletmiştir. Bunun sebeplerinden biri buğdaydan ne kadar un çıkacağını bilinmemesidir. Bu görüşün nassa dayanan diğer sebebiyse Hz. Peygamber'in kafîz-i tahhânı nehyeden hadîsi şerifidir. İmam Muhammed bu meselelerin ardından benzer nitelikteki iki durumu daha zikretmektedir.³³ Kâsânî *Bedâ'î u'ş-şanâ'i*'de hem buğdayın öğütülmesi hem de susamın yağının çıkarılması karşılığında elde edilen ürünün belirli bir miktarının ücret olarak alınması üzerine yapılan akdin fâsid olduğunu ifade etmiştir. Akdin fasid olmasını açıklarken Hz. Peygamber'in kafîz-i tahhândan nehyettiğini aktarmıştır. Bu bakımdan İmam Muhammed'le ortak bir gerekçe sunmuştur. Ancak İmam Muhammed'in zikrettiği sebebe ek olarak fesadın işi yapan kimsenin/ecîrin üzerinde kendi amelinin gerçekleştiği şeyi ücret olarak almasından kaynaklandığını belirtmiştir.³⁴ *El-Muḥîṭü'l-Burhânî* durumu şöyle açıklamaktadır: Bu durumda ecîr kendi emeğinin olduğu üründen ücret almasıyla işin başında ortak olmadığı ürüne işin sonunda ortaklık sağlamaktadır.³⁵

Sadrüşşehîd, dokumacının dokuduğu kumaşın dörtte ya da üçte birini ücret olarak almasını mütekaddim meşâyihiin caiz görmediğini ancak Belh

³² Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl* (Katar: Evkâf Katar, 1433), c. 3/436; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2016), 285; Saylan, "Hukuki Modernleşme Öncesi Fıkıhın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası: Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî", 64.

³³ (1) Susamdan yağ çıkarması için birinin tutulması ve yaptığı işe karşılık da çıkan yağdan bir miktar verilmesinin şart kılınmasını fâsid görmektedir. (2) Bir hayvanın kesimine karşılık ücret olarak bu hayvanın etinden bir parça vermenin câiz olmadığını belirtmektedir. Bu hususu delillendirirken de hayvanın göğsündeki sütün ya da sırtındaki yünün satılamamasını örnek vermektedir. Bu misallerde zikredilen akitle rin sahih kabul edilmemesi cehalet içermesine dayanmaktadır. Çünkü ücret olarak verileceği belirtilen ya da satışa konu olan şeyin miktarının tam olarak bilinmemesi söz konusudur. Bkz. eş-Şeybânî, *el-Aşl*, c. 3/436

³⁴ Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'i 'fi tertîbi'ş-şerâ'i* (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406), c. 4/192.

³⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, c. 7/473.

meşayihinin insanların teamülü sebebiyle istihsana giderek bu akde cevaz verdiğini (مشايخ بلغ استحسنا ذلك وجوزوا لتعامل الناس به), Ebü'l-Leys'in de Belh meşayihinin görüşünü aldığını belirtmektedir.³⁶ Sadrüşşehîd'in nakilde bulunduğu *en-Nevâzil*'de mesele daha detaylı ele alınmaktadır. Ebü'l-Leys; Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sellâm'a (ö. 305/917)³⁷ göre açıkça şart koşulmadıkça muamelenin câiz, şart koşulması durumundaysa caiz görülmediğini zikretmektedir. Nusayr b. Yahya el-Belhî (ö. 268/882)³⁸ ve Muhammed b. Seleme'ye (ö. 278/892)³⁹ göreyse -ücretin dokunan şeyden verilmesinin akitte şart koşulması durumunda da akdin caiz görüldüğünü ifade etmektedir. Ebü'l-Leys -tıpkı Sadrüşşehîd'in kendisinden naklettiği gibi- mütekaddim Hanefî âlimlerin buna cevaz vermediğini ancak Belh meşayihinin, insanların teamülüne dayanarak istihsânen cevaz verdiğini (ولكن مشايخ بلغ (استحسنوا، فأجازوا؛ لتعامل الناس)⁴⁰ ifade etmektedir.⁴¹ Bu durumda örfün tahakkuk etmesiyle mütekaddim âlimlerin câiz görmediği durum sahih kabul edilmiştir. Böylece örf sebebiyle kıyas terk edilmiştir.

Bedâi'u's-şanâi'de meselenin kâfîz-i tahhân meselesine kıyasen fâsid görüldüğü zikredilmiştir. Ancak Kâsânî, Belh meşayihinin kıyasın hilafına ihtiyaç ve teamüle dayanarak (بخلاف القياس لحاجة الناس ولا حاجة فيما لا تعامل فيه للناس) câiz gör-

³⁶ Hakimi, *Kitabü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 671.

³⁷ "Muhammed b. Muhammed b. Sellâm, Ebu Nasr künyesi ile maruf olup Ebu Hafs el-Kebîr'in muasırıdır. 305 yılında vefat etmiştir. Ebu Bekr el-İşkâf'ın da hocasıdır. Nusayr b. Yahya da kendisinin hocasıdır. İlmî nesebi Nusayr vasıtası ile Ebu Süleyman el-Cûzcânî'ye dayanmaktadır. O da İmam Muhammed'in en meşhur talebelerinden- dir." Bkz. Karamustafaoğlu, *en-Nevâzil Tenkitli Neşir (Taharet-Bey')*, 23.

³⁸ "Nusayr b. Yahya, Ebu Süleyman el-Cûzcânî'den ilim tahsil etmiştir. Belh bölgesi fakihlerinden olan Nusayr, 268 yılında vefat etmiştir. Ahmed b. Hanbel ile bir araya geldiği ifade edilir. Ebu Mutî'den de ilim tahsil etmiş ve rivayette bulunmuştur. Ebu Bekr künyesi ile bilinir. Cemaziye'l-âhirin son günü Çarşamba gecesi vefat etmiştir. Hocası olan Ebu Süleyman el-Cûzcânî de İmam Muhammed'in en meşhur talebelerindendir." Bkz. Karamustafaoğlu, *en-Nevâzil Tenkitli Neşir (Taharet-Bey')*, 20.

³⁹ "Belh ulemasından olan Muhammed b. Seleme 192 yılında doğmuş, Şeddad b. Hakîm ve Ebu Süleyman el-Cûzcânî'den ilim tahsil etmiştir. 278 yılı Şevval ayında 87 yaşında vefat etmiştir. Nevâzil'de fetvaları zikredilen önemli fakihlerden Ebu Bekr b. Muhammed el-İşkâf kendisinden fıkıh ilmi tahsil etmiştir. Muhammed b. Seleme'nin ilmi silsilesi, Ebu Süleyman el-Cûzcânî yolu ile İmam Muhammed'e ondan da Ebu Hanife'ye ulaşmaktadır." Bkz. Karamustafaoğlu, *en-Nevâzil Tenkitli Neşir (Taharet-Bey')*, 22.

⁴⁰ Demirci, *en-Nevâzil'in Tenkitli Neşri*, 203.

⁴¹ Demirci, *en-Nevâzil'in Tenkitli Neşri*, 203; Hakimi, *Kitabü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 671.

düğünü belirtmiştir.⁴² Kâdîhan, Kâsânî ile aynı şekilde bu akdin nassa göre câiz olmadığını ancak Belh meşayihinin bu akde cevaz verdiğini ve Ebü'l-Lays, Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî'nin (ö. 452/1060) bu görüşü esas aldığını söylemiştir.⁴³

El-Muḥîṭ, Belh örfüne itibar etmenin kafîz-i tahhân meselesindeki nassa muhalefet etmek anlamına gelmediğini, nassı tahsis etmek anlamını taşıdığını söylemektedir. Nassın mevcut olduğu meselede -değirmencinin buğdayı öğütmesi meselesinde- nassa, dokumacının kumaş dokuması hususunda ise teamüle itibar edilmektedir. Böylece teamülle nassın tahsisi câiz görülerek nassın kıyas edilerek diğer konulara tatbik edilmesi terk edilmiştir (لا تركاً أصلاً وتخصيص النص بالتعامل جائز). Bu noktanın açıklığa kavuşturulmasında istisnâ' akdini örnek vermektedir. Madûmun satışındaki yasakta istisnâ' akdi istisna edilmiştir. Ele alınan mezkûr akit genel duruma istisna edilmesi bakımından istisnâ' akdine benzerlik taşımaktadır. Ancak Buhara meşâyihine göre istisnâ' akdinin bu konuda örnek gösterilmesi isabetli değildir. Zira istisnâ', belli bir bölgeye has olmayan genel bir teamüldür (وجد التعامل فيه في البلاد كلها). Ancak dokumacı örneğinde, dokumacının ücretini dokuduğu kumaştan alması şeklindeki uygulama, Belh halkına özgüdür. Bu uygulama bütün bölgelerde geçerli bir teamül durumunda değildir. Böyle sınırlı/hâs bir örf şek seviyesinde kalacağından, nassı tahsis edecek kuvvette görülememektedir.⁴⁴ *El-Fetâva'l-kübrâ* Belh ve bazı Buhara meşayihinin cevaz verdiğini nakletmektedir. Hassî; hocası Kâdîhân'ın, zaruret olmaması sebebiyle nassa kıyasen verilen görüşü esas aldığını ilave etmektedir.⁴⁵

El-Fetâva's-suğra'da mesele *Müzârât Kitabı*'nda ele alınmakta kafîz-i tahhâna cevaz verilmediği ancak Belh ulehasının örf sebebiyle cevaz verildiği nakledilmektedir. Ancak Abdurrahman b. Muhammed el-İmâm el-Hâkim el-Kâtib'in⁴⁶ iki mesele arasında ayırım yaptığını zikretmektedir. Nasla sabit

⁴² Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi fî tertîbi's-şerâi*, c. 4/192; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, c. 7/473.

⁴³ Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, c. 2/173.

⁴⁴ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, c. 7/474.

⁴⁵ İsâ, *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtût Kitâb "el-Fetâva'l-Kübrâ"*, 412.

⁴⁶ "Kureşî bu kişinin Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'nin (ö. 381/991) talebelerinden olduğunu kaydetmiştir. Onun hayatı ve eserleri hakkında başka bir bilgiye ulaşamadık. *el-Fetâva's suğra*'da bu zâtın *el-Câmi'u's-sagîr* adlı eserine bir yerde atıfta bulunulmuştur." Bkz. Uygur, *Hâssî'nin "el-Fetâva's-suğra" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 113.

olan kafiz-i tahhânın caiz olmadığını ve hükmünün örfün değişmesiyle değişmeyeceğini belirtmektedir. Ancak bizzat nasla sabit olmayan dokumacı meselesinde örfün değişmesiyle hükmün tatbikinin değişeceğini ifade etmektedir. Bu durumu desteklemek için faizde zikredilen altı şeyin keyli ve vezni olmasında nassa itibar edilmesine karşılık, bunun dışındakilerin keyli ve vezni olmasında örfe itibar ediliyor olmasını zikretmektedir.⁴⁷ *Fetâva'l-Velvâliciyye'* de akdin kıyasa göre câiz olmadığı ancak teamüle binaen cevaz verildiği ifade edilmektedir.⁴⁸ *El-Fetâva'l-Hindiyye* de *Fetâvâ Kâdîhân*'la aynı doğrultuda Belh meşâyihinin insanların teamülünü esas alarak bu akde cevaz verdiğini Buhara meşâyihininse nassa -kafiz-i tahhân meselesine- kıyasen câiz görmediğini belirtmiştir.⁴⁹

Her ne kadar *el-Fetâva'l-Hindiyye* Buhara meşâyihinin kıyası esas aldığıı belirtse de Buhara meşâyihinden örfü esas alanların da var olduğu görülmektedir. Şemsüleimme el-Halvânî, Abdurrahman b. Muhammed el-Îmâm el-Hâkim gibi Buhara meşâyihinden örfe itibar ederek fetva verenler olmuştur.⁵⁰ Örfe dayandırılan hükmün ancak o örfün hâkim olduğu beldede verildiği dikkate alındığında her ne kadar örf-ü hâs olsa da bu örfün sadece Belh'le sınırlı olmadığı, Buhara'da da bu örfün mevcut olduğu ancak kimi ulemanın bu örfe itibar etmediği görülmektedir.

Bedâiu's-şanâi' de meselenin kâfiz-i tahhân meselesine kıyasen fâsid görüldüğü zikredilmiştir. Ancak Belh meşâyihinin bu konuda ihtiyaç ve teamüle dayanarak kıyasın hilafına (بخلاف القياس لحاجة الناس ولا حاجة فيما لا تعامل فيه للناس) câiz gördüğü aktarılmıştır.⁵¹

Kitâbü'n-Nevâzil'de "teamülü'n-nâs" ibaresi geçmektedir. Aynı ibare *Kitâbü'l-Vâkıât* ve *el-Fetâva's-suğra*'da da nakledilmiştir. İlk iki eserde örfe itibar edilmesinde istihsanen bu görüşün esas alındığı bizzat belirtilmiştir. Meselenin ele alındığı diğer eserlerde de örfün esas alınması "teâmül" lafzıyla ifade edilmiştir.

⁴⁷ Uygur, *Hâssî'nin "el-Fetâva's-suğra" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 406.

⁴⁸ Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Gamzü Uyuni'l-Besâir Şerhü Kitabi'l-Eşbah ve'n-Nezâir* (Lübnan/Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), c. 3/124.

⁴⁹ Burhânpûrlu Şeyh Nizâm ve Hint uleması, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 5/276.

⁵⁰ İsâ, *Dirâsetü ve Tahkiku Mahtût Kitâb "el-Fetâva'l-Kübrâ"*, 412.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâiu's-şanâi' fî tertîbi's-şerâi*, c. 4/192; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtûtü'l-Burhânî*, c. 7/473.

2.2.2. Zâhirü'r-Rivâye Görüşünün Terk Edilmesine Sebep Olan Örf

Bazı meselelerde ilk imamların zâhirü'r-rivâyede yer alan görüşlerinin örf sebebiyle terk edildiği görülmektedir. Örf sebebiyle istihsan olarak nitelebilecek bu yaklaşıma şu misal verilebilir:

2.2.2.1. Kuran Öğretimi İçin Ücret Karşılığı Öğretici Tutulması

Sadrüşşehîd'in *en-Nevâzil*'den ve Ebû Bekir Muhammed b. Fazl'dan naklettiği meselelerden biri ücret karşılığı Kur'an-ı Kerim öğretilmesi meselesidir.⁵² *Zâhirü'r-rivâyede* ücret karşılığı bu işin yapılması caiz görülmezken sonraki dönemde meşâyihin maslahat sebebiyle örf itibar ederek cevaz verdiği görülmektedir.

Zahirü'r-Rivaye'de Kabul Edilen Görüş

Hanefî mezhebinin zahirü'r-rivaye görüşü, Kur'an-ı Kerim öğretme karşılığı ücret almanın caiz olmadığı yönündedir. Ebû Hanîfe'ye göre babanın çocuklarına Kur'an-ı Kerim öğretmesi için ya da Ramazan'da imamlık yapması için ücret karşılığı hoca tutması caiz değildir. Bu doğrultuda İmam Muhammed; ezan okumak, namaz kıldırmak gibi Kur'an-ı Kerim okumayı öğretmek için de akit yapmayı caiz görmemiştir.⁵³ Yapılan iş karşılığı ücretin hak edilmediğini ifade etmiştir. Ebû Hanîfe Kur'an-ı Kerim'in aylık belirli ücretten öğretilmesinin sahih olmadığını söylemektedir. Alınan ücretin helal olmadığını ilave etmektedir. Caiz olmama hükmünün her bir surenin belirli bir ücret karşılığı öğretilmesi halinde de geçerli olduğunu belirtmektedir.⁵⁴ Böylece kimi eserde akdin caiz görülmemesinin sebebi olarak dile getirilen belirsizliğin Ebû Hanîfe için temel bir gerekçe olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü bazı fakihler helal olmama durumunu Kur'an'ı öğretmenin öğreticinin elinde olmamasına, öğretme sürecinin ne kadar süreceğinin bilinmemesine ve buna benzer kimi duruma bağlamaktadırlar.⁵⁵ Ancak buradan anlaşıldığı üzere sürenin ve öğretilecek kısmın belirli olması halinde de bu akit Ebû Hanîfe tarafından sahih kabul edilmemektedir. Sahih olmamasının illetini Cessâs *Ahkâmü'l-Kurân*'da -"İlmin Saklanması/Gizlenmesinden Nehiy" babında- net olarak ortaya koymaktadır.⁵⁶ Zikrettiği

⁵² Hakimi, *Kitabü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 666, 691.

⁵³ eş-Şeybânî, *el-Aşl*, c. 4/15; Cessâs, *Muhtaşaru İhtilâfi'l-ulemâ'* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), c. 4/99.

⁵⁴ eş-Şeybânî, *el-Aşl*, c. 4/15.

⁵⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, c. 7/484.

⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân* (Beyrut: Dârü İhyâ'üt-Türâs'ül-İlmiyye, 1405), c. 1/123.

ayeti kerimeler⁵⁷ gereğince “din ilimlerini aşikâr etmek ve gizli tutulmasını engelleyerek insanlara açıklama”nın esas olduğunu belirtmektedir.⁵⁸ Cessâs’a göre ücret alınması halinde Allah’a yaklaşma amacından çıkılmış olunmakta ve bu sebeple kurucu müctehidler (أصحابنا) bu akdi caiz görmemektedir.⁵⁹

Cessâs’ın konuyu ele aldığı yerlerin ilkinde batıl hükmünün verildiği görülmektedir. Konuya dair hükmün direkt nasla temellendirilmesi hükmün içtihadı açık olmayan bir hüküm olabileceğini akla getirmektedir. Çünkü Cessâs görüşü kendisine ya da kurucu Hanefî müctehitlerine izafe etmeyecek doğrudan kitaba izafe etmiştir. Ancak konunun rüşvet bağlamında misal olarak getirildiği durumda bu görüş ashâba izafe edilmiştir.

Kudûrî *et-Tecrîd*’inde kurucu Hanefî müctehitlerine göre (أصحابنا) taat nevinden olan Kur’an öğretmek gibi işler için icâre akdi yapmanın caiz olmadığını,⁶⁰ ancak İmam Şâfiî’ye göre caiz olduğunu belirtmektedir.⁶¹ Kudûrî, böyle bir akit için kerahet ifadesi kullanmaksızın doğrudan bu akdin caiz olmadığını ifade etmekte ve bu hükmü hadislerle dayandırmaktadır. Hicri 5. asır fakihlerinden Suğdî de bu meseleyi eserinde ele almıştır. Suğdî Allah’a taati (الطاعات) ifade eden işler üzerine akit yapılmasını fâsid akitler içinde zikretmektedir.⁶² Benzer bir durum Serahsî’nin *el-Mebsûṭ*’unda görülmektedir.⁶³ *El-Muhîṭ* buraya kadar zikredilen gerekçelendirmeden farklı olarak akdin caiz olmamasını öğretme işinin hocanın gücü dâhilinde olmamasıyla temellendirmekte; Kur’an öğretmenin, karşı tarafın algılamasından bağımsız, tek taraflı bir çabayla ortaya çıkmayan bir iş olmasından bahsetmektedir.⁶⁴

Caiz Görülmemesinin İlleti

Cessâs, Kudûrî ve Suğdî, ücret karşılığı Kur’an öğretilmesi için yapılan akdi caiz görmemekte ve bunu ma’kûd aleyhin taat nevinden bir fiil olması

⁵⁷ Bakara Sûresi, 2/159, 160, 174; Âl-i İmrân Sûresi, 3/187; Şûrâ Sûresi, 42/20.

⁵⁸ Cessâs, *Aḥkâmü’l-Kur’ân*, c. 1/125.

⁵⁹ Cessâs, *Aḥkâmü’l-Kur’ân*, c. 2/173.

⁶⁰ el-Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kâhire: Darû’s-Selâm, 1427), c. 7/3696.

⁶¹ el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, c. 4/2041.

⁶² Suğdî, *en-Nütef fi’l-fetâvâ* (Amman/ Beyrut: en-Neşir Dâr’ul-Furkan/ Müessesetü’r-Risale, 1404), c. 2/574.

⁶³ Şemsü’l-eimme Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dârü’l-Mârifet, 1414), c. 16/37.

⁶⁴ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muḥîṭü’l-Burhânî*, c. 7/484.

ile temellendirmektedirler. Kudûrî'nin bu hükmü kurucu Hanefî müçtehitlere atfetmiş olması, bu meselenin erken dönemde tartışılmış ve hükme bağlanmış olduğunu göstermektedir.⁶⁵

Serahsî; Şâfiî'nin ve Hanefî mezhebinin görüşlerini sebepleriyle birlikte zikretmekte, bu şekilde de iki görüş arasındaki fark daha açık ortaya çıkmaktadır. İmam Şâfiî'nin görüşüne göre ibadet niteliği taşıyan işin kişinin üzerine bizzat terettüp edip etmemesine bakılmaktadır. Kur'an'ın silinip gitmemesi için nesiller boyu korunması vaciptir. Bu işi birilerinin yerine getirmesi, sorumluluğu diğer insanların zimmetinden kaldırmaktadır. Bu durum daha farklı bir yaklaşımla sunulacak olursa şöyle izah edilebilir. Hanefî metoduna göre işin farz/vacip hüviyetini taşıması o işin ücret karşılığında yapılmasına engel olmaktadır. Ancak İmam Şâfiî'ye göre vacip kifaî ise o iş karşılığı ücret alınabilmektedir. Ancak kifaî olan vacibi yapacak tek kişi olmasıyla bu vacibin birinin üzerine terettüp ederek aynî bir vacip olması halinde bu iş ücret karşılığı yapılamamaktadır. Çünkü bu işin yapılması zorunludur ve kendisinden başkası bu işi yapamamaktadır.⁶⁶

Belh Ekolünün Örfü Esas Alarak Benimsediği Görüş

Ebü'l-Leys'in naklettiğine göre Nusayr b. Yahya el-Belhî (ö. 268/882); Kur'an-ı Kerim, ferâiz ve vasiyet hesaplaması gibi şeylerin öğretilmesi karşılığında ücret alınabileceği görüşündedir. (Belh meşâyihinden) İsmâ b. Yûsuf (ö. 215/830)⁶⁷, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sellâm (ö. 305/917), Şâfiî (ö. 204/820) ve meşâyihden kimisi bu görüşü benimsemiştir.⁶⁸ Ebü'l-Leys, Kur'an-ı Kerim'in sınırlı sayıda kişinin bulunduğu topluma inmesi sebebiyle yeryüzünden silinip gitmesinden korkulduğunu belirtmiştir. Böylece Hz. Peygamber döneminde ücret karşılığı Kur'an-ı Kerim öğretmenin kerih görüldüğünü söylemiştir. Kendisi de bu görüşü benimsemiştir (وبه تأخذ). Sadrüşşehîd Ebü'l-Leys'in akdi kerih gördüğünü ve meşayi-

⁶⁵ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, c. 2/173; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhtâf il-Burhânî*, 7/848; el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/2041, 7/3696; Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, 2/574.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 16/37.

⁶⁷ "Künyesi Ebü İsme olup tam ismi İsmâ b. Yûsuf b. Meymûn b. Kudâme el-Belhî'dir. Belh ulemasından olup bölge fakihlerinden İbrâhîm b. Yûsuf'un da kardeşidir. Sevrî, Şube ve İbn Mübarek gibi âlimlerden hadis dinlemiştir. Ebu Yûsuf ve Muhammed b. Hasen'den fıkıh tahsil etmiştir. Bir rivayete göre 215 diğer rivayete göre 210 senesinde vefat etmiştir." Bkz. Karamustafaoğlu, *en-Nevâzil Tenkitli Neşir (Taharet-Bey')*, 41-42.

⁶⁸ Demirci, *en-Nevâzil'in Tenkitli Neşri*, 188-189; İsmâ, *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtûl Kitâb "el-Fetâvâ'l-Kübrâ"*, 408.

hin de bu görüşte olduğunu (وعامة المشايخ رحمهم الله \ وجماعة من المشايخ رحمهم الله) belirtmiş; *en-Nevazil*'de aktarılan, caiz olduğu yönündeki görüşe hiç yer vermemiştir.⁶⁹ Ancak Sadrüşşehîd aynı eserinin *Kerâhiyye Kitabı*'nda *Fetâva Ehli Semerkand*'dan nakilde bulunduğu kısımda Ebü'l-Leys'in Kur'an öğretme karşılığı ücret alma meselesindeki görüşünden Kur'an'ın kaybolmasından sakınmak için rücu ettiğini ve ücret karşılığı Kur'an öğretilmesini caiz gördüğünü ifade etmiştir.⁷⁰ Buna ilaveten Sadrüşşehîd'in *-İcâre Kitabı*'nda- *en-Nevâzil*'den nakille aktardığı başka bir mesele babanın çocuğuna Arapça ve Kur'an-ı Kerim öğretmesi için hoca tutması meselesidir. Ebü'l-Leys bu durumda Kur'an öğreticisinin aylık ücretinin yarım ya da bir dirhem olmasında örfün hâkim olduğunu belirtmektedir. Kur'an öğretimi karşılığında alınacak olan ücrette teamül oluştuğunu kabul etmesi ve bu doğrultuda fetva vermesi; evleviyetle Kur'an öğretimine karşılık ücret almayı câiz gördüğünü göstermektedir.⁷¹ *El-Vâkıât* eseri icâre kitabında *Fetâva Ehli Semerkand*'dan nakilde bulunmamasına karşılık mezkûr eserin *Kerâhiyye Kitabı*'nda meseleyi ele almıştır. Müellif bu kısımda *Fetâva Ehli Semerkand*'ın kendi zamanında bu işe karşılık ücret almada bir sakınca görmediğini aktarmaktadır.⁷²

Sadrüşşehîd meseleye Ebû Bekir Muhammed b. Fazl'dan nakilde bulunarak tekrar değinmiştir. Burada taat nevinden olması sebebiyle ücret karşılığı Kur'an öğretmeyi mütekaddim müctehidlerin batıl gördüğünü, ancak müteahhir müctehidlerin Kur'an öğreticisi beytül mâlden ücret almadığı için bu akde cevaz verdiğini ifade etmektedir. Sadrüşşehîd, ezan okuma işinin insanı başka işte çalışmaktan alıkoymadığını, bu sebeple ücret karşılığı ezan okumanın mezkûr meseleden farklı olduğunu eklemektedir.⁷³

Sadrüşşehîd, *el-Fetâva's-suğrâ* eserinde iki farklı görüş zikretmektedir. Sadrüşşehîd; Serahsî'nin de fasid icare akitlerinde zikrettiğini ve Belh meşayihinin Medine ehlinin görüşünü tercih ederek caiz gördüğünü söyler. Sadrüşşehîd bahsedilen akde (bir aylığına Kur'an öğretmeye) kendilerinin de cevaz verdiğini ve *el-Vâkıât* eserinde de zikrettiğini eklemektedir.⁷⁴

⁶⁹ Hakimi, *Kitabü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 666.

⁷⁰ Hakimi, *Kitabü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 422.

⁷¹ Hakimi, *Kitabü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 659.

⁷² Hakimi, *Kitabü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 422.

⁷³ Hakimi, *Kitabü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 691.

⁷⁴ Uygur, *Hâssî'nin "el-Fetâva's-suğrâ" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 187.

Serahsî; mütekaddim ashabın mezkûr akdi caiz görmemesini, zamanın şartlarıyla ilişkilendirmektedir. Onların zamanında (في عصرهم) insanların öğretme işini üstlenene, bu iyiliğe karşılık şart koşulmadan iyilikte bulunduğunu, bu sebeple böyle bir akde ihtiyaç duyulmadığını belirtmektedir. Serahsî; Belh meşâyihinin ise Medine ehlinin görüşü olan ücret karşılığı Kur'an öğretimine cevaz verme görüşünde olduğunu söylemiştir. Belh meşâyihî kendi zamanlarında hem öğreticinin hem de öğretilen tarafın karşılıksız iyilikte bulunmaması sebebiyle Kur'an öğreniminin devam etmesi amacıyla bu akdi caiz görmüştür.⁷⁵

Burhâneddin el-Buhârî, Belh meşâyihinin yaşadıkları dönemde (في زماننا) Kur'an öğreticisinin artması ve böylece bu işin Kur'an öğreticileri üzerine aynî vacip olmasının ortadan kalkmasına dayanarak akdi caiz gördüklerini belirtmektedir.⁷⁶ Burhâneddin el-Buhârî; Ebû Bekr Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060) ve Suğdî'nin⁷⁷ Kur'an öğretimi için ücretle birinin tutulmasını caiz görmediğini nakleder.⁷⁸

Kâdîhan kendi zamanında (في زماننا) bu işe karşılık ücret almakta bir sakınca olmadığını belirtmiştir.⁷⁹ *El-Fetâva'l-kübrâ*, meseleyi Sadrüşşehîd'ten ziyade *el-Muhît*'e benzer şekilde ele almıştır. Meselenin içerik ve ibaresi büyük oranda *el-Muhît* eserine benzerlik göstermiştir. Sadrüşşehîd'in eserinden farklı kılan en temel durum *en-Nevâzil*'den nakilde bulunduğu kısımda Ebû'l-Leys'in son görüşü olan akdi caiz görmesine yer vermesidir. Böylece *el-Vâkıât*'ın *İcâre Kitâbı*'nda zikredilen görüşün aksini belirtmiş olmaktadır.⁸⁰

Hanefî mezhebinde genel kurala uygun olan ve zâhirü'r-rivâyede yer alan görüş ücret karşılığı Kur'an öğretme akdinin caiz olmamasıdır. İlk dö-

⁷⁵ Bu bağlamda genel bir ilke olan zamanın değişmesiyle hükmün değişmesinin de söz konusu olması (لا يبعد أن يختلف الحكم باختلاف الأوقات) ifadesini zikretmektedir. Bu şekilde Mecellenin "*Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.*" (لا يَنْكُرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ) şeklindeki 39. maddesi yakın bir ifadeyle el-Mebsût'da rastlamış bulunmaktayız. Bu şekilde de kaidelerin ihtiva ettiği mana gibi kaidelerin bizzat ibarelerinin ya da benzer ibarelerin de çok daha erken dönemlerden itibaren kullanılageldikleri görülmektedir. Serahsî araştırdığımız kadarıyla zikrettiği bu kaideyi başka bir eserden nakletmemiş, kendisine ait olmak üzere zikretmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, c. 16/37.

⁷⁶ Burhânuddîn el-Buhârî, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, c. 5/479, 8/82.

⁷⁷ Bkz. Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, c. 2/574.

⁷⁸ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, c. 7/480.

⁷⁹ Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, c. 3/244, 261.

⁸⁰ İsâ, *Dirâsetü ve Tahkiku Mahtût Kitâb "el-Fetâva'l-Kübrâ"*, 408.

nemde bu akdin caiz olmadığı ya da batıl olduğu açıkça belirtilmekle birlikte Belh ekolü âlimlerinin bu görüşle amel etmeyi terk ettikleri, ancak önceki görüşün yanlışlanmadığı ve yeni görüşün de önceki görüşün bir devamı olarak kurgulandığı görülmektedir. Bir nevi o dönemki âlimler bu zamanda yaşasa onlar da bu fetvayı verirdi denmiştir.⁸¹ Çünkü Belh ekolü âlimleri, ilk dönem âlimlerinin bu akdi kerih gördüğünü nakletmiştir. Bu durum Belh meşayihinin kendilerini bağlı oldukları mezhep sisteminin bir parçası olarak gördüğünü, radikal bir geçiş yaparak önceki hükmü reddetmek yerine zâhirü’r-rivâye görüşünü yorumladıklarını göstermektedir.⁸²

Konunun illetlendirilmesinde kullanılan kavramın seyri incelendiğinde “taat” kavramının ilk dönem itibariyle kullanıldığı ve yaygınlık kazanarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir. İlk dönemlerde konu içtihadî bir mesele olarak görülmemiş ve kısıtlı bir yorumla değerlendirilmiştir. Belh meşâyihî aksine caiz olduğunu yaşadıkları zamanın şartlarıyla (في زماننا) temellendirmiştir.⁸³

Mezkûr akdin müteahhir dönemde caiz görülme sebeplerinden biri yukarıda da şu şekilde zikredilmiştir: İlk dönemlerde az sayıda olan öğretici zamanla artmış ve böylece bu iş öğreticiler üzerine aynî olarak değil kifâî olarak gerekmiştir. Bu sebeple de mezkûr akit karşılığı ücret almak caiz görülmüştür. Ancak bu gerekçe Şâfiî mezhebi açısından tutarlılık arz etse de Hanefî mezhebi genel sistemi için yerinde görünmemektedir. Çünkü Hanefî eserlerinde bahsedildiği üzere illet “taat” nevinde olmasıdır ve öğreticilerin artmasıyla bu iş “taat” nevinden çıkmamaktadır. Görüş değişikliğinin, İmam Şâfiî’nin cevaz görüşü için getirdiği gerekçelerden birine dayandırılması ilginçtir.⁸⁴

⁸¹ Tespiti destekleyen misaller için bkz. eş-Şeybânî, *el-Aşl*, c. 4/15; Cessâs, *Muhtaşaru İhtilâfî’l-ulemâ*, c. 4/99; Suğdî, *en-Nütef fi’l-fetâvâ*, c. 2/574; Demirci, *en-Nevâzil’in Tenkitli Neşri*, 408; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 16/37; Kādîhan, *Fetâvâ Kādîhân*, 3/244, 261; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtâfî’l-Burhânî*, 7/479-484, 8/82-89; İsâ, *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtût Kitâb “el-Fetâvâ’l-Kübrâ”*, 408-409. Hakimi, *Kitabü’l-Vakiât’ın Tahkiki*, 422.

⁸² Tespitin doğruluğu için bkz. İsâ, *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtût Kitâb “el-Fetâvâ’l-Kübrâ”*, 408-409.

⁸³ Tespitin doğruluğu için bkz. eş-Şeybânî, *el-Aşl*, c. 4/15; Cessâs, *Muhtaşaru İhtilâfî’l-ulemâ*, c. 4/99; Suğdî, *en-Nütef fi’l-fetâvâ*, c. 2/574; Demirci, *en-Nevâzil’in Tenkitli Neşri*, 408; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 16/37; Kādîhan, *Fetâvâ Kādîhân*, 3/244, 261; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtâfî’l-Burhânî*, 7/479-484, 8/82-89; İsâ, *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtût Kitâb “el-Fetâvâ’l-Kübrâ”*, 408-409. Hakimi, *Kitabü’l-Vakiât’ın Tahkiki*, 422.

⁸⁴ Bkz. eş-Şeybânî, *el-Aşl*, c. 4/15; Cessâs, *Muhtaşaru İhtilâfî’l-ulemâ*, c. 4/99; Suğdî, *en-Nütef fi’l-fetâvâ*, c. 2/574; Demirci, *en-Nevâzil’in Tenkitli Neşri*, 408; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 16/37; Kādîhan, *Fetâvâ Kādîhân*, 3/244, 261; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtâfî’l-*

Konunun klasik dönem eserlerinde zamanın değışmesiyle ilişkilendirildiğı görölmektedir. Ancak bu eserlerde zamanın değışimi ve örfün değışimi arasında bizzat bir ilişki kurulmamıştır. Bununla birlikte yakın zamanda yapılmış bazı çalışmalarda konunun doğrudan örfle ilişkilendirildiğı görölmektedir.⁸⁵ İhtiyaç, maslahat ve zamanın değışimi gibi unsurlar örfün şekillenmesinde çoğı zaman doğrudan etki göstermektedir. Bu mesele de bu duruma misal teşkil ediyor görünmektedir.

2.2.3. Kıyâsî Hükümün Terkine Sebep Olan Örf

Bu başlıkta genel kural anlamındaki kıyasın terkine sebep olan örf ele alınacaktır. Örf istihsanın kaynağı olarak etki etmekte ve böylece mezhep içindeki genel kabul terk edilmektedir. Bu türdeki örfte bir nevi şu söylenmektedir. Mezhebin genel kuralı *içinde bulunulan ve özel durum barındıran şartları* kapsamamaktadır. Hâkim olan örf bu meseleyi genel durumdan istisna etmektedir.

İncelenen meselelerde görülen, hükmün değışikliği değil; hükmün duruma tatbikinin değışmesidir. Oluşan durumlarda hükmün tatbikini engelleyen örf bulunmaktadır. Örf, hükmü kaldırmamakla birlikte tatbikinin askıya alınmasına sebep olmaktadır. Böylece mezhebin genel kuralı terkedilmekte ancak inkâr edilmemekte aksine genel kural ve örf arasında ilişki kurulmaktadır. Bir nevi kurucu imamlar bu dönemde, bu şartlar altında fetva verse aynı görüşü benimserdi denmektedir. Örfün bu durumuna bir misal verilecek olursa:

2.2.3.1. Dellâlin Satış Yapamaması

Sadrüşşehîd'in *Kitâbü'n-n-Nevâzil*'den nakille zikrettiğı örfle ilişkili meselelerden biri dellâle dairdir. Dellâle dair mesele şu şekilde tasvir edilebilir: Arazinin piyasaya sunulup satılması için bir dellâl tutulmaktadır. Dellâl satışı yapmak için uğraşmasına karşılık malın satılamaması söz konusu olmaktadır. Bu durumda arazi sahibi başka bir dellâl tutmakta ve satış tutulan ikinci dellâlin fiiliyle gerçekleşmektedir. Bu durumda genel kural gereğı ilk dellâle, araziyi piyasaya sürme işini yapması sebebiyle ücret vermek ge-

Burhânî, 7/479-484, 8/82-89; İsâ, *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtût Kitâb "el-Fetâva'l-Kübrâ"*, 408-409. Hakimi, *Kitabü'l-Vakiât'ın Tahkiki*, 422.

⁸⁵ Bkz. Hasan Tetik, *Kadıhan'ın el-Fetava Eserinde Örf ve Adet* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 54; İbrahim Demircan, *Hanefîlerde Senedi Örf Olan İstihsân* (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2019), 55-56.

rekmetedir. Ancak Sadrüşşehîd, vaki olan örfe binaen ilk dellâlin ücret almayı hak etmediği yönünde görüş belirtmiştir. ‘*Umdetu’l-fetâvâ*’da çok öz olarak sadece ilk dellâlin ücreti hak etmediği belirtilmekte, görüş kimseye nispet edilmemekte ve görüşün gerekçesi zikredilmemektedir.⁸⁶

Meselenin ilk kez Sadrüşşehîd’in nakilde bulunduğu *en-Nevâzil* eserinde yer aldığına rastlayabildik. Ebü’l-Leys es-Semerkandî ilk tutulan dellâlin satışı yapamayarak işi bırakması ve arazinin satımını tutulan ikinci dellâlin gerçekleştirmesi halinde Belh meşâyihinden Ebü’l-Kâsım es-Saffâr’a (ö. 326/938) göre ilk dellâl malı piyasaya sunmuş ve bununla uğraşmakla kıymeti olan bir iş günü geçirmişse ilgilenme ve ameli değerince ecr-i misl almayı hak ettiği görüşünde olduğunu belirtmektedir. Ebü’l-Leys es-Semerkandî bu görüşü esas almaz. Ona göre ilk dellâl işi bıraktığı için genel kural/kıyas gereği verilen bu fetva istihsânen terk edilmekte ve ücret verilmesi gerekmemektedir. Bunun sebebi dellâlin ancak satışı yapmasıyla ücreti hak edeceği şeklindeki örf ve âdetin cari olmasıdır (العرف والعادة جرت بذلك).⁸⁷

Sadrüşşehîd Ebü’l-Kâsım es-Saffâr’ın görüşüne hiç yer vermeden örfe dayanan görüşü (العادات جرت بين الناس) aktarmış, Ebü’l-Leys’in bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Sadrüşşehîd yer verdiği görüşün âdete dayandığını belirtmekte ancak âdete istihsan delilinin kaynağı olarak başvurduğunu belirtmemektedir.⁸⁸ Bu durum meseleyi kısaca ifade ederken bilinen şeyleri tekrarlamaktan kaçınmak istemesinden kaynaklanmış olabilir.

Fetâvâ Kâdîhân ve *el-Fetâvâ’l-kübrâ* meseleyi ele alırken Sadrüşşehîd’le benzer ibareler kullanmıştır. Ancak Sadrüşşehîd’den farklı olarak bu konuda ihtilaf olduğunu belirterek Ebü’l-Kâsım es-Saffâr’ın görüşüne yer vermişlerdir. Sadrüşşehîd’den farklı olarak belirttikleri bir nokta da Ebü’l-Leys’in görüşünün istihsanen (وفي الاستحسان) olduğunu dile getirmeleridir. Diğer incelediğimiz eserlerde yer almayıp Kâdîhân’ın ve Hâssî’nin eserlerinde zikrettiği bir diğer şey Ebü’l-Leys’in görüşüne yer verdikten sonra bu görüşün Ebu Yusuf’un görüşüne muvafık olduğunun belirtilmesidir. Hâssî meselenin sonunda örfe dayanarak verilen görüşün tercih edilen/muhtar olan görüş olduğunu nakletmektedir. *Fetâvâ Kâdîhân* ve *el-Fetâvâ’l-kübrâ* eserlerinin bu denli benzerlik göstermesi Hâssî’nin bu meseleyi naklederken

⁸⁶ Biçer, *Umdetu’l-fetâvâ Tahkiki*, 199.

⁸⁷ Demirci, *en-Nevâzil’in Tenkitli Neşri*, 179.

⁸⁸ Hakimi, *Kitabü’l-Vakiât’ın Tahkiki*, 661.

Kâdîhân'ın eserini temel aldığını gösteriyor olabilir. Çünkü meselenin ele alınımında değinilen noktalar Sadrüşşehîd'in eserinden ziyade hocası Kâdîhân'ın *Fetâvâ'* sına yakındır.⁸⁹

El-Fetâva'l-Bezzâziyye' de mesele hiçbir kişiye atıp yapılmadan ve istihsan, örf, âdet gibi hiçbir ifade zikredilmeden ele alınmıştır.⁹⁰ *El-Fetâva'l-Hindiyye* kendisinin belirttiği üzere meseleyi *el-Fetâva'l-kübrâ'* dan nakletmiştir.⁹¹ *El-Fetâva'l-Hindiyye'* nin nakil yaparken *-el-Vâkıât'ı* değil- *el-Fetâva'l-kübrâ'* yı tercih etmesi bu eserin konu hakkında daha geniş ve sistemli bir bilgi vermesinden kaynaklanıyor olabilir.

İncelenen meselenin ilk defa Ebü'l-Leys'de yer aldığına rastlayabildik. Sonrasındaki fetva eserlerinde Ebü'l-Leys'in görüşü takip edilmiştir. İbareler genel olarak korunmuştur. Konuyla ilgili dikkat çeken hususlardan biri Ebü'l-Leys'in âdet lafzının yanında bizzat örf ibaresini de kullanmasıdır. Çünkü genel olarak Ebü'l-Leys -icâre kitabı özelinde- âdet ibaresine yer vermektedir. Örf ibaresini zikretmesi ise sayılıdır. Üstelik bu fetvada örf ve âdeti bir arada kullanmaktadır (العرف والعادة). Sadrüşşehîd'in *Kitâbü'l-Vâkıât'ı* (الاعادات جرت بين الناس) ve Kâdîhan'ın *Fetâvâ'* sında âdet ifadesi yer almıştır. *El-Fetâva'l-kübrâ'* da *en-Nevâzil'* deki gibi örf ve âdet ibaresi bir arada kullanılmıştır.⁹²

İncelenen fetâvâ eserlerinde örf ya da âdet sebebiyle istihsansa gidildiği belirtilmiş, örf hüküm boşluklarını doldurma işleviyle yer bulmamıştır.⁹³ Ancak Sadrüşşehîd'in *Kitâbü'l-Vâkıât'ı* nda istihsan ibaresine yer verilmeden âdetin esas alındığı belirtilmiştir.⁹⁴ Bu durum içerik bakımından değil ifade

⁸⁹ Yapılan tespitin doğruluğu için bkz. Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, c. 2/171; İsâ, *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtût Kitâb "el-Fetâva'l-Kübrâ"*, 406.

⁹⁰ Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, c. 2/171; Burhânîpurlu Şeyh Nizâm ve Hint uleması, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 4/451; Hakimi, *Kitâbü'l-Vâkıât'ın Tahkiki*, 661. (Kitâbü'l-Vâkıât'ın Ebü'l-Leysin Kitâbü'n-Kitâbü'n-Nevâzil'inden fetvaların yer aldığı "ن" kısmında yer alması sebebiyle ona bizzat lafzen nispet edilmese bile ilgili bölümde olmasından fetvanın Ebü'l-Leys'e nispet edildiği açık olarak bilinmektedir.)

⁹¹ Burhânîpurlu Şeyh Nizâm ve Hint uleması, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 4/451.

⁹² Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, c. 2/171; İsâ, *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtût Kitâb "el-Fetâva'l-Kübrâ"*, 406; Hakimi, *Kitâbü'l-Vâkıât'ın Tahkiki*, 661.

⁹³ Demirci, *en-Nevâzil'in Tenkitli Neşri*, 179; Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, c. 2/171.

⁹⁴ Hakimi, *Kitâbü'l-Vâkıât'ın Tahkiki*, 661.

ediliş şeklinde görülen bir farklılıktır. Zira *el-Fetâva'l-kübrâ'* da görüşün istihsan verildiğinin belirtilmesi durumu desteklemektedir.⁹⁵

İncelenen meselede insanlar arasında bu iş karşılığı ücret verilmemesinin örf olduğu görülmektedir. Vaki olan bu örfün sonraki zamanlarda varlığını ve yaygınlığını koruduğu düşünülmektedir. Çünkü fetvanın sonraki dönemlerde değişikliğe gitmeden devam etmesi örfün süreklilik arz etmesinin delili olabilecektir.

Sonuç

Hanefi fîrû fıkında örfün serüvenini ele alan bu çalışmada Sadrüş-şehîd'in *el-Vâkıât* eserinin *İcâre Kitabı*'nda örfle ilişkili yer verdiği meseleler tespit edilmiştir. Bu meselelerin her birinde örfün aynı fonksiyon ve kuvvette etkili olmadığı görülmüştür. Bu sebeple örfe itibar edilerek verilen görüşler arasında ayrıma gidilmiştir. Kimi zaman örfe hüküm boşluklarını doldurma şeklinde, kimi zaman ise istihsanın bir veçhi olarak itibar edildiği görülmüştür. Örfe hüküm boşluklarını doldurmada cihetiyle itibar edilen hususlar nassla ya da genel kuralla çerçevesi çizilmemiş alanlardır. Bu durumda nass ya da genel kural olmadığı için örfe itibar edilmesi daha kuvvetli olmaktadır. Çünkü esas alınacak örf zaten muteberlik şartlarını sağladığı için fıkın çizdiği genel bütünlüğe uygundur. Buna ek olarak itibar edileceği alanda aksine özel bir nassın ya da kıyasın olmaması örfün itibar edilmesini kolaylaştırmaktadır. Bazen örfün esas alındığı noktada kurucu müçtehitler tarafından örfe dayanarak aksi görüşün benimsendiği görülmüştür. Bu durum örfe binaen verilen görüşün o örfün hâkim olduğu bölgeyle sınırlı olması ve örfün değişmesiyle verilen fetvanın da değişmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda örfün esas alınması istihsanın veçhi olan örfe itibar edilmesine göre daha kolay görünmektedir.

Örfe itibar edililişin bir türü istihsanın bir veçhi olarak örfe başvurulmasıdır. Bu durumda örfün hâkim olduğu noktada aksine umumî bir nassın bulunması, kıyas edilecek bir zâhirü'r-rivâye görüşünün olması ya da daha çok görüldüğü üzere mesele hakkında genel kural anlamında kıyasın var olması söz konusudur. Bu durumlarda örf esas alınmaktadır. Ancak daha ziyade ilk ikisinde ihtilaf edilmiştir. Özellikle itibar edilecek örfün hâs olması durumunda bu ihtilaf artmıştır. Zikredilen ilk başlıkta örf nassın umumu tahsis etmiştir, nassın hükmünü ise kesinlikle iptal etmemiştir. Diğer

⁹⁵ İsâ, *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtût Kitâb "el-Fetâva'l-Kübrâ"*, 406.

iki başlıkta bizzat zâhirü'r-rivâye görüşünün ya da zâhirü'r-rivâye görüşleri doğrultusunda oluşan genel kuralın terk edilmesi, bu görüşler yerine örfün esas alınması söz konusu olmaktadır. Bu durumda meşâyihin, kurucu müçtehitlerin görüşlerini nasıl değerlendirdiği önemli olmuştur. Meşâyihin kurucu müçtehitlerin görüşünü terk etmesi, bu görüşleri reddetmesi anlamına gelmemiştir. Aksine kurucu müçtehitler bu dönemde yaşasa onlar da aynı görüşü benimserdi düşüncesi hâkim olmuştur. Bu sebeple olsa gerek ki belirttikleri görüşlerin istihsanen esas alındığı, kıyasî görüşün ise aksi doğrultuda olduğunu söylemişlerdir. Örf sebebiyle görülen bu değişimin sürecin bir parçası olduğu ortaya koyulmaktadır. Bu bağlamda -buraya kadar zikredilenin aksine- verilen fetvada sürekliliğin görülmesi de söz konusu olmaktadır. Bu durum verilen fetvanın uzun süreç boyunca toplumun ihtiyacını karşılamada yeterli olduğunu göstermektedir.

Örfe itibar edilmesinde bir tasnifin yapılması her türlü örfün aynı hiyerarşide görülmediğini göstermesi bakımından önemli olmuştur. Bu şekilde örfün ne kadar etkili bir kaynak olduğunu göstermenin ötesinde, örfün daha çok hangi türde kullanıldığı gibi değerlendirmeleri yapabilmemizi sağlamaktadır. Mesela istihsanın veçhi olarak ele alınan *örfle nassın tahsis edilmesi* ya da *zâhirü'r-rivâyeye kıyasen verilen görüşün terki* rolünü üstlendiği misal çok kısıtlyken asıl örnekler *genel kuralın terk edilmesi* anlamında olmuştur. Bu durum zaman içinde yeni meselelerin ortaya çıktığını göstermektedir. Bu yeni çıkan mevzuların sistem dâhilinde değerlendirildiği ancak örf sebebiyle genel kuralın uygulanmadığı görülmektedir.

İncelediğimizde, örfün serüveni icâre akdi üzerinden ortaya konulmuştur. Çünkü icâre akdi ve örf arasında çok sıkı bir bağ vardır. Bu bağ en başta icâre akdinin genel kural olarak caiz görülmemesi istihsanen caiz olması sebebine dayanmaktadır. İnsanların ihtiyaçları sebebiyle akde konu etmeyi örf haline getirdikleri şeyler üzerine icâre akdi gerçekleştirilmesi sahih görülmüştür. Ancak insanların teamülü haline gelmemiş şeylerin icâre akdine konu edilmesi sahih görülmemiştir. Buna ilaveten icâre akdi, toplumda sıkça vuku bulmasıyla toplumdaki değişimleri ya da sürekliliği göstermesi bakımından temsil gücü yüksek olan bir akittir. Bu durum ihtiyaç ve örf arasında kuvvetli bir bağ olduğunu göstermektedir. Nitekim incelenen meselelerde bu bağın sürdüğü daha net görülmüştür. Yani toplumda ihtiyaç olan şey zamanla örf haline gelmiştir. İhtiyaç dış dünyada bizzat tezahür etmemişken örfün vuku bulmasıyla bu ihtiyacın dış dünyada tezahürü görül-

müştür. Ancak ihtiyaç sebebiyle yaygın bir örfün oluşması bir anda değil, belli bir süreç içinde gerçekleşmektedir. İhtiyaç ve örf arasında görülen bu bağ maslahat, zamanın değişimi ve örf arasında da görülen bir bağdır. Kimi zaman incelenen meselelerde maslahata dayanarak görüş belirtilmekte ve maslahatın sebep olduğu örfle itibar edilerek hareket edilmektedir. Bu durum maslahat, ihtiyaç, zamanın değişimi, örf gibi kaynaklar arasında ilişkiyi ele alan yeni çalışmaların yapılmasının faydalı olacağını göstermektedir.

İcare bahsine dair incelenen meselelerde örf; teâruf, zaman, teâmül, âdet, insanların ameli gibi ifadelerle yer bulmaktadır. Kimi yerde birden fazla kelime bir arada zikredilmektedir. Bu kelimelerin eş anlamlı olarak kullanıldığı ve aralarında özel bir ayrıma gidilmediği görülmektedir. Örf kavramının tarihi seyri incelendiğinde örf ibaresinin kullanımının biraz daha sonraki döneme dayandığı söylenebilir. Mesela *el-Asl*'da insanların ameli, adet gibi kavramlar daha çok dikkat çekerken Serahsî'nin örf ibaresine sıkça yer verdiği görülmektedir.

Örfün geçirdiği süreç ele alınırken temel kaynak Sadrüşşehîd'in *el-Vâkıât* eseri olmuş ve *el-Vâkıât* 5 eserden nakilde bulunmuştur. Bu eserlerden Ebü'l-Leys'in eserlerinin elimize ulaşmış olması Sadrüşşehîd'in meseleleri aktarırken nasıl tasarruflarda bulunduğunu görebilmemizi sağlamıştır. Müellifin görüşleri ilk sahibi olan meşâyih değil, Ebü'l-Leys'e nispet edilmiştir. Bu şekilde daha öncesinde belirli bir meşâyih nispet edilerek aktarılan görüş, artık meşâyihin görüşlerinin toplandığı esere nispet edilmiştir. Buna ilaveten Sadrüşşehîd Ebü'l-Leys'in eserinde yer verdiği ancak benimsemediği görüşleri eserine almaması, soru-cevap üslubunu terk etmesi, meseleleri sistemleştirerek aktarması ve zikredeceği meselelerde seçici davranarak tüm meseleleri nakletmemesi bakımından farklılık arz etmektedir.

Örfün serüveni ortaya konulmaya çalışılırken özellikle Sadrüşşehîd'in eserleri öncelenmiştir. Sadrüşşehîd'in nevâzil türü eserlerine bakıldığında *İcare Kitabı* özelinde örfle ilişkili meselelere en çok yer veren eserinin çalışmamızın ana kaynağı olan *el-Vâkıât* olduğu görülmektedir. Daha kısıtlı meseleye yer vermesine rağmen *'Umdetü'l-fetâvâ*'da zikredilen örfle ilişkili meselelerin *el-Vâkıât*'ta da geçtiği görülmektedir. Ancak *el-Vâkıât*'tan farklı olarak fetvalar çok daha kısa ve genelde gerekçesiz verilmiştir. Örfle itibar edilen hallerde, aksine genel bir ilke varsa bu ilkeye ya da örfle istihsanen gidilmişse görüşün istihsanen kabul edilmesine değinilmemiştir. Bu bakım-

dan fetvalar daha tikel boyutta meseleye dair hüküm belirtme hüviyyetinde görünmektedir. *El-Vâkıât*'ta ise örfün itibara alınması bir ilkeye bağlanmış bu ilke ibarelere yansımıştır. Bu durum *el-Vâkıât*'ta olan prensibin '*Umdetü'l-fetâvâ*'da olmadığı anlamına gelmemektedir. *El-Vâkıât*'ın '*Umdetü'l-fetâvâ*'da yer alan fetvaların arka planında yer alan prensibi bizzat dile dök-tüğünün göstergesidir. Bu şekilde fetvalarda duruma özel verilen hükümler-in zemininde yer alan ilkeler ortaya konulmuş, bir nevi istisnaya gidilme-sini yani tikel olarak genel kuralın terk edilmesini de sistemleştirmiştir. Böylece fetvaların bir tutarlılıkla verildiğini ortaya koymuştur. *El-Fetâva's-suğra*'nın ilgili kısmında örfle ilişkili ele alınan meseleler bu zikredilen iki eserden farklı olarak zâhirü'r-rivâyede yer alan görüşleri içermiştir. Ancak kimi zaman hepsinin ortak olarak ele aldığı mevzular da olmuştur.

Araştırmamızda Sadrüşşehîd'e ait eserlerin incelenmesi çalışmada önce-lenirken *el-Fetâva'l-kübrâ* eseri üzerinde de durulmuştur. Bu bağlamda kimi çalışmalarda Sarüşşehîd'e ait görülen ya da Sadrüşşehîd'in *el-Vâkıât* eser-i-nin sistemleştirilmiş ve zenginleştirilmiş halinden ibaret olduğu belirtilen *el-Fetâva'l-kübrâ* eserinin bu belirtilen tespitin çok ötesinde olduğu ortaya ko-yulmuştur. Eserin Hâssî'ye ait olduğu tespitinin çok daha kuvvetli olduğu görülmüştür. Buna ek olarak *el-Fetâva'l-kübrâ*, *Kitâbü'l-Vâkıât* eserinin sadece sistemleştirilmiş hali olmanın ötesindedir. Hâssî *el-Fetâva'l-kübrâ*'da hem meselelere farklı açıklamalar getirmekte, hem Sadrüşşehîd'in atıfta bulun-madığı fakihlere atıf yapmaktadır. Bu iki maddeye ilaveten incelediğimiz kısımda örfle ilişkili zikredilen meselelerden birinin *Kitâbü'l-Vâkıât*'ta yer bulmadığı halde *el-Fetâva'l-kübrâ*'da zikredildiği görülmüştür. Bu durum eserin birebir nakil olmaktan öteye geçtiğini göstermekte ve eserin tamamı-nın bütüncül olarak incelemesi yapılmadan genel yargıda bulunmamızın bizi kesin sonuçlara götürmeyeceğini göstermektedir. Nitekim *El-Fetâva'l-kübrâ* eseri birçok meselede birebir *el-Muhît*'ten nakilde bulunmaktadır. Bu durum Hâssî'nin meseleleri ele alırken Sadrüşşehîd'den ziyade başka eser-leri esas alabildiğini göstermektedir. Bu bakımdan *Kitâbü'l-Vâkıât* ve *el-Fetâva'l-kübrâ* eserleri genelde aynı meseleleri ele alıyor olsa da ifade ediş tarzları birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu durum eserlerden biri için yapılan bir tespitin diğeri için geçerli olmayabileceğini ve *el-Fetâva'l-kübrâ* üzerine çalışmalar yapılması gerektiğini göstermektedir.

Çalışmada, Sadrüşşehîd'in *el-Vâkıât* eserinin *İcâre Kitabı* üzerinden incelemede bulunulmuştur. Örfün serüvenini yansıtmaları için Ebü'l-Leys'in *en-Nevâzil*'i, Hâssî'nin *el-Fetâva'l-kübrâ*'sı gibi nevâzil türü eserlerde örfün ne denli etkili olduğu ortaya koyulmuştur. Çünkü nevâzil eserlerinde yer alan görüşler; yeni çıkan sorulara cevap bulma ya da önceki soruların yeni durum çerçevesinde tekrar gözden geçirilme ihtiyacından doğmaktadır. Toplumun yansıması bakımından çalışmanın doğru bir alanda yapıldığı görülmüştür.

Bu çalışma örfün geriye yönelik temellendirmesini yapmayı amaçlamıştır. Her ne kadar örf üzerine yapılmış birçok çalışma bulunsun da örfün geriye dönük temellendirildiği, örfün oluşum sürecinin ortaya koyulduğu, örfün felsefesinin yapıldığı ve örfün kendi içinde ayrımlarının daha derin ortaya koyulduğu yeni çalışmaların yapılması faydalı olabilecektir.

Kaynakça

- Bezzâzî. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. b.y., ts.
- Biçer, Ayşe. *Sadru's-şehîd (536/1141)'in Umdetu'l-fetâvâ Adlı Eserinin Tahkiki*. Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Burhânîpûrlu Şeyh Nizâm ve Hint uleması. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikir, 1411.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Burhânü's-Şerîa. *el-Muhtâfû'l-Burhânî*. çev. thk. Abdü'l-Kerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424.
- Cessâs. *Ahkâmü'l-Kurân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'üt-Türâs'ül-İlmiyye, 1405.
- Cessâs. *Muhtaşaru İhtilâfî'l-ulemâ*: 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1417.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâm'i'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdât: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Demircan, İbrahim. *Hanefflerde Senedi Örf Olan İstihsân*. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2019.
- Demirci, Abdullah. *Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- el-Kudûrî. *et-Tecrîd*. Kâhire: Darû's-Selâm, 1427.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 6., 2016.
- Hakimi, Abdulnasır. *es-Sadruşşehîd Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 536/1141) Kitabü'l-Vakîât adlı eserinin tahkik ve değerlendirilmesi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

- Hakimi, Abdulnasır. “Es-Sadrüşşehîd’in Hayatı ve Eserleriyle İlgili Tespit Edilen Hatalı Bilgiler”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019).
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Gamzü Uyuni’l-Besâir Şerhü Kitabi’l-Eşbah ve’n-Nezâir*. 4 Cilt. Lübnan/Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405.
- İsâ, Abdullah. *Dirâsetü ve Tahkîku Mahtût Kitâb “el-Fetâva’l-Kübrâ”*. Yayınlanmamış: Câmîatü’l-Ulûmî’l-İslâmiyyeti’l-İlmiyyeti, Doktora Tezi, 2017.
- Kādîhan. *Fetâvâ Kādîhân*. b.y., ts.
- Karamustafaoğlu, Muhammed Hafız. *Ebü’l-Leys es-Semerkindî’nin “en-Nevzîl” İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (Taharet Bölümünden Bey’ Bölümünün Sonuna Kadar)*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Kâsânî. *Bedâi’ü’s-şanâ’i fî tertîbi’s-şerâ’i*. 7 Cilt. b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1406.
- Saylan, Şenol. “Hukuki Modernleşme Öncesi Fıkhdın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası: Şerhu Ukûdi resmi’l-müftî”. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmi’l-müftî)*. Topkapı/İstanbul: Klasik, 2016.
- Serahsî, Şemsü’l-eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Mârifet, 1414.
- Shakek Jabari. *Muhammed B. İbrahim El-Hasirî’nin El-Havî fi’l-Fetava Adlı Eserinin Muamele Bölümünün Tahkik Ve Tahlili*. Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Suğdî. *en-Nütef fi’l-fetâvâ*. Amman/ Beyrut: en-Neşir Dâr’ul-Furkan/ Müessesetü’r-Risale, 1404.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *el-Aşl*. 12 Cilt. Katar: Evkâf Katar, 1. Basım, 1433. <https://ia800906.us.archive.org/10/items/FP137311/cover.jpg>
- Tetik, Hasan. *Kadîhan’ın el-Fetava Eserinde Örf ve Adet*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Uygur, Abdulhalik. *Hâssî’nin “el-Fetâva’s-suğrâ” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Uygur, Abdulhalik. “Sadrüşşehîd: Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 309-333.
- Zirikî, Hayrüddîn b. Mahmûd ed-Dımaşkî ez-. *el-A’lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İlim li’l-melâyîn, 15. Basım, 2002.
- “El-Muhtar, Muamelat Dersleri”. haz. Orhan Çeker. *YouTube*. Yayın Tarihi 2020. https://youtube.com/playlist?list=PLZ58ce9ghJR8qMLfMHUFROVPzrT4Nn_1k.

III. BÖLÜM:

TEFSİR

Hanefî veya Şâfiî Olduğu Tartışmaları Arasında Bir Selçuklu Müfessiri: Tâcu'l-Kurrâ el-Kirmânî

*Süleyman NAROL**

Giriş

Kur'an'ın mübelliği ve mübeyyini olan Hz. Peygamberin vefatından sonra özellikle de Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle birlikte dalga dalga yayılan fetih hareketleri neticesinde Müslümanlar, siyasi, sosyal, ekonomik ve ilmi alanlarda sahip oldukları farklılıklar açısından önceki dönemlere oranla daha çok çeşitlilik arz eden bir yapıya kavuşmuştur. Bu durum ilk dönem Müslümanlarda var olan nispeten daha homojen bir yapıyı birbirinden farklı kültürleri, dilleri, örf ve adetleri bünyesinde barındıran bir mozaik haline dönüştürmüştür. Fetihler neticesinde İslam'ın ulaştığı yeni coğrafyalarda ortaya çıkan bu farklı yapı bazı sıkıntıları beraberinde getirmekle birlikte aynı zamanda değişik açılardan Müslümanların Kur'an'a ve İslam'a hizmet etmelerinde de bir avantaj oluşturmıştır. Zira her biri diğerinden farklı yeteneklere ve üstünlüklere sahip olan Müslümanların yaşadıkları coğrafyalarda kurdukları devletler de aynı şekilde siyasi, soysal ve ekonomik açıdan farklı özelliklere sahipti. Farklı milletlerden İslam'a girenler kurdukları devletlerle sahip oldukları kendilerine özgü bu yetenekleriyle İslam'a hizmet etmişlerdir. Bu milletlerden birisi de tarih boyunca kurdukları devletlerle İslam dinine hizmet eden Türklerdir.

Hz. Osman döneminde yapılan ilk fetih hareketleri İran-Azerbaycan ve Ermenistan bölgelerine kadar uzanmış ve bu bölgeler İslam'la tanışmıştı. Türklerin Anadolu'yu fethetmeleri ve bölgeyi tamamen hâkimiyetleri altına almalarıyla bölgenin İslamlaşması daha da hızlanmıştır. Bu bölgelerde tarih itibarıyla 428/1037 ile 551/1157 yılları arasında hüküm sürmüş olan Büyük Selçuklu Devleti bölgenin İslamlaşmasını sağladığı gibi yaptıkları ilmi faali-

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, snarol@selcuk.edu.tr

yetler ve devlet eliyle kurdukları medreseler İslam dininin anlaşılması ve öğretilmesi noktasında da önemli bir görevi icra etmiştir. Bu dönem dinin pratik hayata aktarılmasında önemli bir rol oynayan kelâmî ve fikhî mezhepler açısından hareketli ve dinamik bir dönem olmuştur. Zira bu dönemde ilme verilen önem ve kurulan medreseler neticesinde Ehl-i sünnet kelmının önemli iki ana temsilcisi Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik ile yine fikhî temsilcileri olan Hanefîlik ve Şâfîîlik konusunda öne çıkan pek çok âlim yetişmiş ve birçok eser kaleme alınmıştır. Bu dönemde yetişen Necmeddin Ömer Neseî (ö. 537/1142), Ebû'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115), Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157 [?]), Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Gazzâlî (ö. 505/1111), Zemahşerî (ö. 538/1144), Şehristânî (ö. 548/1153), Serahsî (ö. 571/1176), Alâeddin el-Kâşânî (ö. 587/1191) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile çalışmada ele alacağımız Tâcu'l-Kurrâ el-Kirmânî (531/1137) bu isimlerden bazılarıdır. Büyük Selçukluların "Kirman Selçukluları" olarak bilinen ve Kirman bölgesinde hüküm süren Kirman Selçuklu Devleti (440-583/1048-1187) Çağrı Bey'in (452/1050) oğlu Kavurt Bey'in (465/1073) beraberinde getirdiği Oğuz Türkleri'yle Büveyhîlerin idaresinde olan Kirman'ı fethetmesiyle kurulmuştur.¹ Kavurt Bey, yaklaşık 25 yıl süren saltanatı (440-465/ 1048- 1073) sırasında iyi bir yönetim ortaya koymuş ve kendisi bölgede sevilen bir kimse olarak şöhret bulmuştu. Bu sebeple o, Tuğrul Bey (456/1063) ve Alp Arslan'ın (464/1072) ölümünden sonra Selçuklu tahtına çıkma teşebbüsünde bulunmuş ancak imparatorluk kuvvetleri tarafından her seferinde bastırılmış ve 465/1073 yılında da öldürülmüştür. Ölümünden sonra yerine oğulları Kirmanşah (465-467 11073-1074), Hüseyin çıkartılmıştır. (467-467/1074-1074), Sultanşah (467-477/1074-1085) ve Turanşah (477-490/11085-1097) Kirman meliki olarak devletin başına geçtiler. Ancak Turanşah'dan sonra Kirman Selçuklu Devleti'nin başına geçen İranşah (490-495/1097-1104) Bâtîniye mezhebine mensup olan ve günlerini şarap içmekle geçiren birisiydi. Kötü yönetimi, zulmü ve ilim adamlarını öldürmesi nedeniyle halkın nefretini kazanmış bu sebeple de devrin âlimleri İranşah'ın tahttan indiril-

¹ Faruk Sümer, "Selçuklular", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/selcuklular#4> (10.11.2023).

mesi ve öldürülmesi konusunda fetva vermişlerdir. Bu fetvayı verenler arasında Tacü'l-Kurrâ Kirmânî'nin adı da zikredilmektedir.²

Büyük Selçuklular döneminin önemli simalarından birisi olan ve tefsir, kıraat ve dil ilimleri alanında önemli bir konuma sahip olan Tâcu'l-Kurrâ el-Kirmânî'nin başlıkta da yer verdiğimiz üzere İslam dünyasında olduğu gibi o bölgede de hâkim durumda olan fıkhi mezheplerden olan Hanefilik ya da Şâfiîlikten hangisinin görüşlerini benimsediği diğer bir ifadeyle Hanefî ya da Şâfiî olduğu konusunda kaynaklarda iki farklı yaklaşım mevcuttur. Bazı tabakât kitapları Kirmânî'nin tam adının Ebû'l Kâsım Mahmûd b. Hamza b. Nasr olduğunu ifade ettikten sonra bu ismine "Tâcul-Kurrâ" yanına da "eş-Şâfi'î" nisbesini ekleyerek kendisini tanıtmışlardır.³ Bu alanda ülkemizde müstakil çalışma yapanların ilkelerinden olan Hasan Keskin, müellifin *Lübbabü't-Tefâsîr*'i özelinde yaptığı çalışmada ve onun hayatı ve eserleri ile ilgili kaleme aldığı makalesinde Kirmânî'nin Hanefî olduğu kanaatini ortaya koymuştur.⁴ Onun bu çalışmasını referans gösteren sonraki bazı çalışmalar da aynı kanaati paylaşıırken⁵ kimi çalışmalarda da Kirmânî'nin Şâfiî olduğu dile getirilmiştir.⁶ Çalışmamızda bu iki farklı yaklaşımdan hangisinin doğru olduğu teoriden pratiğe giden bir metotla ele alınarak Kirmânî'nin tefsir alanında kaleme aldığı *Lübbabü't-Tefâsîr* ve *Garâibü't-Tefsîr ve Acâibü't-Te'vîl* adlı eserleri ve Kur'an ilimleri alanında yazdığı *el-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân* (*Esrâru't-Tekrâr fî'l-Kurân*) eserleri özelinde tespit edilmeye çalışılacaktır. Müfessirin söz konusu eserlerinde tespit edilebildiği kadarıyla ibadetler başta olmak üzere ahkâma dair ayetlere ve yine her iki mezhep imamının diğer konularda kendilerine özgü görüşlerine dair Kur'an'dan delil getirdikleri belli ayetlere yaklaşımları değerlendirilecektir.

² Keskin, Hasan "Müfessir el-Kirmanî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /1 (Eylül 1996): 198.

³ Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, 1941), 1/241.

⁴ Hasan Keskin, "Tacü'l-Kurra el-Kirmanî (505/1111 dolayları) ve Lübbabü't-Tefasir adlı tefsiri", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993) 1-377; Keskin, Hasan "Müfessir el-Kirmanî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", 193-219.

⁵ Şeyma Genan, *Mushaf İmlâsı Bağlamında Kirmânî ve Hattü'l-Mesâhif Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), s. 15.

⁶ Aydın Kudat, Mehmet Salih, "Kıraat İlminde Tâcu'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Eserleri" *II. Uluslararası İslami ve İnsani Araştırmalar Sempozyumu Bildiriler e-Kitabı*, ed. Âdem Yerrinde vd. (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniv. Yayınları, 2022), 1/ 51.

Çalışmanın birinci bölümünde öncelikle Kirmânî hakkında genel bazı bilgiler verilecek daha sonra da onun fıkhi mezheplerden hangisine ait olduğu Kur'an İlimleri ve tefsir alanında kaleme aldığı eserler çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A. Kirmânî Hakkında Genel Bilgi

1. Hayatı

Hicri 5. asır ile 6. asrın başlarında yaşamış olan önemli âlimlerden birisi olan Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî'nin tam adı Ebû'l Kâsım Mahmûd b. Hamza b. Nasr'dır. Bu kayıttan anlaşıldığına göre müfessirin ismi Mahmud'dur. Babasının ismi Hamza, dedesinin ismi ise Nasr'dır.⁷ Künyesi "Ebû'l Kasım" olan müellif ismine eklenen "Tâcul-Kurrâ" ünvanıyla ilim dünyasında şöhrret bulmuştur. Bu ünvan, kendisine yaşadığı dönemin en büyük ve en meşhur kıraat âlimlerinden olması sebebiyle verilmiş ve o, daha çok bu unvanla tanınmıştır. Diğer bir unvanı da Burhaneddin'dir.⁸

Kirmânî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte o, hicri 5. asrın ortalarına denk gelen bir zamanda dünyaya gelmiştir.⁹ Kaynaklar Kirmânî hakkında yeterli bilgi vermediği gibi onun ailesi hakkında da bize yeterli bilgi vermemektedir. Bazı kaynaklar onun yaşadığı dönemde Kirmân'da yerli halkın ekseriyetini Taciklerin oluşturduğunu söylemektedir. Buradan hareketle onun Tacik bir aileye mensup olabileceğini söylemek mümkündür.¹⁰ Kendisi ve ailesi hakkında çok fazla bilgi olmayan Kirmânî'nin vefatı hakkında da kaynaklarda kesin bir bilgi mevcut değildir. Onun vefat tarihi hakkında kesin bir bilginin olmamasını Kâtip Çelebi kesin bir dille yaşadığı yeri terk etmemesine bağlasa da bu tam da doğru değildir. Zira kendisi "en-Nihâye" adlı eserinde Bağdat'a seyahatte bulunduğu bahsetmektedir.¹¹ Kirmânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bir makale kaleme alan Hasan Keskin her ne kadar Kirmânî'nin yaşadığı muhiti terk etmediği

⁷ Hasan Keskin, "Kirmânî, Tâcülkurrâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kirmani-taculkurra> (11.11.2023); Keskin, Hasan "Müfessir el-Kirmanî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", 193.

⁸ Tâcu'l-Kurrâ el-Kirmânî Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza, *Lübâbu't-Tefâsîr*, thk. Abdullah el-Mansûr vd. (Riyad: Câmi'atu'l-Melik Sû'ûd, 1429/2008), önsöz, 15.

⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Lübâbu't-Tefâsîr*, 19.

¹⁰ Keskin, Hasan "Müfessir El-Kirmanî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti Ve Eserleri", 193.

¹¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Lübâbu't-Tefâsîr*, önsöz, s. 19.

bilgisini verip¹² bu bilgiyi çalışmasında naklederek aynı gerekçeyi ortaya koysa da müellif Diyanet İslam Ansiklopedisi "Tâcul-Kurrâ el-Kirmânî" maddesinde ise şu ifadelerle yer verir: "Yâkût onun Kirman dışına çıkmadığını söylemiş¹³ ve bu tesbit daha sonraki kaynaklarda aynen tekrarlanmışsa da ilmî derinliği eserlerinde açıkça görülen ve "Tâcülkurrâ" olarak nitelen- dirilen bir âlimin o günkü Kirman'ın mütevazı ilim ortamında yetişemeye- ceği düşünülmektedir. Fâris, Horasan, Irak gibi ülkelere seyahatler yapmış ola- cağına işaret edilmiştir."¹⁴

Kirmânî'nin vefat tarihi hakkında *Lübâbü't-Tefâsîr*'in Mâide-İsrâ sureleri arasını tahkik eden Abdullah el-Mansûr tarafından dirase kısmında verilen bilgilere göre *Garaibüt-Tefsîr*'in yazmalarından birisinde nasihin şöyle yaz- dığı nakledilir: "Müellif eş-Şeyh el-İmâm Tâcul-Kurrâ Burhânuddîn (ra- humehullah) bu eserin yazımını ve tasnifini rebûlâhir ayında 531 yılında bi- tirmiştir (فرغ المصنف وهو الشيخ الإمام تاج القراء برهان الدين رحمه الله تعالى من تحريره وتصنيفه في شهر ربيع الآخر سنة ٥٣١) (إحدى وثلاثين وخمسمائة)" dolayısıyla onun 531/1137 tarihinde hayatta olduğu kesin- dir. Ayrıca kâtibin bu nüshayı 535 yılında tamamladığını ifade etmesi de onun 535/1141'de vefat etmiş olmasının uzak olmadığını göstermektedir.¹⁵ Ancak onun yaşadığına dair bir bilgi de vermediği için bu tarihte vefat etti- ğini kesin olarak söylemek doğru değildir.

2. İlmî Şahsiyeti

Büyük Selçuklular gibi ilme ve âlime önem veren bir devletin hüküm sürdüğü bir dönemde yaşayan Kirmânî'nin kendisinden ilim tahsil ettiği hocaları ve aralarında tefsir alanında oldukça şöhretli isimlerin yer aldığı talebelerinden bazıları şöyledir:¹⁶

Hocaları

Babası Hamza b. Nasr el-Ferğânî

Muhammed b. Hamid et-Tûsî

¹² Keskin, Hasan "Müfessir el-Kirmanî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", 193-194.

¹³ Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ = İrşâdu'l-Erîb ilâ Marifeti'l-Edîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993), 6/2687.

¹⁴ Hasan Keskin, "Kirmânî, Tâcülkurrâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kirmanî-taculkurra> (11.11.2023).

¹⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Lübâbu't-Tefâsîr*, önsöz, 37.

¹⁶ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza, *Lübâbu't-Tefâsîr*, önsöz, 20-25.

Ebû Sehl Muhammed b. Ebu'l-Fadl en-Neysâbü'rî

Hibetullah b. Muhammed b. Ali eş-Şirâzî

Talebeleri

- a. ez-Zemahşeri (ö.538)
- b. et-Tabersî (ö. 548)
- c. Radıyyüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Kirmânî (ö. 563/1167)
- d. Ebû Abdullah eş-Şirâzî (ö. 565/1169)
- e. Bedüzzaman el-Kirmânî (ö. ?)

3. Eserleri

Kirmânî'nin Kur'an İlimleri ve tefsir ile kıraât alanında da yazılmış eserlerinden bahsedilmektedir.¹⁷ Bu eserleri şunlardır:

Tefsir ve Kur'an İlimleri Alanındaki Eserleri:

- a. *el-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân (Esrârü't-Tekrâr fî'l-Kurân)*,
- b. *Lübâbu't-Tefâsîr*
- c. *Garâibü't-Tefsîr ve Acâibü't-Te'vîl*

Kıraât alanındaki eserleri:

- a. *Hattü'l-Mesâhif*
- b. *en-Nihâye fî Şerhi Kitâbi'l-Gâye*

B. Kirmânî'nin Hanefî Veya Şâfiî Olduğu Tartışmaları

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Kirmânî'nin hayatı hakkında çok fazla bilgi olmadığı gibi onun ameli konularda benimsediği fıkhi çizginin ne olduğu konusunda da bir netlik bulunmamaktadır. Klasik kaynaklarda bu konudaki bilgilerin farklı oluşu yakın dönemde yapılan çalışmalara da sirayet etmiş ve bu çalışmalardan kimisinde Hanefî olduğu söylenirken bazılarında da Şâfiî olduğu söylenmiştir. Örneğin "*Kıraat İlminde Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Eserleri*" isimli çalışmada şu ifadeler yer verilmiştir: "Son olarak hakkında araştırma yapılan Kirmânî'nin Ehl-i sünnete bağlı bir âlim olduğu, bu görüşlerini de eserlerinde gerekli yerlerde vurguladığı, Ehl-i sünnet içerisinde de itikadi olarak Hanefîliğe, ameli olarak ise Şâfiîliğe bağlı olduğu belirlenmiştir."¹⁸ İşin ilginç yanı bu belirsizlik onun itikadi konularda

¹⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza, *Lübâbu't-Tefâsîr*, önsöz, 33-34

¹⁸ Aydın Kudat, Mehmet Salih, "Kıraat İlminde Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Eserleri" II. Uluslararası İslami ve İnsani Araştırmalar Sempozyumu Bildiriler e-Kitabı, ed. Âdem Yerrinde vd. (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniv. Yayınları, 2022), 1/ 51.

Ehl-i sünnete bağlı olduğu söylenmekle birlikte Eş'arî'yi mi yoksa Hanefî mi olduğu hususunda da devam etmektedir. Zira bu çalışmada ve Hasan Keskin tarafından yapılan çalışmada itikadi konularda Mâtürîdî olduğu söylenmesine karşılık "Lübabbüt-Tefâsîr"i tahkik eden heyetten Abdullah el-Mansur onun itikadda Eş'arî amelde Hanefî olduğunu söylemektedir. Gerekçe olarak da muteassıp bir âlim olmamasını göstermektedir.¹⁹ Bu nedenle Kirmânî'nin itikadi konulara ilişkin görüşlerinde Ehl-i sünnetin yolunu benimsediği kesin olmakla birlikte onun Ehl-i sünnetin iki ana ekolü olan Mâtürîdî ekolünden mi yoksa Eş'arî ekolünden mi olduğunu tespit etmek için eserlerinin detaylı incelenmesi gerektiğini de bu vesileyle ifade etmek istiyoruz.

Tabakât müelliflerinden Kâtip Çelebi "Keşfü'z-Zünûn"da iki yerde Kirmânî'nin Şâfiî olduğunu söylerken bir yerde Hanefî olduğunu belirtir.²⁰ Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) ve Hayreddin Ziriklî (ö. 1976) bu konuda bir bilgi vermezken²¹ Ömer Rıza Kehhâle (ö. 1987) "Mu'cemü'l-Müellifîn"de kesin bir dille onun Şâfiî olduğunu belirtir.²² Suyûtî (ö. 911/1505)²³ ve İbn Hacer el-Heytemî²⁴ gibi bazı âlimler ise eserlerinde açıktan onun Hanefî olduğunu dile getirirler.

Bütün bu farklı yaklaşımları netleştirip konuyu billurlaştırabilmek için Kirmânî'nin yukarıda bahsettiğimiz eserlerine müracaat ederek ulaşabildiğimiz veriler ışığında da kendi kanaatimizi ortaya koymaya çalışalım.

Kirmânî'nin Hanefî olduğuna dair eserlerinden yapılan tespitlere dair örnekler:

Müfessir Kirmânî'nin tefsir ve Kur'an ilimlerine dair eserlerinde yapılan taramada tespit edilebildiği kadarıyla abdest, gusûl, teyemmüm ve hac konuları ile Kur'an'da başka dillerden kelimelerin varlığı meselesi ve besmele-

¹⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Lübâbu't-Tefâsîr*, naşirin önsözü s. 25-26.

²⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/241, 2/1437, 1541.

²¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ=İrşâdu'l-Erîb ilâ Marifeti'l-Edîb*, 6/2687; Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-'Alâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/168.

²² Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn: Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetu'l-Musenna-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1376/1957, XII, 161.

²³ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr Li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1424/2004), 2/169.

²⁴ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Fikhiyyetu'l-Kubrâ* (b.y.: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.), 151.

nin her surenin başından bir bölüm olup olmadığı konularında İmam Şâfiî'den farklı düşündüğü yaklaşımlarına dair örnekler şöyledir:

Örnek 1: Kirmânî, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî arasında görüş ayrılığı bulunan abdest alırken başın ne kadarının mesh edileceği konusunu Maide suresinin 6. ayetinde geçen “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” kısmını tefsir ederken ele alır. Müellif başın dörtte birini mesh etmenin yeterli olduğunu bundan aşağısının mesh edilmesinin geçerli olmayacağını söyleyerek İmam Şâfiî'ye, başın tamamının mesh etmeye gerek olmadığını söyleyerek de bunu savunan İmam Mâlik'e muhalefet etmiştir. Kirmânî diğer yerlerde görüşlerini belirtirken açıkça ifade etmediği halde bu ayetin yorumunda açıkça “İmam Şâfiî'nin (ra) görüşünden farklı olarak (الله خلافاً للشافعي رحمه الله)” ifadesini kullanır ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimser.²⁵

Örnek 2: Kirmânî'nin Hanefî mezhebinin görüşlerini benimsediğine dair vereceğimiz bir başka örnek yukarıdaki örnekte yer verdiğimiz Mâide suresi 5/6. ayetin devamındaki “وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا” “eğer cünüp olursanız temizlenin” ifadesidir. Müfessir bu ifadeyi tefsir ederken ağız ve burnun yıkanmasına gerekli olduğunu söyler.²⁶ Zira Hanefî mezhebine göre gusül yaparken ağza ve buruna su almak farzdır. Mâlikî ve Şâfiîlere göre ise, ağız ile burnun içi beden dışından sayılmadığı için, gusûlde yıkanmaları farz değil, sünnettir.²⁷ Kirmânî'nin bu yaklaşımı onun Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsediğini ortaya koymaktadır.

Örnek 3: Kirmânî teyemmüm ayeti olarak da bilinen Nisa suresi 4/43. ayeti tefsir ederken burada geçen “فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً” ifadesinin yorumunda bu ifadede yer alan “صَعِيداً” kelimesinin “yeryüzü (toprak) cinsinden olan her şey” anlamında olduğunu söyleyerek teyemmüm toprak cinsi şeylerle olabileceğini belirtir. Onun bu izahı Hanefî mezhebinin görüşüdür. Müellif bu yorumuyla teyemmümün sadece toprakla yapılabileceğini söyleyen İmam Şâfiî'ye muhalefet eder.²⁸

²⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Lübâbu't-Tefâsîr*, s. 133.

²⁶ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Lübâbu't-Tefâsîr*, s. 134.

²⁷ Ebû Hafş İbn 'Âdil. *el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 7/234.

²⁸ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Garâibu't-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vîl* (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1431/2010), 1/298.

Örnek 4: Kirmânî Âli İmrân suresi 3/97. ayeti tefsir ederken ayette geçen *وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ* “*Hacı ve umreyi Allah için tamamlayın*” ifadesinin yorumunda umrenin ömürde bir defa yapılmasının bir Müslümana sünnet olduğunu söyler (وهي سنة عندنا). Hanefîlere göre ömürde bir defa umre yapmak sünnet olduğu halde Şâfiîlere göre bir kimsenin ömründe bir defa umre yapması farzdır. Kirmânî bu yaklaşımıyla Ebû Hanîfe’nin görüşünü benimsemiştir.²⁹

Örnek 5: Kirmânî Hanefîler ve Şâfiîler arasında farklı yaklaşımların olduğu itikâf ibadeti konusundaki yaklaşımını ortaya koyarken öncelikle itikâfı tarif eder ve onun oruçlu iken yapılan bir ibadet olduğunu ifade ederek şöyle der: “İtikâf bir kimsenin, ibadet edilen bir mescitte oruçlu olarak kendisini Allah’a ibadete bağlaması, mescide hapsetmesidir (لزوم عبادة الله في مسجد)”³⁰ Kirmânî’nin itikâfla ilgili yaptığı bu tanım Hanefîlerin benimsediği görüştür. Zira onlar itikâfta iken oruç tutmayı şart koşarken Şâfiîler itikâfta iken oruçlu olma şartını ileri sürmezler.

Örnek 6: Fıkhi konular dışında Ebu Hanîfe ile İmam Şâfiî arasında farklı görüşlerin olduğu hususlar da mevcuttur. Bunlardan birisi bismelinin Kur'an surelerinin başından bir bölüm olduğu ve onlardan bir ayet olup olmadığı konusudur. Ebû Hanîfe bismelinin Kur'an surelerinin başından bir bölüm ve onlardan bir ayet olduğu konusunda Şâfiî’den farklı düşünmekte ve bismelinin surelerden bir bölüm olmadığını söylemektedir.³¹ İmam Şâfiî ise bismelinin surelerden bir bölüm olduğu görüşünü benimsemektedir. Kirmânî’nin bu konudaki yaklaşımına baktığımızda ise o bu konuyla ilgili görüşünü Fatıha suresinin birinci ayetinin tefsirini yaparken ortaya koymuştur. Bismelinin okunuşu konusundaki yaklaşımları sıralayan müfessir ardından “bismelinin her surenin bir bölümü olduğunu söylemek hayret verici bir yaklaşımdır (العجيب: " بسم الله " قسم في أول كل سورة) ifadesine

²⁹ Ebû'l-Kâsım Maḥmūd b. Ḥamza el-Kirmânî, *Lübâbu't-Tefâsîr*, naşirin önsözü s. 29. Kirmânî’nin bu ve benzeri yerlerdeki görüşlerini ilgili ayetin tefsirinin yer aldığı matbu nüshaya ulaşamadığımızdan mevcut nüshalardan Mâide-İsrâ sureleri arasını tahkik eden ve tefsirin ilgili nüshasına ulaştığını ifade eden Abdullah el-Mansûr’un kaleme aldığı dirase kısmındaki bilgiler referans gösterilmiştir.

³⁰ Ebû'l-Kâsım Maḥmūd b. Ḥamza el-Kirmânî, *Lübâbu't-Tefâsîr*, naşirin önsözü s. 29.

³¹ Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/61.

yer verir.³² Kirmânî'nin bu yaklaşımı bismelenin her surenin başından bir ayet olduğunu söyleyen İmam Şâfiî'ye³³ muhalif bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Örnek 7: Kur'an'da başka dillerden geçen kelime olup olmadığı âlimler arasında tartışılan konulardan bir başkasıdır. Kimi âlimler Kur'an'da başka dillerden kelimeler olduğunu ve bunun onun Arapça oluşuna mani olmadığını ileri sürerken kimi âlimler ise Yusuf suresi 12/2, Fussilet suresi 41/3, Zuhurf suresi 43/3 vb. surelerde yer alan Kur'an'ın Arapça olduğunu belirten “قُرْءَانًا عَرَبِيًّا” ifadesini gerekçe göstererek Kur'an'da başka dillerden kelimeler bulunmadığı görüşünü savunmuşlardır. Bu âlimlerden birisi de İmam Şâfiî'dir.³⁴ Kirmânî'nin bu konudaki yaklaşımına baktığımızda ise o, Hûd suresi 11/82. ayeti tefsir ederken orada geçen وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مُنْقُودٍ “üzerlerine sağanak halinde, rabbin katında işaretlenmiş taşlar yağdırdık” ifadesinde yer alan “سجّيل” kelimesinin anlamları ile ilgili görüşleri sıralar. Ardından bu görüşler içerisinde yer alan İbn Abbâs'ın “سجّيل” kelimesinin Farsça “taş” anlamına gelen “senk” ve “çamur” anlamındaki “kil” kelimelerinden oluşan “pişmiş, taşlaşmış çamur” anlamında olduğu görüşünü tercih ederek kelimenin Farsça olduğunu söyleyen bu görüşü tercih eder. Zira ona göre Kur'an'da bu taşların çamurdan sertleşmiş taşlar olduğunu ifade eden Zâriyât suresi 51/33. ayetine de (حِجَارَةً مِنْ طِينٍ) uygun olduğunu belirtir.³⁵

Sonuç

Kirmânî'nin tefsir ve Kur'an ilimlerine dair kaleme aldığı eserlerinde ibadetlerle ilgili ayetlere ve her iki mezhep imamının diğer konularda kendilerine özgü görüşlerine dair Kur'an'dan delil getirdikleri belli ayetlere yaklaşımları değerlendirilmiştir. Yaptığımız araştırmada Kirmânî'nin konuyla ilgili âyetlere yaklaşımlarına dair ortaya koyduğu görüşlerden hareketle bazı müelliflerin ve görüş sahiplerinin verdiği bilginin aksine onun itikadi konularda Ehl-i sünnet ekolüne mensup olduğu gibi ameli konularda da Hanefî mezhebine mensup olduğu tespit edilmiştir. Kirmânî'nin Ha-

³² Kirmânî, *Garâibu't-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vîl*, 1/92.

³³ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1405), 1/8.

³⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, er-Risâle, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358), 47.

³⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Lübâbu't-Tefâsîr*, s. 780.

nefi ya da Şâfiî olduğu konusundaki belirsizliğin temelinde ise; onun fıkhi konularda görüşlerini ortaya koyduğu müstakil bir eser kaleme almamış olması ve eserlerinde sahip olduğu düşünce sistemine dönük açıktan bir ifadeye yer vermemesi olduğu gösterilebilir. Bir başka gerekçe de tefsire dair kaleme aldığı eserleri özelinde söyleyecek olursak ayetleri bütünüyle ele almaması ve ilk dönem tefsirlere benzer bir şekilde ayetlerin belli kısımlarına yer vererek onları açıklamasıdır.

Kirmânî'nin itikadi konularda Ehl-i sünnet yolunu takip ettiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Ancak onun Ehl-i sünnetin iki ana ekolü olan Mâtürîdî ekolünden mi yoksa Eş'arî ekolünden mi olduğunu tespit etmek için eserlerinin incelenmesine ve bu konunun netleştirilmesi için yeni çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Kaynakça

- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405.
- Genan, Şeyma. *Mushaf İmlâsı Bağlamında Kirmânî ve Hattu'l-Mesâhif Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-Fikhiyyetu'l-Kubrâ*. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâceddîn Ömer b. 'Alî b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşki en-Nu'mânî. *el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avvið. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1422.
- Kâtib Çelebi, Mustafâ b. 'Abdullâh Hâcî Halîfe. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetu'l-Mus.ennâ, 1941.
- Keskin, Hasan. "Kirmânî, Tâcülkurrâ". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kirmani-taculkurra> (11.11.2023).
- Keskin, Hasan. "Tacü'l-Kurra el-Kirmani (505/1111 dolayları) ve Lübabü't-Tefasir adlı tefsiri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- Keskin, Hasan. "Müfessir el-Kirmani'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*/1 (Eylül 1996): 198.
- Kirmânî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza. *Garâibu't-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vîl*. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1431/2010.

- Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza. *Lübâbu't-Tefâsîr*. thk. Abdullah el-Manşûr vd., Riyad: Câmi'atu'l-Melik Su'ûd, 1429/2008.
- Kudat, Aydın, Salih. Mehmet "Kıraat İlminde Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî ve Eserleri". *II. Uluslararası İslami ve İnsani Araştırmalar Sempozyumu Bildiriler e-Kitabı*. ed. Âdem Yerrinde vd. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniv. Yayınları, 2022.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr Li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1424/2004.
- Sümer, FARUK "Selçuklular". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/selcuklular#4> erişim 10.11.2023.
- eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Udebâ = İrşâdu'l-Erîb ilâ Marifeti'l-Edîb*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-'Alâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Necmeddin Ömer Nesefî Tefsirinde Ayetin Literal Yapısına Aykırı Olduğu Gerekçesiyle Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştirilerin Değerlendirilmesi

*Muhammed ERSÖZ**

Giriş

Selçuklular dönemindeki ilmi hayat ele alındığında o dönemin tarihsel olarak ilimlerin tedvin edildiği, birçok farklı metodun ortaya çıktığı, fikirlerin çatışıp yeni birtakım fırkaların ortaya çıktığı dönem olduğu görülür. Genel hatlarıyla incelendiğinde Selçuklular döneminde Nizamiye medreselerindeki eğitim anlayışı ve siyasetlerin sahip oldukları din anlayışının tefsir faaliyetlerinde oldukça etkili olduğu görülmektedir. Büyük Selçuklular dönemine tefsir tarihi açısından bakıldığında rivayet tefsirlerinin ana materyalleri olan rivayetlerin toplanıp bir araya getirildiği dönemin sonrasına tekabül ettiği telakki edilmektedir. Bu dönemde artık bu rivayetler birtakım kritikler yapılarak tefsirlerin telif edilmiş ve oldukça verimli ilmi faaliyetler yapılmıştır. Bu dönem çok önemli müfessirler yetiştiği, farklı fraksiyonların temsilcilerinin ve duayen eserlerin ortaya çıktığı dönemdir. Ebü'l-Hasan el-Mâverdî (450/1058), Ebû Muhammed el-Cüveynî (438/1047), Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî (465/1072), Ebü'l-Hasan el-Vâhidî (468/1076), Abdülkâhir el-Cürcanî (470-471/1078-1079), Ebü'l-Hasan el-Pezdevî (482/1089), Râgıb el-İsfahânî (502/1109), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (505/1111), Tâcu'l-Kurrâ Ebü'l-Kâsım el-Kirmânî (505/1111), Ebû Muhammed el-Begavî (516/1112), Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî (538/1144), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (597/1201), Fahrüddîn er-Râzî (606/1209), Ebû Hafs Şihabuddin es-Sühreverdî (632/1234) bu dönemin önemli müfessirleridir. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 537/1142) de bu dönemde yetişmiş müfessirlerdendir.¹

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

¹ İshak Özgel, "Selçuklu Dönemi Tefsir Hareketi ve Müfessirleri", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce*, ed. Mustafa Demirci vd. (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 1/98-122.

Selçuklu döneminde yaşamış olan Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 537/1142) itikatta Mâtürîdî mezhebine mensuptur. Yazmış olduğu *et-Teysîr fî (ilmi)'t-tefsîr* isimli tefsirinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı ile Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *Letâ ifü'l-işârât*'ını ana kaynak olarak kullanmıştır. Tefsirinde kendi mezhebinin görüşlerini savunmak için karşıt görüşleri eleştiriye tabi tutmuştur. Eleştirdiği mezheplerden bir tanesi de Mu'tezile mezhebidir. Mu'tezile'nin görüşlerini tefsirinin birçok yerinde eleştirmiş ve bunları gerekçelendirmiştir. Bunların bazılarında ayetin zahirinin ve literal yapısının Mu'tezile'nin görüşlerine ulaşmaya uygun olmadığını ifade etmektedir. Mu'tezile'ye bu şekilde eleştiri yönelttiği konular şunlardır: Cehennemın yaratılma zamanı, Allah'ın hidayet etmesi, Şefaât konusu, salah-aslah konusu, küçük günahların affedilmesi, Allah'ın ezelde kelamı yaratması konularıdır. Nesefî bu eleştirileriyle Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu görüşlerin Kur'an'ın bütünselliğine uymadığını ve Mu'tezile'nin yorumlarının Kur'an'ın metin yapısına aykırı olduğunu vurgulamaktadır.

1. Ömer Nesefî'nin Hayatı ve İlmi Hayatı

Ömer Nesefî 461/1068 yılında Buhara yakınlarında bulunan Nesef şehrinde dünyaya gelmiştir. Karahanlılar döneminde tanınan bir alim olan Ömer Nesefî birçok alanda eser yazmıştır. Bu eserleri fıkıh, kelam, kıraat ve tefsir alanlarında yazdığı görülmektedir. Çok kuvvetli bir zekaya sahip olması ve ezberinin ileri derecede güçlü olması sebebiyle kendisine müftî's-sekaleyn ve hafız gibi unvanlar verilmiştir. Ömer Nesefî 537/ 1142 yılında Semerkant'ta vefat etmiştir.

Nizamiye medreselerin kurulması ile birlikte Eş'ari düşünce güçlenmiştir. Eş'ari düşüncenin güçlenmesi Mu'tezile mezhebine yönelik daha fazla eleştiri yöneltilmesine sebep olmuş ve bu sebeple de Mu'tezile mezhebi düşünce olarak zayıflamıştır. Düşünce olarak zayıflamış olması onun metot olarak tesirinin bitmesini beraberinde getirmemiştir. Çünkü Ehl-i sünnet uleması Mu'tezile'nin dil ve belâgat yorumlarını benimsemiş ve onlarla mücadele ederken aynı metotları kullanmaya devam etmiştir. Mu'tezililiğe yönelik eleştiriler beklendiği üzere daha çok itikadi konularda olmuştur. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî de *et-Teysîr fî (ilmi)'t-tefsîr* isimli çalışmasında Mu'tezile'ye bu yönde eleştiriler yöneltmiştir. Bildirimizde bu eleştirilerden Ömer Nesefî'nin Mu'tezile'nin görüşlerine, ayetin literal formuna aykırılık sebebiyle eleştiri yönelttiği yerleri inceleyeceğiz.

2. Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler

Ömer Neseî Mu'tezile'ye eleştiri yöneltirken çeşitli gerekçeler ortaya koymaktadır. Bazen ise bizzat ayetin literal formunun Mu'tezile'nin benimsediği düşünceye bir cevap niteliği taşıdığını düşünmektedir. Bunu yaparken söz konusu ayetle ilgili "رَدُّ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ" ibaresini kullanmaktadır. Bu konular şu şekildedir:

2.1. Cehennemin Yaratılma Zamanı

Mu'tezile alimlerinden Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Ebu Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre cehennem şu anda yaratılmıştır ve mevcuttur. Ancak Mu'tezile kelimcilerinin ekseriyeti cehennemin şu anda yaratılmış olduğu fikrini kabul etmemektedir. Bu görüşü Allah'ın abeste iştigal etmeyeceği düşüncesinden hareketle cehennemin şu anda işlevsel olmadığı gerekçesine dayandırır. Bu görüş Hz Adem (as) ve Havva'nın (as) çıkarıldığı cennetin dünyada var olan bir yer olduğu ve henüz cehennemin yaratılmadığı kanaati ile bağlantılıdır.² Ömer Neseî bu görüşü kabul etmemekte "Yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır"³ ayetinde geçen {أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} ifadesinin Mu'tezile'nin bu görüşüne cevap niteliği taşıdığını söylemektedir.⁴ Çünkü bu ifade cehennemin hazırlanma işleminin bittini ifade etmektedir.

2.2. Hidayet-Dalâlet Konusu

Mu'tezile'ye göre Allah inanmayanlara itaat gücü vermek suretiyle hidayete bulunmuştur. Ancak onlar hidayete erme yönünde irade kullanmamışlardır. Bunun yanında Allah onlara hakikati beyan edecek şekilde peygamberler ve kitaplar göndererek hidayette bulunmuştur. Ancak onlar tercihlerini doğru yol yönünde kullanmamışlardır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın saptırması onları doğru yoldan sapmış olarak isimlendirmesi ve o yönde hüküm vermesidir. Allah inanmayan kimselerden desteğini çekerek onlara azap ederek onları saptırması olmaktadır.⁵

Mâtürîdî'lere göre Allah bir kimseyi ona bir lütfu olarak hidayete erdirir. Dalâlete düşürdüğü kimseyi adaleti gereği saptırır. Allah hidayet ettiği kimsenin kalbini imana muvaffak kılması suretiyle hidayete erdirir. Kulunu saptır-

² Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/227.

³ el-Bakara, 2/24.

⁴ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed Neseî, *et-Teysîr fî (ilmi)'t-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019), 1/115; 1/428.

⁵ Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 258-289.

ması ise hidayete muvaffak kılmayıp onu yardımsız bırakması yani hızlânıdır.⁶ Eş'arîlere göre hidayet kulların kalplerinde Allah tarafından yaratılması suretiyle meydana gelir ve bu hidayet Allah'tan başkasına izafe edilemez. Dalâlet de aynı şekilde Allah'ın, kalpte yaratmasıyla gerçekleşir.⁷ Buna göre Eş'arîler hidayet-dalâlet konularını kudret merkezli, Mâtürîdîler hikmet merkezli, Mu'tezile ise adâlet merkezli bir şekilde ele aldığı yorumuna gidilebilir.

Mâtürîdî bir müfessir olan Ömer Neseî hidayetin Allah tarafından ve kulu imana muvaffak kılmasıyla gerçekleştiği görüşündedir. Ona göre ayette “أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ” *“Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır ve kurtuluşa erenler de yalnızca onlardır”*⁸ ayetindeki “مِّن رَّبِّهِمْ” (rableri tarafından) denilmesi buna delalet etmektedir.⁹ Yani hidayet Allah'ın muvaffak kılması suretiyle gerçekleşmiştir.

Mu'tezile'ye göre Allah iman etmeyenlere itaat gücü vererek hidayette bulunmuş ancak onlar bu gücü kullanmamışlar ve hidayeti bulamamışlardır. Ayrıca Allah onlara imanı ve hakikatleri açıklayan peygamberler ve kitaplar göndermek suretiyle hidayette bulunmuştur ancak onlar tercihlerini hidayet yolunu bulma yönünde kullanmamışlardır. Buna göre Mu'tezile'ye göre Allah herkese hidayette bulunmuştur. Ömer Neseî ise “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ” *“İnkâr edenleri ve hakkı gözetmeyenleri, Allah asla bağışlayacak değildir. Onları, içinde ebedî olarak kalacakları cehennem yolundan başka bir yola da yönlendirecek değildir”*¹⁰ ayetinin Mu'tezile'nin bu görüşüne bir cevap niteliği taşımaktadır. Çünkü ayet Allah'ın bazı kimselere hidayet etmeyeceğini ifade etmektedir.¹¹

Mu'tezile ayetleri belirlemiş oldukları mezhebi ilkeler çerçevesinde tevîl ederek yorumlamaktadır. Ayrıca bu ilkelere uymayan rivayetleri de tevatüre ulaşmadığı gerekçesiyle delil kabul etmemektedir. Bu tavır Allah için, fiillerini şartlara sıkı sıkıya bağlı şekilde tasarrufta bulunan bir ilah tasavvuruna götürmektedir. Bu açıdan bakıldığında adalet anlayışının ön plana çıkarılması her şeye güç yetiren ve şartsız bir şekilde dilediğini yapan bir ilah algısından uzaklaştırmaktadır. Bu şekildeki yorum Kur'an'da bahsedildiği üzere dilediğini hi-

⁶ Nu'man b. Sabit Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber* (B.A.E: Mektebetü'l-Furkan, 1419), 63.

⁷ Ebü'l-Hasen Âlî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 201.

⁸ el-Bakara 2/5.

⁹ Neseî, *et-Tefsîr fî (ilmi)'t-tefsîr*, 1/262.

¹⁰ en-Nisâ 4/137.

¹¹ Neseî, *et-Tefsîr fî (ilmi)'t-tefsîr*, 5/227.

dayete erdirip dilediğini saptıran şeklinde kendini tanıtan Allah için ayırım olmaksızın herkesi hidayet ettiği şeklindeki bir anlayış ortaya koymaktadır. Bundan dolayı Mu'tezile Allah'ın, dilediğini tevbesiz affeden, dilediğini cezalandırıp karanlığa mahkum edebileceği anlayışını kabul etmemektedir. Ömer Nesefî de "وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيُعَلِّمُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ" "Allah zalimleri de şaşırtır ve Allah dilediğini yapar"¹² ayetinin Mu'tezile'ye cevap niteliği taşıdığını söylemektedir. Çünkü Allah'ın zalimleri saptırdığı söyledikten sonra Allah'ın dilediğini ifade etmiştir.¹³

2.3. Şefa'at

Mu'tezile'ye göre Hz. Peygamber (sav) için şefa'at etme durumu söz konusudur ancak bu büyük günah işleyenler için söz konusu değildir. Bilindiği üzere büyük günah işleyen kimseler Mu'tezile'ye göre fasık kategorisindedir ve ahirette cennetle cehennem arasında bir yerdedir. Bu, Mu'tezile'nin temel ilkelere bina eden el-Menzile beyne'l-menzileteyn şeklindeki ilkesinin bir gereğidir. Çünkü bu kimseler mümin kategorisinde değildir. Mu'tezile'ye göre şefa'at tevbe eden müminler ve Allah'ın dostları için söz konusu olacaktır. Fakat bu onların cehennemden çıkarılacağı şeklinde değil derecelerinin artırılması şeklinde cereyan edecektir. Mu'tezile şefaatin büyük günah işleyenler için olduğu yönündeki hadisi tevatür derecesine ulaşmadığı gerekçesiyle delil olarak kabul etmez. Dolayısıyla Mu'tezile her ne kadar şefa'at yoktur demese de insanları cehennemden kurtarma anlamındaki şefa'at anlayışını kabul etmemektedir.

Şefaati inanan kimselerin mertebelerinin yükseltilmesi şeklinde anlamak bir anlamda şefaati kabul etmemektir. Mu'tezile'nin şefa'at konusuna olan bu tavrından dolayı Ömer Nesefi Mu'tezile'nin şefaati kabul etmediğini söyledikten sonra "مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ" ayetindeki "إِلَّا بِإِذْنِهِ" istisnasının onlara bir cevap niteliği taşıdığını söylemektedir.¹⁴

2.4. Salah-Aslah

Mu'tezile'ye göre Allah kulları için güzel ve iyi olanı yani salah olanı yapması ona vaciptir. Mu'tezile arasında ihtilaf aslahın yani en güzel ve iyi olanın Allah'a vacip olup olmadığı konusudur. Bazı Mu'tezilîler aslahların bir sınırının olmadığı gerekçesiyle Allah'a vacip kılınamayacağını söylemişlerdir. Ayrıca Allah'ın lütfunun herkesi kapladığı ve bu lütüf sebebiyle kafirin de iman etmesinin gerekli olacağı gerekçesiyle aslahın Allah için vacip olmadığı görüşünü benimsemektedirler. Aslahın neyle sınırlı olduğu da Mu'tezile içerisinde tartışma-

¹² İbrahim, 14/27.

¹³ Nesefî, *et-Tefsîr fî (ilmi)'t-tefsîr*, 9/136.

¹⁴ Nesefî, *et-Tefsîr fî (ilmi)'t-tefsîr*, 3/326.

lıdır. Basra ekolü kulların mükellefiyetleriyle sınırlı olduğunu düşünürken Bağdat ekolü bu mükellefiyetlerin yanında dünyevi konularda da aynı şekilde aslah olanı kulları için yapmasını vacip görmüşlerdir.¹⁵

Ömer Neseî “*يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا*” “*O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir*”¹⁶ ayetinin tefsirinde {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ} ifadesinin, Mu'tezile'nin aslahın Allah'a vacip olduğu görüşüne bir cevap niteliği taşıdığını söylemektedir. Çünkü Allah bu ifadesiyle doğru sözlü olmak, salih amel işlemek ve şeytana aldanmamak gibi nimetleri herkese değil dilediği kullarına vereceğini ifade etmiştir.¹⁷

2.5. Küçük Günahların Affedilmesi

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyenler fasıktırlar ve tevbe etmeden ölme-leri durumunda cehennemde ebedi kalacaklardır. Büyük günahlardan kaçınılması durumunda ise küçük günahların bağışlanacağını ve tevbe şartının olmadığını düşünmektedir.

Ömer Neseî “*إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَبِعَمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفَوْهَا وَتُؤْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيَكْفُرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ*” “*Sadakaları açık olarak verirsiniz bu ne güzel! Şayet onu yoksullara verirken gizlerseniz bu sizin için daha da hayırlıdır ve sizin bir kısım günahlarınıza kefâret olur*”¹⁸ ayetindeki “*وَيَكْفُرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ*” ifadesinde geçen “*مِنْ*” harf-i cerrinden dolayı büyük günahlardan uzak durulması durumunda tevbesinin küçük günahların bağışlanacağı düşüncesini kabul etmemektedir. Çünkü eğer öyle olsaydı sadakaların küçük günahların tamamını bağışlanmasını sağlayacağını söylemektedir.¹⁹

Ayrıca Ömer Neseî {وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} “*Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının*”²⁰ ayetinin de büyük günah sahibi müminlerin cehenneme girip orada ebedi kalacakları şeklindeki iddiaya bir cevap niteliğini taşıdığını söyler. Çünkü ayet ateşin kâfirler için hazırlandığını ifade etmekte ve müminler için hazırlandığını söylememektedir. Faiz yiyen mümin kimsenin geçici bir süre azaplandırılacağını sonra da çıkarılacağını ifade eder.²¹

¹⁵ Esat Sabırlı, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 224-226.

¹⁶ el-Bakara, 2/269.

¹⁷ Neseî, *et-Teysîr fî (ilmi)'t-tefsîr*, 3/391.

¹⁸ el-Bakara, 2/271.

¹⁹ Neseî, *et-Teysîr fî (ilmi)'t-tefsîr*, 3/396.

²⁰ Âl-i İmrân, 3/131.

²¹ Neseî, *et-Teysîr fî (ilmi)'t-tefsîr*, 4/251.

2.6. Allah'ın Ezelde Kelamı Yaratması

Ehl-i Sünnet kelimcileri Allah'ın konuşmasından bahsederken bunu Allah'ın zatıyla kâim olan ve kadim mana olarak tanımlamaktadır. Yani Allah'ın kelamı için "kelâm-ı nefsi" kavramını kullanırlar. Kelam için söz konusu olan ses, harf ve ibareleri ise "lafzî kelam" olarak kavramlaştırmışlardır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet'e göre kelam Allah'ın bir sıfatı olmaktadır.

Halku'l-Kur'ân tartışmalarında Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan Mu'tezile kelâm-ı nefsi ve lafzî kelam ayırımına gitmez. Dolayısıyla kelamı Allah'ın bir sıfatı olarak değil onun bir fiili olduğunu düşünür. Bundan dolayı da Allah'ın kelamını lafzî kelam olarak değerlendirir.

Ömer Neseî "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"²² ayetinin kelâmın, Allah'ın zatıyla kâim olan ezeli bir sıfatı olduğunu kabul etmeyen Mu'tezile'ye cevap niteliği taşıdığını söylemektedir. Çünkü Allah "تَكْلِيمًا" mastarıyla bunu teyit etmiştir. Bu da ismin ve sıfatın teyidi için gelmiştir. Ayrıca cümlede geçmiş olan bir fiil mecaz anlamda kullanıldığında mastarla tekid edilmez.²³

Sonuç

Selçuklular döneminin tefsir tarihi açısından oldukça verimli bir dönem olduğu söylenebilir. Bu dönemde tefsirin önemli simalarının yetiştiği görülmektedir. Ebû Hafs Ömer Neseî de bu dönemde yetişmiş önemli müfessirlerdendir. Kelam alanındaki yetkinliği onun tefsirine yansımış ve birçok kelami konuya tefsirinde değinmiştir. Mâtürîdî çizgiye sahip müfessirimiz Mu'tezile'ye birçok eleştiri yöneltmiştir. Bu eleştirilerinin bazısında Mu'tezile'nin görüşlerine ayetin literal yapısına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerin cehennem yaratılma zamanı, Allah'ın hidayet etmesi, Şefaât konusu, salah-aslah konusu, küçük günahların affedilmesi, ve Allah'ın ezelde kelamı yaratması konularında olduğu görülmüştür.

Kur'an'ın literal yapısına uymadığı gerekçesiyle Mu'tezile'ye eleştiri yöneltilmesi esasında Mu'tezile'nin tevil anlayışına yönelik bir eleştiri olarak görülebilir. Çünkü Mu'tezile'nin beş ilkesine uymayan ayet ve hadisler Mu'tezile tarafından mecaza gitmek suretiyle tevil edilmiştir. Bu da ayetin literal yapısının Mu'tezile tarafından çok fazla bağlayıcı görülmemektedir. Neseî'nin bu üslubu kullanarak eleştiri yöneltmesi ve bu konuların birbiriyle bağlantılı olarak kelam konularının hemen hemen tamamıyla ilgili olması bu iddiamızı güçlendirmektedir.

²² en-Nisâ, 4/164.

²³ Neseî, *et-Tefsîr fî (ilmi)'t-tefsîr*, 5/264.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit. *el-Fıkhü'l-Ekber*. B.A.E: Mektebetü'l-Furkan, 1419.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Tefsîr fî (ilmi)'t-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Özgel, İshak. "Selçuklu Dönemi Tefsir Hareketi ve Müfessirleri". II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce. ed. Mustafa Demirci vd. 1/93-136. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Sabırlı, Esat. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Topaloğlu, Bekir. "Cehennem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/227-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Ömer en-Neseffî'nin Şefaatile İlgili Ayetlerin Tefsirinde Hanefî-Mâtürîdî Paradigmanın Yansımaları

Hasan SEVİM*

Giriş

Genellikle 431/1040-551/1157 yılları arasına tarihlendirilen Büyük Selçuklu dönemi Türk ve İslam tarihi bakımından kritik bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Bu dönemde Selçuklu Sultanları, Sünnîliğin destekçisi ve koruyucusu olmuşlardır. Heretik akımların merkezi konumuna gelen Şîî Mısır Fâtımî devletine karşı mücadele etmişler ve İslam'ın birliğini sağlamaya çalışmışlardır. Bu gayretler neticesinde Sünnîlik ülkenin tamamında gelişerek yayılmıştı. Selçuklular, Fâtımîler'in kurduğu Ezher medresesinde yetişen Şîî-Bâtınî davetçilerin propagandalarını etkisiz hale getirmek amacıyla Nizamiye medreselerini açmışlardı. Söz konusu medreselerin bu asırda sistemli ve bağımsız eğitim yapısıyla öne çıktığı görülmektedir. Şîî yayılcı faaliyetlerin Suriye ve Hicaz gibi Arap nüfusa sahip bölgelerde daha aktif olması sebebiyle bu medreseler söz konusu topraklarda daha yaygın olan Şâfiî mezhebi esaslarına göre eğitim yapmıştır. Bu durum her ne kadar Eş'arî-Şâfiî ekolün daha çok desteklenmesi gibi bir sonuç vermişse de son tahlilde Ehl-i sünnet mezheplerin tamamına büyük imkânlar sağlandığı da bir gerçektir. Ömer en-Neseffî (ö. 537/1142), Ebü'l-Muîn en-Neseffî (ö.508/1115), Ali b. Osmân el-Ûşî (ö. 575/1179) gibi Hanefî alimler Selçuklular döneminde yaşamışlar ve İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini sistemleştirmenin yanı sıra savunup yaymışlardır. Bu bağlamda geniş bir coğrafyada hüküm süren Selçuklular döneminde Hanefî-Mâtürîdî anlayışın yöneticiler ve alimlerce benimsendiği ve temsil edildiği söylenebilir.¹

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, sevimhasan42@gmail.com.

¹ Ahmet Ak, "Büyük Selçuklular Döneminde Mâtürîdî Temsilciler", *İkinci Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce*, ed. Mustafa Demirci (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 299.

Selçukluların idari, ilmi ve sosyal açılardan kurucu roller üstlendiği bu dönemde İslami ilimlerin birçok alanında olduğu gibi tefsir ilmi açısından da önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Zemahşeri (ö. 538/1144), Begavî (ö. 516/1122) ve Vahidî (ö. 486/1093) gibi büyük müfessirlerin yetiştiği ve ürünler verdiği önemli bir tarih aralığına denk gelen bu dönemde çok sayıda tefsir ekolünün başat ve paradigma kurucu örnekleri kaleme alınmıştır. Tedvin çalışmalarının hemem hemen sona erdiği ve mevcut malzeme üzerinde tahlil ve tenkit faaliyetlerinin başladığı görülür. Bu dönemin müfessirleri bir taraftan kendilerine ulaşan tefsir müktesebatına dair değerlendirmeler yaparken diğer taraftan da kendilerinden sonra yetiyecek alimlere kaynaklık teşkil edecek tarzda eserler telif etmişlerdir. Bu özelliği sebebiyle söz konusu dönemin bir anlamda ara geçiş dönemi olduğu söylenebilir.²

Özellikle kaleme aldığı akaid risalesiyle büyük bir etki yaratmış olan Necmüddîn Ömer en-Neseî söz konusu dönemde yetişen ve eserler veren Hanefî alimlerden birisidir. Kendine ait bir tefsiri de bulunan Neseî, aynı zamanda Mâtürîdîlik mezhebinin en etkili ve tanınmış temsilcisi olarak haklı bir şöhrete sahiptir. Ahkâmla ilgili ayetlerin tefsirinde İmam Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) referans kabul eden ve onun görüşlerini ısrarla savunan Neseî'nin itikadi konularla ilgili ayetlerin tefsirinde de Mâtürîdî'nin etkisinde kaldığı bilinmektedir. Bu çalışma Neseî üzerindeki Mâtürîdî etkisini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bir başka deyişle bu çalışmanın amacı Hanefî-Mâtürîdî paradigmanın teşekkülünde Neseî'nin katkılarının boyutunu tespit etmek ve Hanefî-Mâtürîdî literatüre küçük de olsa bir katkı sunmaktır.

İmam Mâtürîdî'nin, Neseî üzerindeki etkileri ve izleri bağlamında yapılmış makale türünden bir çalışma bulunmaktadır.³ Söz konusu çalışmada Hanefî-Mâtürîdî anlayışın en önemli temsilcilerinden birisi olan Neseî'nin et-Teysîr fî't-Tefsîr isimli eserinde⁴ Mâtürîdî'yi hangi düzeyde otorite kabul ettiği, hangi bakımlardan referans aldığı gibi konular ele alınmıştır. Te'vîl

² İshak Özgel, "Selçuklu Dönemi Tefsir Hareketi ve Müfessirleri", *İkinci Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce*, ed. Mustafa Demirci (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 94.

³ Ömer Dinç, "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Neseî'nin Te'vîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 342.

⁴ Necmüddin Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fî't-Tefsîr*, thk. Mahir Edip Habbuş (Beyrut: Daru'l-Lübâb, 2019), 1/25.

konusu özelinde yapıldığı anlaşılan çalışmada Neseffî'nin, Mâtürîdî'nin tefsir anlayışını benimsediği ve onun tefsir-te'vîl ayrımında ortaya koyduğu teorik çerçeveyi geliştirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bizim çalışmamız ise şefaate konusu özelinde Neseffî'de Mâtürîdî'nin etkilerini tespit edip, izini sürmeyi amaçlamaktadır. Buradan hareketle de Ömer Neseffî'nin, Hanefî-Mâtürîdî anlayışın temellendirilmesi ve sistemleşmesine yaptığı katkının neliği ortaya koyulacaktır.

Bildiride öncelikli olarak Ömer Neseffî'nin hayatı ve ilmi kişiliği kısaca ele alınacak, daha sonra sırasıyla Mâtürîdî'nin ve Neseffî'nin şefaate konusundaki görüşleri değerlendirilerek Neseffî'deki Hanefî-Mâtürîdî paradigmanın yansımaları detaylandırılacaktır.

1. Ömer Neseffî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

461/1069'da Neseffî'de doğan Neseffî'nin tam adı Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseffî es-Semerkindî'dir. Mâtürîdîliğin ikinci büyük imamı olarak kabul edilen Ebû'l-Muîn en-Neseffî ve Ehl-i sünnete ait görüşlerin İmam Mâtürîdî tarafından sistematize edildiğini dile getiren ilk kişi olan Ebû'l-Yüsri el-Pezdevî (ö. 493/1100) onun en önemli hocalarından ikisidir.⁵ Hanefî ulemâsından olan Neseffî aynı zamanda büyük tefsir alimi Zemahşerî'nin de muasırdır. İslam ilim tarihinde ve bilhassa Mâtürîdîliğin teşekkülünde son derece önemli bir konuma sahip olan Neseffî, hayatı boyunca İmam Mâtürîdî'nin ismini ve fikirlerini tanıtmaya çalışmıştır. Mâtürîdîlik bir bakıma Neseffî gibi Hanefî alimler eliyle ve gayretiyle büyük kitlelerle buluşmuştur. Bir başka ifadeyle Selçuklular döneminde Hanefilik ile Mâtürîdîliğin birlikte yayıldığı da söylenebilir.⁶

Çok yönlü bir alim olan Neseffî'nin ihtisas sahibi olduğu tefsir, hadis, belâgat, tarih ve fıkıh gibi branşlarda yüz civarında eser telif ettiği bilinmektedir. İlim dünyasında fıkıh ve tefsirden daha çok kelâm alanında tanınmaktadır. En çok tanınan eseri ise sadece üç sayfadan ibaret olan Akaidü'n-Neseffî isimli küçük risalesidir. Eser, Metnü'l-Akaid ismiyle de anılmaktadır. Bu küçük risale Mâtürîdîliğin en önemli ve meşhur kaynaklarından olup İslam akaidini son derece derli toplu bir şekilde ve ayrıca öğrenimi kolay bir tarzda özetlemesiyle bilinmektedir. Eserin bir başka üstünlüğü ise öğrenci-

⁵ Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Neseffî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/571.

⁶ Ak, "Mâtürîdî Temsilcileri", 306.

lerin inanç ve fikirlerini rahatça şekillendirebilecek bir yapıda olmasıdır. Eser üzerine çok sayıda yapılmış şerh bulunmakla birlikte en çok şöhret bulanı Sa'düddin Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) şerhidir. Şerhü'l-Akaid isimli bu eser uzunca bir zaman Osmanlı medreselerinde okutulmasının yanı sıra Ezher'de de ders kitabı olarak takip edilmiştir.⁷

Ömer Neseffî'nin tefsir alanında da et-Teysîr fi't-Tefsîr isimli, tam ve hacimli bir eser telif ettiği görülmektedir. Tefsirde lügat ve belâgat yönünden çok sayıda açıklamanın olması, kelimelerin vücûhlarına yer verilmesi ve Arap şiiriyle istişhad edilmesi bakımından Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı ve Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) Câmiu't-Tefsîr'ine benzerlik göstermekle birlikte eserin gerek şekil gerekse de içerik yönünden özgün bir eser olduğu söylenebilir. Öte yandan et-Teysîr fi't-Tefsîr'in ana kaynaklarının İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının yanı sıra Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) Letâifü'l-İşârât isimli eseri olduğu görülür. Mâtürîdî'den yapılan yoğun alıntılar eserin Mâtürîdî karakterini pekiştirirken Kuşeyrî'ye yapılan atıflar ise esere bir yönüyle işârî tefsir görünümü kazandırırken bir bakıma da Hanefî-Mâtürîdî geleneği ile tasavvuf geleneğini birbirine yaklaştırmaktadır. Müfessir yönünün de en az kelâmcılığı kadar güçlü olduğu anlaşılan Neseffî'nin ahkâmla ilgili ayetlerin tefsirinde İmam Ebû Hanîfe'yi, itikad konularıyla ilgili ayetlerde ise İmam Mâtürîdî'yi kaynak olarak benimsediği ve yaptığı açıklamaları onların görüşlerine dayandığı görülmektedir. Tefsirinde bir taraftan bu iki büyük imamın bakış açılarını ısrarla savunurken diğer taraftan da muhalif görüşleri çürütmeye ve reddetmeye yönelik açıklamalarda bulunmaktadır.⁸ Mukaddimesinde usulü tefsire dair çok yararlı bilgilerin bulunması, Kur'ân'ın isimlerine yer vermesi ve eserin yeterli uzunlukta ve kapsamlı olması tefsirin üstün yanları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan Neseffî yine eserin mukaddimesinde tefsir ve te'vîlin tarifini yapmakta ve aralarındaki farkdan detaylı bir şekilde bahsetmektedir. Onun bu konuda da Mâtürîdî'nin yaptığı tefsir ve te'vîl ayrımını benimsediği ve eserini telif ederken bu ayrımı gözettiği görülmektedir. Neseffî'nin bu min-

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Akaidü'n-Neseffî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/217.

⁸ Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Türk Müfessir Ömer Neseffî'nin Hanefî-Mâtürîdî Anlayışının Yayılmasına Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 611.

valde Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde Mâtürîdî'den sonra onun temellerini attığı ve çerçevesini belirlediği te'vîl kavramını uygulayan ve geliştiren en önemli müfessir olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayrıca Neseff'nin Mâtürîdî'yi "eş-Şeyh", "el-İmam" ve "Kıdvetü'l-Ferikayn" gibi lafızlarla övdüğü ve onu kendisine bir imam ve rehber edindiği anlaşılmaktadır.

Neseff'nin tefsir alanında ayrıca el-Ekmele ve'l-etval fi Tefsiri'l-Kur'ân adlı bir eseri daha vardır. Eser henüz matbu olmayıp tek nüsha olarak sadece Mısır'da bulunmaktadır. Hayatını bir yandan birbirinden değerli eserler telif ederek diğer yandan da çok sayıda öğrenci yetiştirerek geçiren Neseff 537/1142 senesinde Semerkant'ta vefat etmiştir.⁹

2. Şefaât Konusundaki Görüşler

Sözlükte "tek olan bir şeyi dengiyle çift hale getirmek, bir işinin halledilmesi için birinin aracılığını talep etmek" anlamındaki "şefaât" sözcüğü¹⁰ "Kıyâmet gününde başta peygamberler olmak üzere kendilerine izin verilen kimselerin müminlerin affedilmesi için Allah katında aracılık yapması" şeklinde tanımlanan dini bir terimdir

Şefaât konusunun İslam inanç mezhepleri bakımından "el-kebîre" denilen "büyük günah" doktrininin bir uzantısı olduğu söylenebilir. Şefaât meselesi genellikle büyük günah işleyenlerin durumuna dayandırılarak ele alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle mezheplerin şefaate dair bakış açıları büyük günah işleyenlerin durumuna yönelik değerlendirmeleriyle paralellik arz etmektedir.¹¹ Örneğin Mu'tezile kelâmcılarına göre büyük günah işleyenler ebedî olarak cehennemde kalacaklarından affedilmeleri düşünülemeyeceği gibi şefaât de onlar için söz konusu olmayacaktır. Onlar bu görüşlerini "Onlar onun razı olduklarından başkasına şefaât etmezler."¹² "Cehennemlikleri sen mi kurtaracaksın."¹³ gibi ayetlerle temellendirmek istemişlerdir. Mu'tezile şefaati adalet fikrine aykırı olduğu gerekçesiyle red-

⁹ Aslantürk, "Neseff", 572.

¹⁰ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Halîl Me'mun Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2008), 3/514; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 8/218-219.

¹¹ Nureddin es-Sabuni, *El-Bidâye fi usûli'd-dîn* (Kahire: el-Mektebet'ül-Ezheriyye li't-Türas, ts.), 81.

¹² el-Enbiyâ 21/28.

¹³ ez-Zümer 39/19.

detmekte ve onu sadece “Cennet’te müminlerin derecelerinin yükseltilmesi” şeklinde daraltmaktadır. Onlar şefaitle ilgili varid olan hadislerin¹⁴ sahih olmadığını sahih olsa bile âhâd haber kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğinden delil olma vasfı taşımadığını ileri sürmektedirler.

Hâricîlerin de bu konu çerçevesinde benzer kanaatlere sahip oldukları bilinmektedir. Onlara göre amel imana dahil olduğundan büyük hatta küçük günah işleyen kimseler kâfir olacağından bunların şefaati ve benzeri bir yolla affedilmeleri zaten mümkün değildir. Bu bağlamda ahiretteki şefaati inancına dair tartışmaların daha birinci yüzyıldan itibaren ortaya çıktığı ve ikinci yüzyılın ilk yarısından itibaren mezheplerin belirleyici vasfı haline geldiği rahatlıkla söylenebilir. Şefaati meselesinde İslâm alimleri arasındaki ihtilâfın esasını, şefaatin tevbe etmeden ölen Müslümanları kapsayıp kapsamadığı hususu oluşturmaktadır.

Ehl-i Sünnet mezheplerine göre ise Allah’ın herhangi bir aracı olmaksızın kullarının günahlarını affetmesi mümkün olduğuna göre peygamberler gibi kendilerine şefaati izni verilecek olanların şefaatiyle affetmesi daha kuvvetli bir ihtimalle mümkün olacaktır. Şefaati ilgili ayetlerde temel fikrin şirk düşüncesinin reddedilmesi ve tevhid inancının benimsetilmesi ve bu inanca sahip olan kimselerin övülmesi olduğu söylenebilir. Söz konusu ayetlerde kıyâmet günü şefaatten mahrum olacak kimselerin ana vasfının şirk, inkâr anlamında zulüm¹⁵, ahireti inkâr, namaz kılmama, fakiri doyurmama, bâtıla dalanlarla beraber dalma gibi hususlar olduğu zikredilmektedir. Ehl-i sünnet mezhepleri ilgili ayetlerdeki istisnalardan ve bu konuda varid olan sahih hadislerden hareketle bu kötü ve kınanmış vasıfları taşımayan kimselerin şefaatten yararlanabilecekleri kanaatine ulaşmışlardır.

Modern dönemde ise şefaati fikrine genel olarak soğuk bakmaya yönelik bir eğilimin revaç bulduğu dikkatleri çekmektedir. Bu durumun şefaati inancının bazı tasavvuf erbabınca istismar edilerek ortaya çıkan bazı yanlış kurtuluş senaryolarına ve özellikle halk arasında adeta mutlak kurtarıcı düzeyinde bir evliya telakkisine tepki olarak geliştiği söylenebilir.¹⁶ Şefaati gerçek mecrasından çıkartıp saptıran ve onu istismar eden çevrelere karşı

¹⁴ Bk. Tirmizî, “Kıyâmet”, 11.

¹⁵ el-Mü’min 40/18.

¹⁶ Hasan Sevim, *Menâr Tefsiri’nin Ahlâk Perspektifi* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2022), 101.

şefaatin toptan yok sayılması şeklinde bir söylem geliştirilmek istendiği görülmektedir. Bir başka ifadeyle yanlış bir tutuma başka bir yanlış üzerinden tepki verilmektedir denilebilir. Bu bağlamda büyük günah işleyenlerin şefaati sayesinde affedileceğini söylemenin Müslümanları günah işlemeye teşvik edebileceği endişesine dikkat çekilmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus şefaatin, günah işlemeye teşvik eden bir yapısının olmadığı gibi aksine tevhidin önemine ve bir müslüman için hayatı konumuna işaret eden bir konu olmasıdır. Bununla birlikte Kur'ân'ın hesap günü "herkesin kendi kazancının elinde rehin olacağını"¹⁷ bildirmesinin yanı sıra Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'ya (ö. 11/632) yönelik olarak "Ey Fâtıma, çalış. Şüphesiz ben Allah'ın azabından bir parçasını bile senden uzaklaştıramam."¹⁸ şeklindeki tavsiyeleri de kurtuluşun ağırlıklı olarak ferdî çabaya bağlı olduğunun altını çizmektedir.¹⁹

Bir sonraki bölümde İmam Mâtürîdî'nin şefaati konusundaki görüşleri ve konuyla ilgili ayetlerin tefsirindeki genel tutumu ana hatlarıyla ele alınacaktır.

3. Şefaatile İlgili Ayetlerin Tefsirinde İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı

İmam Mâtürîdî'nin ahirette şefaatin gerçekleşmesinin hak olduğunu belirttiği, büyük günahların şefaati yoluyla affedilmesini kabul etmeyen Mu'tezile gibi mezheplere reddiyeler yaparak onların fikirlerini detaylı bir şekilde çürütmeye çalıştığı ve şefaati akli ve nakli olarak ispata gayret ettiği görülür.²⁰ O, tefsirinin farklı yerlerinde bütün peygamberlerin, meleklerin, müezzinlerin, salih insanların, Kur'ân'ın yanı sıra diğer kutsal kitapların ve işleyenlerin affedilmesine vesile olması bakımından salih amellerin Allah'ın razı olduğu kimselere şefaati olacaklarını belirtir. Bununla birlikte şefaati sadece insanların seçkin olanlarının yapabileceğine işaretlerle bunların özellikle de nebiler ve resuller olduğunun altını çizer.²¹ Şirk ve küfür dışındaki büyük günahlar Allah'ın af ve mağfiretini elde etmek, dünya ve ahirette cezasını çekmek, salih amellerle bezenmiş samimi kullukta bulunmak veya şefaate nail olmakla affedilebilir. "Allah kendisine ortak koşulmasını kesin-

¹⁷ el-Müddessir 74/38.

¹⁸ Buhari, "Vasâyâ", 12.

¹⁹ A.Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş* (Bursa: Ensar Yayınları, 2004), 345.

²⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf (Beyrut: y.y., 1970), 520,527.

²¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 1426), 6/420-422.

likle bağışlamaz; bundan başkasını ise dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işlemekle ona iftira etmiş olur."²² ayeti de bu duruma işaret etmektedir. Bu bağlamda Allah'ın, büyük günah işleyenleri tevbe ettikleri takdirde lütuf ve ihsanı sayesinde affetmesiyle kullarından bazılarını onlara şefaathçi kılarak bağışlaması arasında fark olmadığı söylenebilir.

Şefaatin konu edildiği ayetlerde kullanılan²³ ve şefaati kabul etmeyenler tarafından onun vuku bulmayacağını net bir şekilde ifade etme amacına yönelik bir üslûp özelliği olduğu iddia edilen "istisna" kaydı Mâtürîdî'ye göre şefaatin gerçekleşeceğinin lehine bir delildir. Zira şefaath müminler için söz konusu olmasaydı kâfirlerin bundan istisna edilmesinin bir anlamı olmazdı. Ayrıca şefaath konusunda varid olan "Benim şefaathim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir."²⁴ şeklindeki hadisler mütevatîre yakın meşhur hadisler olduğundan böylesi hadislerin inkar edilmesi de doğru bir davranış olmayacaktır.

Mâtürîdî'nin şefaathle ilgili ayetleri mümin ve kâfir açısından olmak üzere ikili bir biçimde yorumladığı görülür. Bu ikili tasnif şefaath konusunda var olan kafa karışıklıklarını gidermeye yönelik olup son derece açıklayıcıdır. Buna göre şefaathin olmayacağına yönelik ifadeler Kur'an'da kâfirlerle ilgili olarak zikredildiğinde onlar için hiçbir şefaathçinin olmayacağı manası taşırken, müminlerle ilgili olarak zikredildiğinde ise gerekli şartları sağlayamadıkları için onlardan bazılarının bu şefaathten faydalanamayacağı anlamına gelmektedir. Değilse Kur'an'daki şefaath fikrini nefyeden ifadeler şefaathin hiçbir şekilde olmamasını gerektirmez.²⁵ Bir başka ifadeyle hesap günü şefaathçi ya da şefaathin olmadığını ifade eden ayetleri şefaathin tamamıyla olumsuzlandığı şeklinde anlamak yerine bu tür ayetlerin inkarcılara yönelik olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.²⁶ Mâtürîdî'ye göre dayanağı iman olan bütün fiiller kafirlere nispet edildiğinde bunların kabul edilmemesi anlamına gelirken, müminlere nispet edildiğinde ise fiilin bazı özel durumlar sebebiyle gerçekleşmemesi manasına gelmektedir.²⁷ Bu bağlamda

²² en-Nisâ 4/48.

²³ Bk. el-Bakara 2/155; el-Müddessir 74/48.

²⁴ Ebu Dâvûd, "Sünnet", 20.

²⁵ Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'an*, 16/272.

²⁶ Esat Sabırlı, *Te'vilâtü'l-Kur'an'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 286.

²⁷ Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'an*, 16/273.

Mâtürîdî, "şefaatchilerin şefaatinin fayda vermeyeceğinin" dile getirildiği ayetlerin²⁸ kâfirlerle ilgili olduğunu belirtir. Bu durumda bu ifade "onların şefaatchilerinin olup şefaate edecekleri ve bununla birlikte şefaatlerinin kabul edilmeyeceği" anlamına gelmediği gibi aksine "onların şefaate edecek kimselerinin olmayacağı yani hiç kimsenin onlara şefaate etmeyeceği" şeklinde yorumlanmalıdır.

Mâtürîdî büyük günah işleyen kimselerin hiçbir şekilde bağışlanmayacağı, ebedi azap göreceği ve şefaatten yararlanamayacağına yönelik yaklaşımı Kur'ân'a uygun bulmaz. Ona göre Allah ve resulünü inkâr etmemiş kimseler Allah tarafından herhangi bir yolla bağışlanabilir. O, Allah'ın rızasını kazanmak için mümin olmayı yeterli gördüğünden tevhid ehli olan herkesin büyük günah sahibi bile olsa şefaatten yararlanabileceğini düşünmektedir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber münafıklar hakkında istiğfar dileyip dilememe konusunda muhayyer bırakılmış ve yetmiş kez af dilese bile Allah'ın onları asla affetmeyeceği bildirilmiştir.²⁹ Mâtürîdî'ye göre istiğfar talebi de bir şefaate çeşidi sayılması gerektiğinden bu ayetteki net ifadeler inkârcıların şefaatten yararlanmalarının da söz konusu olmadığını ortaya çıkarmaktadır. Bu aynı zamanda ona göre büyük günah işleyen kimseler kâfir olmadıklarından istiğfar talebi ve şefaate uygulamasının onlar için geçerli olacağı şeklinde anlaşılmalıdır.³⁰

Mâtürîdî'nin istiğfarla şefaate kavramları arasında kurduğu ve önceki paragrafta kısmen işaret ettiğimiz bağlantı son derece ilginç olmasının yanı sıra açıklayıcı bir yapıya da sahiptir. O, dünyada bir kimsenin diğer bir kimsenin Allah tarafından affedilmesini talep etmesiyle (istiğfar), ahirette ona şefaate olmasının mahiyet bakımından benzer şeyler olduğunu belirtir. Öte yandan Kur'an'da meleklerin müminlerin bağışlanmasına yönelik istiğfarlarını da konuyla ilişkilendirir. Bu bağlamda Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e müminlere istiğfar etmesi yönündeki buyruğunun³¹ aynı zamanda ona bir bakıma müminlere şefaate etme emrinin verilmesi anlamına geldiğini öne sürmektedir.³²

²⁸ Bk. Âl-i İmrân 3/142.

²⁹ et-Tevbe 9/28.

³⁰ Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, 6/421.

³¹ en-Nûr 24/62.

³² Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, 10/213-214.

Mâtürîdî'ye göre şefaât meselesinin ana mihverini insanların tevhid konusundaki sapmaları oluşturmaktadır. Şöyle ki Cahiliye Arapları putlara kendilerini Allah'a yaklaştıracakları ve onlara Allah katında şefaât edecekleri düşüncesiyle tapmaktaydılar. Bu düşüncelerinin arka planında ise kendilerini Allah'a ibadet edecek mertebeye ulaşmış görmemeleri ve bu ibadetin ancak putlar aracılığıyla gerçekleşeceği inancı bulunmaktaydı.³³ İşte Kur'ân insanları aracısız ve vasıtasız olarak Allah'a kulluk fikrine davet etmekle bütün bu yönelimlerin bir sapkınlık türü olduğunu bildirerek şefaatin tamamıyla Allah'a ait olduğuna dikkat çekti. Bir başka husus ise hem şefaât edecek hem de şefaât edilecek kimselerin Allah'ın kendilerini tevhide muvaffak ettiği kimseler olmasıdır.³⁴ Buna göre gerek şefaât edecek gerekse de şefaât edilecek kimselerde tevhid inancının gerçekleşme zorunluluğu bulunmaktadır. Bu anlamda Kur'ân, şefaât konusunu gündeme getirerek Cahiliye Arapları'nın zihinlerindeki şirke dayalı yanlış inanç ve anlayışları yok etmek istemiştir. Mâtürîdî "Allah'ı bırakıp kendilerine fayda ve zarar vermeyecek şeylere tapan kimseler taptıklarının Allah katında şefaâtçıları olacağını ileri sürerler."³⁵ ayetini tefsir ederken dünyada anlamsız bir şekilde kendisini sultana hizmete layık görmeyen ve dolayısıyla sultanın katında kendisine şefaât eder ümidiyle onun çevresindekilere hizmet eden herkesin bir şekilde böyle bir yönelime gireceğini ve bu tür sözleri söyleyeceğini ifade etmektedir.³⁶

Öte yandan Kur'ân inkârcılara inkârlarının karşılığı olarak azap edileceği hesap günü kendileri için bir yardımcı ve şefaâtçi bulamayacaklarını zira onlarla şefaâtlarına tamah ederek taptıkları putlarının aralarının ayrılacağını³⁷ bir başka ifadeyle aralarının bölüneceğini ifade etmektedir.³⁸ Dünyada insanlar başlarına sıkıntılı bir durum geldiğinde birbirlerine yardım eder, birbirleri için fedakârlık yapar ve zararları uzaklaştırmak için çareler ararlar. Onlar orada da aynısını yapmak isteyecekler ancak buna imkân bulamayacaklardır. Çünkü Allah'ı bırakıp da kulluk ettikleri varlıklar onlara fayda vermek bir yana Kur'ân'ın ifadesiyle oradan sıvışıp gideceklerdir.³⁹

³³ Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 9/23-24.

³⁴ Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 9/168.

³⁵ Yûnus 10/18.

³⁶ Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 7/31-32.

³⁷ Yûnus 10/28-29.

³⁸ el-En'am 6/94.

³⁹ Fussilet 41/48.

Ruh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün, otorite ve mülk tamamen Allah'ın olacak, Rahmân'ın huzurunda kimse söz söyleyemeyecek, onun izin verdiklerinden başka kimse konuşamayacak ve konuşan da sadece doğruyu söyleyecektir.⁴⁰

Mâtürîdî'ye göre şefaathak olmakla birlikte dileyenin dilediği gibi davranacağı bir alan da değildir. Allah'ın şefaathetmeye izin verdiği ve şefaathedilmesine razı olduğu kişiler hariç hiç kimse şefaathetkisine sahip değildir. Sonuçta şefaath, tabiri caizse bedavadan bir kurtuluş projesi olmadığı gibi ancak Allah'ın razı olduğu kimselerin yine Allah'ın razı olduğu kimselere yönelik bir bağışlanma talebidir. Mâtürîdî'nin şefaathın Allah'a ait olduğunun altını sıklıkla çizmesinin yanı sıra şefaathın, şefaathetmesi umulan kimselerden değil de ancak Allah'tan talep edilmesini özellikle vurgulaması şefaath mekanizmasının gerçekte sembolik bir değeri haiz olduğunu çağrıştırmaktadır.⁴¹

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın mümin kullarını kendi lütfu ve ihsanıyla affedebileceği gibi şefaath yoluyla da affetmesinde şaşılacak bir durum yoktur. O, bu tespiti akli bir delille şu şekilde açıklar: Dünyada af ve bağışlama, işlediği bir suçtan dolayı kralların cezalandırmayı düşündükleri kimseler için sıklıkla rastlanılan bir durumdur. Kral, başka vesilelerle olabileceği gibi toplumun tanıdığı ve kralın da kendisinden hoşnut olduğu kimselerin şefaathı ile de pekâlâ o suçu işleyeni bağışlayabilir. Zira affetmek büyüklüğün şanıdır.⁴² Öte yandan Mâtürîdî şefaathı bir yönüyle Hz. Peygamber'in şanının yüceltilmesi olarak görürken diğer yönüyle de onun "müminler için bir rahmet" olması çerçevesinde değerlendirir. Nasıl ki bu rahmet sayesinde onlar dünyada inkârdan imana ve helakten kurtuluşa yönelmişlerse ahirette de onun ümmetine rahmet olması şefaath şeklinde tecelli edecektir.⁴³ Mâtürîdî bu bağlamda "Rabbın sana verecek, sen de razı olacaksın."⁴⁴ ayetini ümmetine olan aşırı düşkünlüğü Kur'ân'da "Sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, müminlere karşı çok şefkatli ve merhametlidir."⁴⁵ şeklinde ifade edilen Hz. Peygamber'e umduğu şefaath yetkisi-

⁴⁰ en-Nebe' 78/38.

⁴¹ Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 9/403.

⁴² Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 16/272.

⁴³ Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 6/396-397.

⁴⁴ ed-Duhâ 93/4.

⁴⁵ et-Tevbe 9/128.

nin verileceği ve onun da bununla mutlu olacağı şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁶

Son olarak Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelik yaptığı eleştiride ilginç bir noktaya işaret ettiği görülür. Şöyle ki o onların, kurtuluşu sadece yaptıkları amellerden beklediklerini ve amellerine güvendiklerini, kendilerinin ise amellerini önemsemekle birlikte Allah'ın rahmetini beklemenin yanı sıra Hz. Peygamber'in şefaatinin de umduklarını ifade etmekte ve kulların kurtuluşu için her birinin bir rolü olduğunu altını çizmektedir.

Bir sonraki bölümde Ömer en-Neseî'nin şefaât konusuna dair görüşleri ele alınacak ve yaptığı yorumlarda Mâtürîdî'den hangi düzeyde etkilendiğine ve bu etkinin onun yorumlarına nasıl yansıdığına işaret edilecektir.

4. Ömer en-Neseî'nin Şefaât Konusundaki Görüşlerinde Mâtürîdî'nin İzleri

Necmüddîn Ömer en-Neseî, şefaât konusundaki görüşlerini, kaleme aldığı Akaidü'n-Neseîyye adını taşıyan akaid risalesinde sonuç cümleleri şeklinde ve özet olarak, et-Teyisîr fi't-Tefsîr isimli tefsirinde ise ilgili ayetler çerçevesinde detaylı olarak açıklamıştır. O, Mâtürîdîliğin temel metinlerinden kabul edilen küçük ama etkili risalesinde şefaâtle ilgili şu bilgilere yer verir: "Şefaât, büyük günah işleyen kimseler (mürtekibe-i kebîre) hakkında resuller ve hayırlı kimseler için sabittir. Büyük günah işleyenler sonsuza kadar Cehennemde kalmazlar. Allah Teâlâ kendisine ortak koşulması dışında küçük ya da büyük olmasına bakmaksızın bütün günahları dilediğine affedebilir. Onun küçük günahları cezalandırması da helal saymaksızın işlenen büyük günahları bağışlaması da aynı şekilde caizdir."

Şefaât konusunda Mâtürîdî'nin yaptığı ikili tasnifi Neseî'nin aynıyla kullandığı görülür. O, "Onlara şefaâtçilerin şefaati fayda vermez."⁴⁷ ayetinin inkârcılarla ilgili olduğunu belirterek şefaatin kâfirlere yönelik olmayıp sadece müminlere has olduğunu altını çizer. Buna ilaveten yine Mâtürîdî'den yaptığı başka bir alıntıyla "meleklerin şefaatinin fayda vermeyeceğinin" ifade edildiği ayetle⁴⁸ kastedilen anlamın "Onlar şefaât edecekler de şefaâtleri fayda etmeyecek." şeklinde olmadığını söyler. Bilakis burada kastedilen husus onların inkârcılara hiç şefaât etmeyecekleri şeklindedir. Çün-

⁴⁶ Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 17/244-245.

⁴⁷ el-Müddessir 74/48.

⁴⁸ en-Necm 53/26.

kü şefaate onlarla ilgili değildir. Meleklerle kâfirlere yönelik şefaate ne müsaade edilir ne de ve izin de verilir.⁴⁹ Neseî şefaatin olmadığını ifade edildiği ayetlerin kâfirlerle ilgili olduğunu beyan etme bağlamında "Zalimler için bir dost ve itaat edilen bir şefaatchi yoktur." ayeti⁵⁰ ile istidlâl eder ve ayetteki zalim ifadesinden kastedilenin kâfir olduğunu söyler. Ayrıca Neseî'ye göre inkârcılar "Bizim için ne şefaatchiler ne de sıcak bir dost vardır."⁵¹ sözünü müminlere yönelik gerçekleştirdiğini gördükleri şefaate karşısında bir pişmanlık ve tahassür ifadesi olarak birbirlerine söyleyeceklerdir.⁵²

Neseî de şefaate konusunu yoğun bir şekilde tevhidle ilişkilendirir. Ona göre Cahiliye Arapları Allah'ı, kendisine erişilemeyecek bir uzaklıkta görmenin yanı sıra putları Allah'tan kendilerine yarar sağlayacak varlıklar olarak kabul ediyorlardı. Hâlbuki Allah bunlar hakkında ne akli ne de şer'i gibi bir delil indirmiştir. Bu inançlar tevhide aykırı ve onu bozan kabullerdir. Şefaate beklentisi ile ne meleklerle ne de başka bir varlığa ibadet edilmesi söz konusu olamaz. Bir şefaatin gerçekleşebilmesi için şefaate edecek kişinin şefaate konusunda Allah'tan izin alması ve yapacağı şefaatin aynı şekilde Allah'tan onay alması gerekir. Bu onay ise şefaate edilecek kişinin razı olunmuş yani tevhid ehli bir kimse olmasıyla ilişkilidir. Buna göre şefaate yetkisi göklerle yeri elinde tutan Allah'a ait olduğundan birtakım şefaate senaryolarıyla Allah'tan başkalarına asla kulluk edilmemelidir.⁵³ Zira her şeyden önce Allah'a ortak koşan bir kimse için herhangi bir şefaatchinin şefaati söz konusu olmayacaktır. Ayrıca Allah onlarla şefaatchi zannettikleri kimselerin aralarını ayıracağını da pek çok ayette ifade etmektedir.⁵⁴

Neseî şefaate konusunda Mâtürîdî'yi izleyerek tevhid vurgusu yapmasının yanı sıra Meryem 19/87 ayetinde geçen "ahd" kelimesinden hareketle şefaatin müminler hakkında gerçekleşeceğini belirterek bu görüşü daha müdellel hale getirmeye çalışır. Ona göre bu ayette şefaatin belli şartlarda gerçekleşeceğine dair bir delil vardır. Bu şart iman ve ibadet anlamına kullanılan "ahttır". Şöyle ki mümin dünya hayatında rabbine ondan başka ilah tanımayacağına dair söz vermiş olup bu ahdinin karşılığını da hesap günü

⁴⁹ en-Neseî, *et-Teyîsîr fî't-Tefsîr*, 14/126.

⁵⁰ el-Mü'min 40/18.

⁵¹ eş-Şuarâ 26/100-101.

⁵² en-Neseî, *et-Teyîsîr fî't-Tefsîr*, 2/160-162.

⁵³ en-Neseî, *et-Teyîsîr fî't-Tefsîr*, 13/47.

⁵⁴ en-Neseî, *et-Teyîsîr fî't-Tefsîr*, 8/37,57.

Allah'ın mümin kuluna karşı ahdini tutması neticesinde Cennet olarak alacaktır. Neseî bu kanaatini destekleme sadedinde bir rivayete de yer verir. Abdullah İbn Mes'ud tarafından rivayet edilen bu hadiste müminin her gün rabbi ile ahdini tazelediği, onunla arasında sürekli yenilenen bir ahit üzerinde yaşadığı ve kıyâmet günü de rabbinin ona olan ahdinin gereği olarak onun rahmetini ve kendisini Cennete kabulünü umduğu belirtilmektedir.⁵⁵

Şefaât konusunda Neseî'nin, Bakara Sûresi'nin 255. ayetini temel ayet olarak belirlediği ve konuyu ele alan diğer ayetlerin tefsirinde sürekli bu ayete atıfta bulunduğu dikkat çekmektedir. O, bu ayet Kur'an'da varid olmuşken ahirette şefaatin olmayacağı düşüncesinin ileri sürülmesini hayretle karşılar. Ona göre ilgili ayetteki "Allah'ın huzurunda onun izni olmaksızın şefaât edecek kimdir?" şeklindeki soru ifadesi ret anlamında olup Allah'ın huzurunda hiç kimsenin hiç kimseye onun izni olmaksızın şefaât edemeyeceğini bildirmektedir. Bu ayet şefaatin hiçbir şekilde olmayacağını ileri süren Mu'tezile mezhebine bir reddiye olup esasen kâfirlere şefaât için izin verilmeyeceği anlamına gelmektedir. Ayetteki "illâ bi iznihi" şeklinde gelen ve istisna bildiren bu ibare ise bazı kimseler için şefaatin gerçekleşeceğine açıkça işaret etmektedir.⁵⁶

Neseî "izin verilenler hariç", "ancak onun izniyle" gibi istisna bildiren ifadeleri bazılarının ileri sürdüğü gibi bir üslup özelliği olarak yorumlamakta aksine tefsirinde kendisinden büyük ölçüde yararlandığı Mâtürîdî gibi gerçek anlamıyla değerlendirmektedir. Öte yandan Neseî'nin, Mâtürîdî'nin görüşünü sadece tekrarlamakla yetinmediği ve başka ayetlerden hareketle de onun görüşünü güçlendirmek istediği görülür. Kur'an'da 'hesap günü kimsenin kimseye fayda veremeyeceği' ve 'mal ve evlatların Allah'a yaklaşmaya vesile olamayacağına' yönelik genel ifadeler Neseî'ye göre kâfirler hakkındadır. Allah Teala pek çok ayette müminleri bu durumdan istisna etmiştir. "O gün mal ve evlatlar fayda vermez." ayetinin devamına bakıldığında "ancak Allah'a selim yani şirkten uzak bir kalp getiren müstesna" denilmiştir.⁵⁷ Bu ifadeden müminlerin kendi amellerinden faydalanmalarının yanı sıra şefaât ve benzeri farklı faydalar elde edecekleri de anlaşılmaktadır. Neseî'ye göre benzer bir istisna "Kıyâmet günü kimsenin

⁵⁵ en-Neseî, *et-Teyisîr fî't-Tefsîr*, 10/242.

⁵⁶ en-Neseî, *et-Teyisîr fî't-Tefsîr*, 38/326,8/267,10/344.

⁵⁷ eş-Şuara 26/89-90.

konuşmaya cesaret edemeyeceği ancak Rahman'ın izin verdiklerinin konuşabileceği onların da sadece doğruyu söyleyeceğinin" belirtildiği ayette yer almaktadır. Öte yandan Neseî "Allah'ın izni olmaksızın konuşamaz." ifadesinin "Şefaata edemez." olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁸

Mâtürîdî'nin en-Nisâ 4/64 ve en-Nûr 24/62 ayetlerinde geçen "istiğfar" lafzını "Hz. Peygamberin şefaati" olarak yorumladığına önceki bölümde işaret etmiştik. Neseî bunlara ilave olarak yine Hz. Peygamber'e müminlere istiğfar dilemesini emreden Âl-i İmrân 3/159 ve Muhammed 47/19 ayetlerini de şefaatile ilişkilendirerek onun müminlere yönelik Allah'tan bağışlanma talebini bir nevi şefaata olarak görür. Ayrıca Neseî "Onlar için bağışlanma dile." ayeti hakkında Mâtürîdî'nin Kur'an'daki en çok ümit bahşeden ayet olduğunu belirttiğini söyler. Zira Hz. Peygamber bu ayetlerde iman edenlere istiğfar etmekle emrolunmuştur. Ne Hz. Peygamberin bu emre kayıtsız kalacağı ne de Allah'ın ona bunu emrettiği halde onun talebini kabul etmeyip onları affetmeyeceği düşünölemeyeceğinden bu af ve mağfiretin gerçekleşeceğine kesin gözüyle bakılabilir.⁵⁹

Şefaata konusunda Neseî'nin Mâtürîdî'den farklı olarak makâm-ı mahmûd (öğölmüş makâm) ifadesinin şefaata anlamına geldiğini tercih ettiğö görölmektedir. Makâm-ı mahmûd ifadesini ilk dönemlerden bu yana çok sayıda müfessirin "şefaata makamı" olarak yorumladığı bilinmektedir.⁶⁰ Mâtürîdî'nin ise ayeti "Rabbin seni hamd edeceğö bir neticeye ulaştıracaktır." şeklinde yorumladıktan sonra "Şefaata makamı olduğunu söyleyenler de bulunmakla birlikte en doğrusunu Allah bilir." demek suretiyle ifadenin şefaatile ilişkilendirilmesine çok sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin genellikle önce kendi görüşlerini zikredip daha sonra farklı görüşleri vermek şeklinde takip ettiğö yöntem dikkate alındığında onun kendi görüşünün bu yönde olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Neseî ise ilgili ifadeyi "Rabbin seni şefaata makamına yerleştirecek." şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre şefaata makamına "makâm-ı mahmûd" denilmesi insanların Hz. Peygamber'e onun sebebiyle teşekkür edecekleri ve hoşnutluklarını bildirecekleri içindir. Neseî'nin bu tespitini destekleme sadedinde "makâm-ı

⁵⁸ en-Nebe' 78/38.

⁵⁹ en-Neseî, *et-Tefsîr fî't-Tefsîr*, 4/335.

⁶⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 14/168.

mahmûdun" şefaât makamı olduğuna yönelik birçok rivayete atıfta bulunması da dikkat çekmektedir.

Nesefî şefaât çerçevesinde pek çok hadis rivayetine yer vermişken Mâtürîdî'nin ise hadis kullanmakta isteksiz olduğu görülür. Onun bu isteksizliğinin arka planında şefaât konusunda görüşlerini çürütmeye çalıştığı Mu'tezile mezhebinin şefaât gibi inançla ilgili konularda hadisleri delil olarak kabul etmemesinin bulunduğu söylenebilir. Bu sebeple Mâtürîdî şefaât doktrini çerçevesinde Mu'tezile'ye kendi metotları olan ayetler ve akli delillerle cevap vermeye gayret etmiştir. O, şefaatin varlığını ispat amacıyla "Büyük günah işleyenler için şefaatin varlığını bildiren hadisler vardır." demekle yetinmiş ve bir hadisten başka hadis metnine yer vermemiştir. Bu bağlamda Nesefî'nin ayetlere ilaveten hadislere de yer vermek suretiyle şefaât konusunda Hanefî-Mâtürîdî paradigmaya daha derinlikli bir boyut kazandırdığı söylenebilir.

Sonuç

Mâtürîdîlik özellikle de Selçuklular döneminde yaşamış Hanefî alimler eliyle disipline edilmiş, temellendirilmiş ve yayılmıştır. Bu alimlerin en önde gelenlerinden ve en çok tanınanlarından birisi de Necmüddîn Ömer en-Nesefî'dir. Söz konusu dönemde yetişen ve eserler veren Nesefî, bu bağlamda Mâtürîdîlik mezhebinin en önemli ve etkili temsilcilerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahkâmla ilgili ayetlerde İmam Ebû Hanîfe'yi ana kaynak kabul ettiği ve onun görüşlerini ısrarla savunduğu bilinen Nesefî'nin itikadi konularla ilgili ayetlerin tefsirinde de çoğu defa Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân isimli eserinden yoğun alıntılar yaptığı görülmektedir. Çok yönlü bir alim olmasının yanında aynı zamanda bir müfessir de olan Nesefî, Mâtürîdî'nin kelimî konulardaki düşüncelerini geliştirmiş ve kitlelere ulaştırılmasında kilit bir rol üstlenmiştir.

Şefaât konusu özelinde yazdıkları üzerinden Hanefî-Mâtürîdî paradigmanın izlerini sürdüğümüz Nesefî'nin, eserlerinde kendisini çok sayıda farklı lafızla övdüğü ve kendisine imam olarak hitap ettiği Mâtürîdî'den yoğun bir şekilde etkilendiği görülmektedir. O, tefsirinde bazen Mâtürîdî'nin ismini zikrederek görüşlerine atıflar yapmakta bazen de ismini zikretmeksizin benzer görüşlere yer vermektedir. Nesefî şefaatte ilgili kimi alt başlıkları bazen Mâtürîdî'den daha kısa olarak ele almakta bazen de konuları detaylandırmaktadır. Bu bağlamda onun bazı hususları Mâtürîdî'nin

bıraktığı yerden alıp devam ettirdiği ve faydalı katkılarda bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Mâtürîdî'nin şefaât konusu ile ilgili yaptığı yorumlarının Mu'tezile'ye reddiyeler şeklinde teşekkül ettiği bilinmektedir. Mu'tezile itikatla ilgili konularda hadisleri bir bilgi kaynağı olarak kabul etmediğinden dolayı Mâtürîdî tabiri caizse onların anladığı dilden konuşma adına şefaât inancını daha çok ayetlerle ve akli delillerle temellendirmiş, birkaç küçük istisna dışında hadisleri kullanmamıştır. Neseff'in ise görüşlerini temellendirme amacıyla hadisleri yoğun bir şekilde kullandığı, konuya Mâtürîdî inanç sistemi bakımından ve Kur'ân-Sünnet bağlamında daha derinlikli bir perspektif kazandırdığı görülmüştür.

Hanefî-Mâtürîdî anlayışın Kur'ân ve Sünnetin genel yaklaşımından yaptığı çıkarıma göre hesap günü müminler için şefaât haktır. Bununla birlikte o büyük günde ilke olarak insanın kendi yaptıklarının ölçü alınacağı unutulmamalıdır. Dolayısıyla şefaate güvenerek dini sorumlulukları terk etmek yerine şefaate lâyık olabilmek için çaba sarfetmek gerektiği rahatlıkla söylenebilir. Özellikle günümüzde yoğun bir şekilde istismar edildiği görülen şefaât düşüncesi yerine salih amel vurgusu öne çıkarılmalıdır.

Son yüzyılda ciddi inanç ve düşünce sorunları yaşayan İslam dünyasının yeniden arzulanan büyük bir medeniyet kurabilmesi için mutedil bir din anlayışının çerçevesini çizen Mâtürîdî'nin görüşlerine ihtiyaç duyduğu sıklıkla dile getirilmektedir. Mâtürîdî'nin savunuculuğunu yaptığı öğretilerin hakkıyla anlaşılması, İslam'ın günümüz insanına en doğru bir şekilde sunulabilmesi ve içinde yaşadığımız asrın problemlerinin çözümü noktasında önemli bir katkı sağlayacaktır. Bu hedeflerin gerçekleştirilebilmesi için özellikle son yıllarda ülkemizde Mâtürîdîlik ve İmam Mâtürîdî hakkında bilimsel toplantılar ve sempozyumlar düzenlendiği görülmektedir.

Bu çalışmalarla öncelikli olarak Mâtürîdîlik kültür ve anlayışını yansıtan literatürün bir envanterinin çıkartılması amaçlanmaktadır. Bu çalışmalar yerinde ve gerekli olmakla birlikte daha çok İmam Mâtürîdî'nin ismi üzerinde yoğunlaştığı dikkat çekmektedir. Sonuç olarak konuya ilgi duyan araştırmacıların İmam Neseff gibi Mâtürîdîlik içerisinde hak edilmiş büyük bir şöhrete sahip olan diğer figürlerin görüş ve yaklaşımlarını tespit ederek sürece katkı vermeleri faydalı olacak ve literatürün oluşmasını hızlandıracaktır.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. "Büyük Selçuklular Döneminde Mâtürîdî Temsilciler". *İkinci Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce*. ed. Mustafa Demirci. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Aslantürk, Ayşe Hümeýra. "Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Aslantürk, Ayşe Hümeýra. "Türk Müfessir Ömer Nesefî'nin Hanefî-Mâtürîdî Anlayışının Yayılmasına Katkıları". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Halîl Me'mun Şeyhâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 3. Basım, 2008.
- Dinç, Ömer. "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Te'vîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022).
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Amir Ahmed Haydar. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*. Bursa: Ensar Yayınları, 16. Basım, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitabu't-Tevhîd*. ed. Fethullah Huleyf. Beyrut: y.y., 1970.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tevilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 1426.
- Nesefî, Necmüddin Ömer. *et-Teysîr fî't-Tefsîr*. thk. Mahir Edip Habuş. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Lübâb, 2019.
- Özgel, İshak. "Selçuklu Dönemi Tefsir Hareketi ve Müfessirleri". *İkinci Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce*. ed. Mustafa Demirci. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Sabırlı, Esat. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Sabuni, Nureddin. *El-Bidâye fî usûlî'd-dîn*. Kahire: el-Mektebet'ül-Ezheriyye li't-Türas, ts.
- Sevim, Hasan. *Menâr Tefsiri'nin Ahlâk Perspektifi*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2022.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmud Muhammed Şâkir. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akaidü'n-Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

General Description of “Sharh At-Ta’wilat” by Alauddin Samarqandi

*Ikhtiyor ABDURAHMANOV**

Introduction

Alauddin Samarkandi's work "Sharh at-Ta’wilat" is of great importance in the study of the interpretation of the Holy Qur'an and the teachings of Maturidiyya. Abu al-Mu'in al-Nasafi's service in writing this commentary was extremely great. Because it is stated that Alauddin Samarqandi himself read Maturidi's work "Ta’wilat" together with Nasafi, he added comments to the places he found necessary and later turned these comments into a separate book. In his work, in addition to commenting on Maturidi's words, he also expressed his own thoughts. In his commentary, the scholar summarizes the hadiths of Muhammad, may God bless him and grant him peace, as well as the words of his companions and followers, and also cites ideas based on Hanafi traditions in solving doctrinal and jurisprudential issues.

A person who has read "Sharh at-Ta’wilat" can know that the author has reached a high status in the science of speech. The scholar followed Imam Maturidi's footsteps in his views on dogmatic issues. He was also influenced by Imam Maturidi in his interpretation of the Qur'an. As mentioned above, Imam Maturidi created a unique way of interpreting the Qur'an, based mainly on analytical thinking in the interpretation of verses.

Body part

In the introduction to the Tafsir of Samarkandi, Alauddin praised Imam Maturidi's work and stated that he wrote a commentary in order to simplify some of its difficult-to-understand parts.

Alauddin Samarkandi notes in the introduction to the work that it is a commentary on Imam Maturidi's work "Ta’wilat al-Qur'an" (Samarkandi,

* PhD student, Imam Maturidi International Scientific Research Center, Tashkent, Uzbekistan, abdurahmonov.90@mail.ru

Sharh at-Ta'wilat, As'ad Efandi manuscript, p. 2a). At the end of some copies of the book, it is indicated that the title of the work is "Sharh at-Ta'wilat", and in some part, it is indicated that Samarkandi personally gave this name to the work (Samarkandi, Sharh at-Ta'wilat, Hamidiya manuscript, p. 879b). Also, in biographical works that provide information about Samarkandi's life and works, this book is mentioned under the name "Sharh at-Ta'wilat" (Adim, 2010, p. 4347) (Brockelman, 1977, p. 297) (Karabulut, year of publication not indicated, p. 2555).

A number of scholars quoted this book of Samarkandi in their works under the name "Sharh at-Ta'wilat". This includes "Madarik al-Tanzil" by Abul Barakat Nasafi (d. 710/1310), "Kashf al-asrar sharh usul al-Bazdawi" by Alauddin Bukhari (d. 730/1330), Shihabuddin al-Khafaji (d. 1069/1659). An example of this is the works of the famous Hanafi jurist Ibn Abidin (d. 1252/1836) "Radd al-mukhtar ala Durr al-mukhtar", which he wrote to "Tafsir al-Baydawi".

In the preface of "Sharh at-Ta'wilat" it is clearly stated that the book belongs to Alauddin Samarkandi. Because after praise and psalm, the work begins like this:

The book "Ta'wilat" belonging to Imam Maturidi is valuable and useful, in which it is stated that Ahl al-Sunnah wal-Jama'a is in accordance with the Qur'an in the science of tawhid (Aqeedah) and Abu Hanifa and his followers in the science of usul al-fiqh and furu' al-fiqh. However, this book is not one of the books classified by him like "Kitab al-Tawhid", "Al-Maqalat", "Maakhiz ash-Sharai" and other works, but his mature students took (and wrote) from him (orally). Therefore, the work is a fairly light book. At the same time, this work is not free from places where words and meanings are difficult to understand. Even people who claim to be knowledgeable cannot understand it. However, those who spent their lives studying the creed, the foundations of jurisprudence, the knowledge of the word and the secret arts of language will understand it easily. We had to learn this book from Abu al-Mu'in al-Nasafi, who had no equal in his time in the sciences of Usul and Furu'. When he began to interpret the book, he explained the complicated parts, interpreted the absolutes, and added benefits suitable to the book. Then I didn't want those benefits to go away. I prayed to God and asked Him for permission to write a commentary in easy-to-understand words" (Samarkandi, Sharh at-Ta'wilat, IOS manuscript, p. 1b).

As mentioned in this introduction, Samarqandi read "Ta'wilat al-Qur'an" in the presence of his teacher Abu al-Mu'in al-Nasafi (d. 508/1114). From these words, his teacher Nasafi orally taught his commentary on "Ta'vilot" to the students. He classified the additions and comments made by his teacher to this work, explained the ambiguous parts and added information in some places, and wrote a book called "Sharh at-Ta'wilat". Although Samarqandi read this work from many teachers, the reason why it is attributed to him is the original changes made in the language, style and order of the book, as well as newly added phrases.

It should also be mentioned that this information shows that Nasafi did not interpret the Qur'an in its entirety, but paid attention to the passages that were difficult to understand.

At this point, it should be noted that although there is no information about Nasafi's separate work in which the Qur'an is fully commented, his work "Tafsirat al-adilla" contains his comments on many verses. This defines the position of Abu al-Mu'in al-Nasafi in the commentary of the Qur'an in this period.

In all manuscript copies of "Sharh at-Ta'wilat" it is attributed to Alauddin Samarqandi. Also, in one copy, the work is attributed to both Alauddin and Maturidi (Samarqandi, Sharh at-Ta'wilat, Hamidiyya manuscript, p. 879b), thus stating that the work "Ta'wilat al-Qur'an" belongs to Maturidi, and its commentary belongs to Samarqandi.

Authors of biographical works such as Ibn al-Adim (d. 660/1262), the German orientalist Brockelmann and Ali Reza Karabulut also attribute the work "Sharh at-Ta'wilat" to Alauddin Samarqandi (Adim, 2010, p. 4347) (Brockelman, 1977, p. 296) (Karabulut, year of publication not indicated, p. 2555) (Sezgin, 1991, p. 41). Attributing the book to Alauddin Usmandi by some people is a mistake, and the confusion about the author's name occurred due to the similarity of the two names. The main source of "Sharh at-Ta'wilat" is Abu Mansur Maturidi's "Ta'wilat", which was formed on the basis of the teaching of Tafsir by Abu al-Mu'in al-Nasafi to his student Samarqandi.

During the research, it became known that Samarqandi generally used Maturidi's method and style in interpreting the verses. However, there are some notable aspects of the commentary.

"Sharh at-Ta'wilat" is one of the greatest tafsirs, arranged in a mushaf order from Surah Al-Fatiha to Surah an-Nas. At the beginning of his work, Alauddin Samarkandi explained the ruling of interpreting the Holy Qur'an with an opinion and the difference between "tafsir" and "ta'wil" and started with the interpretation of Surah Fatiha.

Samarkandi continued the method used by Maturidi in the same way. As he begins the interpretation of the verse, he begins to say "Wa qawluhu ta'ala". Then he gives different views on the verse he interpreted.

Sometimes Maturidi interprets and sometimes criticizes the views, and finally chooses one view and follows it. Just as Samarkandi wrote "Tuhfatul Fuqaha" in his own style, adding Quduri's words to his own words, he wrote the same style in "Sharh at-Ta'wilat", that is, a work where text and commentary are connected in one place. Because of this, "Sharh at-Ta'wilat" is not two books in the form of one text and commentary, but one book.

When Samarkandi interprets a verse, he usually follows the method of interpreting the Qur'an with the Qur'an. Because in the interpretation of a verse, he mentions all the verses that are close to its content, says the aspects related to the verse, and reaches a conclusion. But Samarkandi, not content with these, also refers to the hadiths narrated by the Prophet, peace and blessings be upon him, and the words of the companions and followers. While following this, he was criticized for choosing the method of narrating the hadith with its meaning rather than with its words, and for not distinguishing the narrations used in the interpretation of the same verse according to the level of authenticity. However, when Samarkandi reason is added to the Nuzul narrations, he gave very little space to the narration in his tafsir. The reason for citing very few narrations is that this tafsir is an opinion-style tafsir. The work "Sharh at-Ta'wilat" is a multi-faceted interpretation, but it is important to mention the views and arguments of the teaching of Maturidi on the word. In this work, Samarkandi gives a place to the views of Mu'tazili and other sects.

There are also features that distinguish Samarkandi's work from Maturidi's work. For example, Samarkandi narrates the views of Maturidi's dogmatic school, such as Ash'ari, which he does not mention. We also see that Samarkandi Maturidi used some verbal concepts such as "ahli sunnat wal jamaat" which have not been used as a term that has come down to our ti-

me. Because the use of the term "ahli sunna wal-jamaa" began to spread widely after the century in which Maturidi lived.

"Sharh at-Ta'wilat" covers many other sciences as well. For example, it is possible to show such sciences as vocabulary, nahv, sarf, erob, balogat, bayan, badi' and poetry. In addition to all of this, he also refers to the differences of recitation, which changed the meaning of the verses in practice, and to the issues related to the method and furu'u.

The importance of this work is that it serves as a basic source for the correct reading of words that are difficult to understand in manuscript copies of the work "Ta'wilat". Even the phrases that were copied by mistake in the copies of "Ta'wilat" are understood through its "Sharh" (Maturidi, Ta'wilat al-Qur'an Vol. 16., 2007).

For example, in the interpretation of Surah Zumar verse 50, sentences that are not found in any copy of "Ta'wilat" are found in "Waliyiddin" copy of "Sharh" and then the meaning is complete (Samarkandi, Sharh at-Ta'wilat, Waliyuddin manuscript, p. 661a). It says:

"This sentence has two possible meanings. The first is their saying: "We were given this because of our respect and virtue in the presence of Allah." The second is his words that "this thing was given to us because of our deeds and professions." Allah, the Exalted, informed them that their words did not fail to avert Allah's punishment when they were tormented. "

In this quote, they said, "We were given this because of our respect and virtue in the presence of God." The second" does not appear in the original texts. It can be properly understood through "Sharh".

Also, the same situation is observed in verse 61 of this surah.

"Allah grants salvation to those who are righteous because of their achievements. No harm will come to them, and they will not be hurt." The phrase "because of his achievements" in the verse has two meanings. The first: "because of their achievements", that is, because of the actions and reasons that caused them to surpass their peers. The second, "because of their achievements", that is, those who are victorious over disasters. All copies of "Ta'wilat" do not mention the second meaning, but its commentary indicates it (Samarkandi, Sharh at-Ta'wilat, Valiyiddin manuscript, p. 662a).

At this point, it should be noted that there is a difference between the copies of the work "Sharh at-Ta'wilat". For example, Bakr Topaloghlu, who

is responsible for the research of Tawilat al-Qur'an, about the copy of the manuscript number 176 of the Sulaymaniyah library, Hamidiyyah department, states that this copy does not have a commentary or the complete text of "Tawilat al-Qur'an" after Surah al-Kahf. We also agree with Topaloglu's comments. Also, in the translation of the 1st verse of Surah al-Mujadala in the copy in the "Jarullah" library of Turkey, in the number 426 copy stored in the "Waliyuddin" section of the "Bayazid" library, the following phrase is added:

"When the religion of Islam came, Allah, the Exalted, determined its judgment on the outward appearance and its judgment on the internal." Zuhri said: "The spleen of the people of Jahiliyat was visible" (Samarkandi, Sharh at-Ta'wilat, Waliyuddin manuscript, p. 201b).

This addition is not found in the copies of the manuscript number 176 kept in the "Hamidiya" section of the Sulaymaniyah library and the manuscript number 51 in the "Jarullah" library.

When we compare "Sharh at-Ta'wilat" and "Ta'wilat" we see that the words of "Sharh at-Ta'wilat" are easy and understandable. Shorih often sheds light on Maturidi's complex sentences.

In particular, the interpretation of verse 63 of Surah Zumar, which is abstract in the copies of "Ta'wilat", is clarified in "Sharh". It is said that "Whoever takes a journey from the world for the Hereafter and makes it sufficient for the Hereafter is called a profiteer, and whoever does not take a journey and does not receive enough in the world is called a loser" (Samarkandi, Sharh at-Ta'wilat, Hamidiya manuscript, p. 662b). And in the copies of the translation, the part that says: "He is called a profiteer, who does not earn enough for traveling in the world" is not found.

In the preface of "Sharh at-Ta'wilat", Samarkandi emphasizes that some expressions of "Ta'wilat" are difficult, and in order to understand them, one needs to know well the sciences of *usul tawhid*, *usul fiqh* and vocabulary. For these reasons, Samarkandi wrote a short and concise commentary on this work in an easy language, without wasting words in unnecessary places, so that everyone can understand it (Samarkandi, Sharh at-Ta'wilat, As'ad Efandi manuscript, p. 2a).

Allama Alauddin Samarkandi followed the rules and principles he had set for himself in "Sharh at-Ta'wilat". For example, Maturidi sometimes gi-

ves a solution without mentioning the problem or gives a brief answer without mentioning a question. Samarkandi, on the other hand, clarified the issue that was not mentioned in such places, and briefly explained the texts that were answered in an understandable manner.

Thus, while commenting on the work, Samarkandi did not depend on the text of "Ta'wilat" in a strict form, he made changes in the quotations when necessary, and sometimes combined the text with his commentary. Samarkandi tried to follow this method in all parts of the work.

When Alloma Samarkandi started a narration, he started with "قال" (says), did not indicate where he ended this narration, and did not explain his comments reflected in the text. Also, he expresses many views in the form of "قيل" or "قال بعضهم", but he does not mention who these views belong to. In fact, all the criticized aspects were also mentioned for Maturidi's "Ta'wilat".

Also, in his interpretation of the Qur'an, in addition to saying that the surah was first revealed in Mecca or Medina, he distinguishes if some part of the verse was revealed in Mecca and another in Medina. For example, Surah Al-Baqara was revealed in Medina. Only the verse "واتقوا يوما..." (281-) was revealed on the eve of Mina (Makkah) (Samarkandi, Sharh at-Ta'wilat, IOS manuscript, p. 15a).

After that, he mentions the number of verses. For example, in the commentary on Surah Baqara, he says: "The verses of Surah Baqara are 286" (Samarkandi, Sharh at-Ta'wilat, IOS manuscript, p. 15a).

He also quotes some of the words of the commentators before him and their different opinions.

It is worth saying that Alauddin al-Samarkandi does not quote the full text of Imam al-Maturidi's tafsir, but uses his tafsir widely and quotes from his many comments on the verses.

If we look closely at the interpretation, Alauddin al-Samarkandi interprets Imam al-Maturidi's tafsir mainly based on three directions: First, he tries to strengthen Imam Maturidi's thoughts, in which Alauddin al-Samarkandi interprets Maturidi's deep analyzes more broadly. Second, Imam al-Maturidi's interpretation gives importance to the places that are given a general meaning and is limited to a brief speech, and enriches them with his analytical thoughts.

For example, in the commentary of the verse "فلا تجعلوا لله أندادا" "Do not make anyone equal to Allah" (2:22), Maturidi interprets the word أندادا (unity) "that is, equalizing him, taking forms as gods in worship, the meaning of these is the same" (Maturidi, Ta'wilat al-Qur'an Vol.1., 2005, p. 401), says.

After giving this meaning, Alauddin al-Samarkandi further comments:

The word "أنداد" sometimes comes in the sense of making a form equal to it, and sometimes it comes in the opposite sense of something. This can mean two things. The first is not to call anything other than Allah as a deity and not to take it as a form. The second is to not call anything else its form as it is right to pray (Samarkandi, Sharh at-Ta'wilat, ShI manuscript, p. 40a). The third is that Alauddin al-Samarkandi sometimes does not fully agree with Imam Maturidi's views on the commentary of the verse and clarifies them. For example, in the verse "إليك انزل بما يؤمنون والذين" "Those who believe in what has been revealed to you" (2:4), Imam Maturidi says, "It can give two different meanings: the first is what was revealed from the Qur'an, and the second is the Sharia rules and rulings that are not found in the Holy Qur'an" (Maturidi, Ta'wilat al-Qur'an Vol.1., 2005, p. 374) cites his commentary.

Then, clarifying these thoughts even more, he says: "The meaning of the verse is all the revelations that God has revealed in the Qur'an and the Sunnah, because all of these are revelations that God has revealed. The revelation that was revealed to the Prophet, may God bless him and grant him peace, was of two types:

The first is recited.

The second is that it is not recited (that is, the meaning is revealed). All these are the revelations that Gabriel, the angels brought or inspired to his heart.

Allah Almighty says in the Holy Qur'an:

He said, "(Muhammad) does not speak from his ego, he is a revelation" (53:3) (Samarkandi, Sharh at-ta'vilat, IOS manuscript, p. 21a).

At this point, it should be mentioned that Alauddin Samarkandi's tafsir differs from the tafsir of other commentators in the following cases:

- He tries to analyze the Qur'an verses and the narrations about the verse.
- rarely quotes from hadiths, sahabi and tabe'in narrations.
- Alauddin Samarkandi does not mention recitations or dictionary sources in his commentary.

Thus, Alauddin Samarqandi tried to solve the problems that arose in his time regarding the interpretation of the Qur'an and the science of the word based on the style of Imam Maturidi, enriched his tafsir with new commentaries, and in this way tried to protect the Hanafi madhab.

It is known that Maturidi and the representatives of his school introduced a new method of their time in solving dogmatic issues and made an important contribution to the development of the science of the word in Mawarannahr (Goldtsier, 1912, pp. 72-152) (Rudolf, 2001) (Rudolf, 1999) (Husnidinov, 2000). Until his time, the issues of belief and the word were approached in a traditional spirit, and there were no extensive comments on the issues of faith. "Al-Fiqh al-akbar" work of Imam Abu Hanifa, may God's mercy be upon him, has been the work on which scholars in this field are based. Because in it, doctrinal issues are interpreted on the basis of Sunnism, which in turn shows that Mawarannahr scholars did not delve deeply into doctrinal issues until the 9th century.

In the tafsirs of Imam Maturidi and Alauddin Samarqandi, scientific refutations were given to the existing erroneous currents of that time, and solutions to the verses related to dogmatic issues were given in accordance with the direction of Sunnism. From this point of view, Abu Mansur Maturidi's work "Ta'wilat" and Alauddin Samarqandi's commentary are among the rare sources in the Hanafi direction of tafsir studies.

It is well known that the importance of a book varies depending on whether or not it serves as a source for other books. "Sharh at-Ta'wilat" was also used by many authors as a source in their books. For example, "Madarik al-Tanzil" by Abul Barakat Nasafi (d. 710/1310) (Nasafi, 1998), Alauddin Bukhari (d. 730/1330), "Kashful-asrar sharh usul al-Bazdawi", Husamuddin Sighnaki (d. 710/1310) "al-Kofi sharh usul al-Bazdawi", Badriddin Aini's (d. 855/1451) "al-Binaya sharh al-Hidaya", Shihabuddin al-Khafaji (d. 1069/1658) "As an example, we can show the endnote to Tafsir al-Bayzawi" (Khafaji, year of publication not specified), "Radd al-mukhtar ala durr al-mukhtar" of the famous Hanafi jurist Ibn Abidin (d. 1252/1836) and many other works.

It should be noted that in the work "Sharh al-Ta'wilat" the text of "Ta'wilat" which is considered the main text, and the commentary are not separated, and when reading the work, it is not known whether it is the text or the commentary. Therefore, some scholars in their works attribute the narrations to the work "Sharh at-Ta'wilat", but in fact this information is gi-

ven in the work "Ta'wilat". For example, Abul Barakat Nasafi in his work "Al-Itimad fil-itiqad" (Nasafi, 2012) in the chapter entitled "Good deeds cancel out evils" argues: "Allah the Most High said this verse in front of the Messenger of Allah, may God bless him and grant him peace, always alert, careful and always He mentioned it so that they would be respectful to him. So that they do not at any time, due to forgetfulness and carelessness, belittle the Prophet, peace be upon him, and spoil their deeds. Because doing such a thing against the Messenger of God, may God's prayers and peace be upon him, makes the owner a disbeliever, he will not be excused, even if what he did was due to forgetfulness and carelessness. The reason is that man has the power to refrain (from doing this) and to be careful. Although they are mutually responsible for what they did intentionally and unintentionally. But this information is given in "Ta'wilat" and mentioned in its "Sharh" unchanged (Maturidi, Ta'wilat al-Qur'an Vol. 9, 2005).

In some sources, the sentence "In Abu Mansur Maturi's "Sharh at-Ta'wilat"..." (Bayozi, 2007, p. 283) is found. Allama Bayazi in his interpretation of the verse "or behind the hijab (speaks)" in the "Explanation of the Quality of the Word" cites evidence from the work "Sharh at-Ta'wilat" and says: "For example, as Moses spoke to peace be upon him. Allah, the Exalted, puts into his ears the sound created as He wants" (Bayazi, 2007, p. 152).

The same situation can be observed in the work of Abul Barakat Nasafi "Madarik al-Tanzil". In fact, the words in Maturidi's "Ta'wilat" (Maturidi, Ta'wilat al-Qur'an J.9, 2005, p. 275) are attributed to his commentary (Nasafi, 1998, p. 327).

Alauddin Samarqandi in his interpretation of Surah al-Baqara verse 43 - "Perform the prayer in full, give zakat and bow with those who bow" (Samarqandi, Sharh at-Ta'wilat, IOS manuscript, p. 73b) emphasized that it is obligatory to pray in congregation. Imam Maturidi also says in "Ta'wilat" that in this verse it is commanded to participate in congregational prayer (Maturidi, Ta'wilat al-Qur'an Vol. 1., 2005, p. 4).

Alauddin Samarkandi gave the same information in "Tuhfatul Fuqaha". In particular, he stated that a person who recites two rakats of morning prayer does not recite the sunnah if he does not have time to perform the fard, because the sunnah of praying in congregation is muakkad or wajib (Samarqandi, Tuhfatul fuqaha Vol.1., 1994, p. 198).

Bibliography

- Adim, I. (2010). *Bughya at-talab* Vol.10. Beirut: Dor al-fikr.
- Bayazi. (2007). *Isharat al-maram*. Beirut: Dar al-kutub al-ilmiyyah.
- Brockelman. (1977). *Tarikh al-adab al-arabi* J.6. Cairo: Dar al-ma'arif.
- Goldzier. (1912). *Lectures on Islam*. Leipzig.
- Karabulut. (the year of publication is not indicated). *Mu'jam at-tarikh at-turasiy* J.4. Qay-sari: Dor al-Aqaba.
- Maturidi, I. (2005). *Ta'wilat al-Qur'an* Vol.1. Beirut: Dar al-kutub al-ilmiya.
- Maturidi, I. (2005). *Ta'wilat al-Qur'an* Vol.9. Beirut: Dar al-kutub al-ilmiyyah.
- Maturidi, I. (2007). *Ta'wilat al-Qur'an* Vol.16. Istanbul: Dor al-mizan.
- Nasafi, A. B. (1998). *Madarik al-Tanzil* Vol.1, 3. Beirut: Dar al-kalim al-tayyib.
- Nasafi, A. B. (2012). *Al-I'timad is the faith*. Cairo: al-Maktaba al-azhariyya lit-turos.
- Rudolph. (1999). *Al-Maturidi and the development of Sunni theology in Samarqand*. Almaty.
- Rudolph. (2001). *Al-Maturidi and the development of Sunni theology in Samarqand*. Tashkent.
- Samarkandi, A. (1994). *Tuhfatul Fuqaha* Vol.1. Beirut: Dor al-kutb al-ilmiya. Samarkandi, A. (As'ad Efandi manuscript). *Sharh al-Ta'wilat*. Istanbul: As'ad Effendi, № 48.
- Samarkandi, A. (Waliyuddin manuscript). *Sharh al-Ta'wilat*. Istanbul: Bayazid: Valiyiddin. № 426.
- Samarkandi, A. (Jarullah manuscript). *Sharh al-Ta'wilat*. Istanbul: Millat Genel, Jorullah, №530.
- Samarkandi, A. (Hamidian manuscript). *Sharh al-Ta'wilat*. Istanbul: Sulaymaniyah, Hamidiya: №176.
- Samarkandi, A. (Harami Makki Manuscript). *Sharh al-Ta'wilat*. Makkah: Harami Mak-kii, №: 530.
- Samarkandi, A. (IOS manuscript). *Sharh al-Ta'wilat*. Tashkent: IOS. №3249.
- Fuad Sezgin. (1991). *Tarikh at-turath al-arabi* Vol.4. Ar-Riyadh: Idara al-thaqafa wan-nashr.
- Khafaji, Sh. (The year of publication is not indicated). *Hashiya alal Bayzavi* Vol.1. Beirut: Dar Sadir.
- Husnidinov. (2000). *Islam: directions, sects, currents*. Tashkent: Movarounnahr.

The Formation of the Science of Tafsir in Mawarannahr

*Davronbek MAKHSUDOV**

The holy book of Muslims, the Qurʻān, was revealed to Muhammad (PBUH) over a period of twenty-three years. It is divided into 30 juzʻs, the number of surahs in it is 114, and the verses are 6236. The text of the Qurʻān contains 77,439 words, which are written in 323,671 letters. The Islamic science that specializes in the study of the Qurʻān is called tafsir.

The word tafsir (plural tafsir) is derived from the root of the Arabic verb fasara, and in the dictionary it means "explain", "cover", "illuminate", and in religious interpretation, it means that a person understands the purpose of the Qurʻān at the level of his mind and explains it to others. In a broader interpretation, tafsir is the science of understanding the Qurʻān through the lens of vocabulary, nahw, sarf, explanation, usulul fiqh and qiraʻat, sabab an-nuzul, nasikh and mansukh sciences, explaining its meanings, and deriving judgments and wisdom from them.

Interpretation and commentary of the Qurʻān has been one of the most important issues since the beginning of Islam. First, Muhammad (PBUH) personally commented on the verses, then the Companions learned tafsir from him and then Tabiin, Tabaa Tabiin, and later mufasssirs were engaged in this activity. In the early Islamic era, tafsir was not a separate science, but developed within the hadith and became an independent science over time. During its development, it branched into several directions.

Tafsir is one of the most important religious sciences because it is the science of understanding and learning the meaning of the Qurʻān. Its high importance is also mentioned in the main book of Islam. For example, the verse *"This is` a blessed Book which We have revealed to you `O Prophet` so that they*

* International Islamic Academy of Uzbekistan.

may contemplate its verses, and people of reason may be mindful" (Sad: 29) was interpreted by the famous mufasssir Imam al-Qurtubi as "this verse contains proof of the importance of knowing the meanings of the Qur'an." Companion mufasssir Ibn Abbas *"He grants wisdom to whoever He wills. And whoever is granted wisdom is certainly blessed with a great privilege. But none will be mindful of this except people of reason"* (Baqara: 269) explained the word "wisdom" as "tafsir".

Therefore, it is natural that there are hundreds of interpretations (tafsirs) of the text of the Qur'an since the emergence of Islam. In this regard, it should not be forgotten that in addition to authoritative tafsirs accepted by the absolute majority, there are books of tafsir created by heretical groups.

Qur'anic studies, which is called "Ulum al-Qur'an" in Arabic or "Qur'anic Studies" or "Koranovedenie" ("Koranistika") in Western languages, is not only a separate science, but also a scientific direction that includes many fields. In the Middle Ages, nasikh and mansukh, the reason of the revelation, common and special, qualities of surah and verse, recitation, etc. were recognized as the sciences of the Qur'an. Today, the scientific study of the miracles embodied in the verses of the Qur'an, its aspects related to medicine, astronomy, linguistics and other fields, based on logical knowledge, are also developing rapidly. It is currently impossible to define the scope of the Qur'anic studies. The rapid development of science and technology is giving impetus to the emergence of new directions in the field of Qur'anic studies.

Mawarannahr became one of the centers of Qur'an studies, i.e. the science of interpretation, in the Middle Ages. As one of the main reasons for this, it can be shown that the local population has been enlightened since ancient times, and because of this, they accepted the new religion relatively easily, and the intelligentsia brought this religion to the highest level of knowledge. The famous scholar Ibn Khaldun (732/1332-784/1382) also emphasized this point and noted that the presence of many learned people here contributed to the rapid development of Islamic culture and knowledge. This was also helped by the fact that the local people were allowed to translate the verses so that they could understand them more quickly.

The hadith collections of Imam al-Bukhari, Imam al-Tirmizi, Imam al-Darimi can be mentioned as the books containing the first tafsirs in

Mawarannahr. After all, they have special chapters dedicated to Qur'anic interpretations. In this way, tafsir narratives were initially collected in hadith collections. Later, the science of interpretation was separated from hadiths and separate books were written.

It should be emphasized that the mufasssirs of Mawarannahr were mainly representatives of the Hanafi sect. This is because this sect has deep roots in this area. In turn, the kings and generals from the Turkic tribes adhered to the traditionalist Hanafi sect and opposed various heresies and superstitions. Representatives of the Turkish Seljuk dynasty occupied Khurasan in 1040, and then Iran. In 1055, Baghdad also surrendered to them. In 1071, the rule of the Seljuks spread throughout Asia Minor. As they occupied the lands of the Arab caliphate, they themselves became defenders of Islam. Turkish kings such as the Karakhanids and Khorezmshahs also supported the Hanafi sect in their territories. As one of the consequences of this, the mufasssirs remained loyal to this sect.

But there were also famous scholars of the Shafii sect in Mawarannahr. They also contributed to the development of the scientific and religious environment of Mawarannahr. Among the famous of such scholars, we can include al-Qaffal al-Shashi (291/904-365/976), Abul Hasan Qasim, Imam al-Taftazani (722/1322-794/1392). It is recorded in the sources that they were engaged in interpretation. It is important that the works of scholars of this sect have been taught in the educational institutions of Mawarannahr and other Muslim countries for centuries within the framework of subjects such as tafsir, aqeedah, and linguistics.

In general, the interpretations created in Mawarannahr have been taught not only in Central Asia, but also in other famous religious educational institutions of the Islamic world, including Al-Azhar (Egypt), Darul Ulum (India and Pakistan), Islamic higher education and scientific research institutions (Saudi Arabia, Iraq, etc.). These valuable works written in Arabic have been published repeatedly in major scientific centers. They have taken a firm place among the works that are in the focus of the world's researchers.

The stages of development of the science of interpretation include several periods. The Prophet (PBUH) and the Companions, Tabiin, Tadwin and modern times are among them. Compilation of tafsir books began during the period of Tadwin, that is, the writing down of interpretations. As a re-

sult, two directions were formed in tafsir - naqli (tafsir bil-ma'thur) and aqli (at-tafsir bir-ra'y). The rapid development of the science of interpretation in Mawarannahr coincides with the period of Tadwin.

Interpreting a verse with another verse, according to the Sunnah, Sahabah, or the traditions of the Tabi'in, is a naqli tafsir. One of the most famous such tafsir books created in Mawarannahr is the work "Bahr al-Ulum" (Sea of Knowledge) by Abul Lais al-Samarkandi (d. 373/983-4).

Famous narrative tafsirs written in Mawarannahr. In the 9th century, muhaddiths such as Abd Ibn Humayd al-Keshi, Imam al-Bukhari, Imam al-Tirmidhi, Abu Abdullah al-Darimi started the tradition of writing naqli tafsir in Mawarounnahr.

Abd ibn Humayd al-Keshi also had a book of tafsir in the naqli style. This tafsir, published in Beirut in 2004, consisting of a commentary on Surahs Al-Imran and Nisa, is considered one of the first naqli tafsirs in Mawarannahr. It is mentioned in the sources that Imam al-Bukhari has a book called al-Tafsir. However, it has not reached us. It is not known that al-Tirmidhi and al-Darimi wrote a book of tafsir. But based on the fact that the collections of hadiths compiled by them have separate chapters on the interpretation of the Qur'an and the verses in them are explained through the hadiths, it can be said that they were muhaddiths who interpreted them on the basis of narrations.

This tradition continued into the 10th century and beyond. Abu Ishaq al-Nasafi's manuscript has not been found, but it is claimed that he had a book called al-Tafsir, which may be a naqli tafsir. Abu Lays al-Samarkandi's "Bahr al-Ulum" used a lot of interpretations based on verses and hadiths. Although it is said that Abu Hafs Omar ibn Muhammad al-Hamazani al-Samarkandi also had a work called "al-Tafsir", it is difficult to give a clear opinion about what kind of tafsir it is because it has not reached us. However, based on the views of that time and the scholar, it can be said that it was a narrative interpretation. It is noted that Abu Bakr al-Qaffal Muhammad ibn Ali al-Shashi from Tashkent has a commentary called "al-Tafsir al-Kabir". Although its manuscript copy has not been preserved, but the quotations from it in some commentaries show that it is narrative-rational.

In the 13th-15th centuries, among other Islamic sciences, the science of tafsir also developed in Mawarannahr. However, as a result of the passage

of time and the emergence of new fields in science and the increasing need for intellectual answers, it has not been established that there was a naqli tafsir written in the Mawarannahr region after the twelfth century. Based on the above, it can be noted that narrative interpretations were mainly created before the 12th century. In the later periods, more mental commentaries were written than narrative commentaries. There are several reasons for this.

First of all, by this time, narrative narrations were collected in hadith collections, musnads, and early tafsir books. As a result of the passage of time and the formation of authentic collections, even the narrators were not mentioned in the books. Because authentic hadiths have been separated, their narrators have been identified, and there was no need for it anymore. Instead, it became a habit to be content with expressions such as al-Bukhari, Muslim, al-Tirmidhi's narration. At the same time, adding a series of narrators over time would increase the volume of the book. It can be said that this is the reason for the decline of narrative interpretations.

Secondly, in the course of the development of science, as a result of the emergence of new scientific fields, the increase of discoveries and inventions, there was a need to understand the Qur'an based on those sciences. For example, interpretations in areas such as jurisprudence, aqidah, philosophy, and mysticism, which are among the intellectual sciences, have increased. In addition, today there are cases of linking the meanings of the verses to the advancements of modern technology. As a result, many studies related to medicine, catastrophes, and physics related to Qur'anic studies are emerging.

Thirdly, not only non-Arabs, but also Arabs need to learn the language of the Qur'an, the meanings of its words, grammatical features, maturity and eloquence. This is because over time, there was a need to move away from the original language, to not understand some words or to understand them more deeply. Naturally, as a result of the study of these aspects by linguists, many linguistic interpretations of the Qur'an were created.

Famous intellectual tafsirs written in Mawarannahr. In the 10th century, complete intellectual commentaries began to appear in Mawarannahr. Mental interpretation refers to the interpretation of verses based on the rules of language, pronunciation and usage, maturity and eloquence, aqeedah, jurisprudence, and Sufism. Due to the wide use of intelligence and ijtihad in

this type of interpretation, it is called by such names as “rational interpretation”, “ijtihadi interpretation”, “interpretation with diraya (knowledge)”.

Mental interpretations began to multiply from the XI-XII centuries. This, on the one hand, shows the development of mental sciences at that time, and on the other hand, it indicates that mental examples were used more in controversial issues. Therefore, with the passage of time, the interpretation of the Qur'an based on reason, apart from narration, has become the demand of the times. These types of interpretations are divided into different directions, depending on the style, characteristics and the sciences advanced in them. Some of them focus more on nahw, others on aqeedah or philosophy, and still others on history and Isra'iliyot, that is, on the narrations of the People of the Book - Jews and Christians, all of which are considered permissible intellectual interpretations. The most famous of such tafsirs created in Mawarannahr are Imam al-Maturidi's “Ta'wilat al-Qur'an”, Abul Barakat al-Nasafi's “Madarik at-Tanzil wa Haqaiq al-Ta'wil”, and Mahmud al-Zamakhshari's “al-Kashshaf”. Among intellectual commentaries, “al-Kashshaf” by al-Zamakhshari is considered one of the most notable works in the world that embodies the capabilities of the Arabic language.

It can be said that Abu Mansur al-Maturidi (d. 333/944) was one of the first mufasssirs in this direction. Based on the writing methods of his book “Ta'wilat Ahl al-Sunna” and the cases of interpretation of many verses, it can be called intellectual tafsir. For example, scholars ask intellectual questions in many places, give them logical answers and justify them with verses and hadiths. While commenting on Surah Fatiha, he quotes several verses and hadiths, but it can be observed that there are more intellectual explanations and interpretations compared to narration. More specifically, this interpretation consists of rational examples based on narrative evidence. This tafsir is one of the most famous works in the Islamic world.

Later, the tradition of intellectual commentary was continued by scholars such as Abu Hafs Umar al-Nasafi, Abu Nasr al-Haddadi al-Samarkandi, and Alauddin al-Samarkandi. In the commentary of Abu Hafs Umar al-Nasafi, special emphasis is placed on the Persian language.

Jorullah az-Zamakhshari, as a mature scholar who perfected intellectual knowledge, revealed the spiritual, lexical, and grammatical aspects of the Holy Qur'an at a highly professional level. This fact has been acknowledged by many mufasssirs over the centuries.

Tafsirs based on intellectual sciences can also be found in the works of scholars such as Abu Ali Ibn Sina and Muhammad ibn Abdurrahman az-Zahid al-Bukhari.

The tradition of creating intellectual interpretations in Mawarannahr was continued by scholars of later centuries. Among such scholars are Abul Barakat al-Nasafi (d. 710/1310), Jamaluddin al-Kashani (d. 731/1329-1330), Abul Fadail Muhammad al-Burhan al-Hanafi (d. 687/1289), Alauddin Abdulaziz al-Bukhari (d. 730/1330), Mas'ud Sa'duddin al-Taftazani (722/1322-794/1392), Alauddin Ali Mawlana al-Qushchi (1403-1474), Abul Qasim ibn Abu Bakr as-Samarkandi al-Bayani (lived in the 9th/15th century), Kamaluddin Hafiz al-Kohaki al-Tashqandi (1490-1572), and Muhammad al-Bukhari (d. 985/1578).

Abul Barakat al-Nasafi took intellectual and logical examples from his spiritual teacher al-Maturidi, thought-provoking methods in refuting sects, and skills in revealing the secrets of the Qur'an, *balagha* and *fasaha* of the Qur'an from az-Zamakhshari.

In Mawarannahr, among the intellectual interpretations, symbolic interpretations (*ishari*) are also developed. This can be seen in the example of al-Hakim al-Tirmidhi who lived in the 9th-10th centuries. In the book written by Allama, whose name remains unknown, there is a commentary on 80 words found in the Qur'an and the verses are explained in a mystical-allegory style. The books of Najmuddin Kubra (545-618/1150-1221), Jamaluddin al-Kashani, Khoja Porso (756-822/1355-1420), and Ya'qub Charkhi (1363-1447) can also be included among the *ishari* tafsirs. This shows that during the development of Sufi sects, Sufi interpretations also increased.

In general, there are so many intellectual commentaries created in Mawarannahr that most of them have not yet been fully studied and published.

IV. BÖLÜM:
HADİS, EDEBİYAT, MİMARİ

Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl'inde Rivayet Kullanımı

Musa ERKAYA*

Giriş

Kur'ân, bütün insanlığa anlaşılmak ve uygulanmak üzere indirilmiştir. İlk uygulayıcılar da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tatbikatlarına bizzat şahit olan ve mesajlarını onun ağzından duyan sahabiler olmuştur. Onlar, anlayamadıkları veya ihtilafa düştükleri tüm meseleleri bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmiş ve tatbik etmişlerdir. Bununla da yetinmeyip, Rasûlullah'ın (s.a.s.) vefatından sonra da İslâm'ın öğretilerini en doğru şekilde öğrenip hayatlarına hâkim kılmaları için sonraki nesle doğru bilgi ve sahih sünneti aktarmayı bir görev bilmişlerdir. Özellikle Kur'ân'ın tefsiri bağlamında ortaya konan bu gayret sahâbe devrinden sonra da devam edegelmiştir. Bu süreçte bir yandan Kur'ân-ı Kerîm'i aklî yorumlarla açıklamaya çalışan dirayet türü tefsir metodu oluşurken öte yandan ayetleri rivayetlerle açıklama esasına dayalı rivayet türü tefsir metodu oluşmuştur. Beğavî'nin *Meâlimü't-tenzîl* adlı tefsiri de rivayet türü tefsirlerin meşhur örneklerinden biridir.

Beğavî'nin hadis alanındaki otoritesi, âyetlerin tefsiri sırasında bariz bir şekilde görülmektedir. O, ayetlerin izahını yaparken, başta Rasûlullah'tan (s.a.s.) nakledilen merfû rivayetler olmak üzere pek çok sahâbe ve tâbiîn sözlerinden de istifade etmiştir. İsnatlı naklettiği rivayetlerin senetlerinin hemen hepsinin bizzat kendisine dayanması tefsirin en başta gelen özelliğidir.

Bu bildiride Beğavî'nin Bakara sûresini tefsir ederken müracaat ettiği hadislerden hareketle onun bu sûre özelinde rivayet kullanımı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda ilk önce Beğavî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserlerinden bahsedilecek, daha sonra ise tefsir metodu üzerinde durulacaktır. Son olarak da altı başlık halinde örneklerle açıklamaya çalıştığımız hadisleri nakletme metodu ortaya konulacaktır.

* Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, musa.erkaya@selcuk.edu.tr

Sonuç olarak, elde edilen veriler çerçevesinde Beğavî'nin Bakara sûresi tefsiri özelinde rivayet kullanma yöntemi ve bu rivayetlerin teknik değeri ortaya konmuş olacaktır.

1. Beğavî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

1.1. Beğavî'nin Hayatı

Büyük Selçukluların kuruluş ve yükseliş döneminde yaşamış hadis, tefsir ve fıkıh ilminde otorite olan Beğavî, 433/1041 yılında Horasan bölgesinde Merverrûz ile Herat arasında bulunan Bağşur veya Bağ denilen küçük bir kasabada doğmuştur. Buraya nisbetle de kendisine Beğavî denilmiştir.¹ Kasaba, Afganistan ile Pakistan arasında bir bölgenin ismidir. Kaynaklar, fikri, içtimaî, siyasi ve dini alanda birçok olayın meydana geldiği hicri 433/1041 ile 516/1122 yılları arasında yaşayan Beğavî'nin 80 yılı aşkın ömür sürdüğünü kaydetmektedir.²

Künyesi "Ebû Muhammed" olan Beğavî'nin tam ismi Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Beğavî el-Ferrâ' eş-Şâfiî'dir.³ Babasının ismi Mes'ûd, dedesinin ismi ise Muhammed'dir. Babasının veya kendisinin kürk alım satım (veya yapımı) işleriyle meşgul olması nedeniyle kendisine "İbnü'l-Ferrâ" veya "Ferrâ" "kürkçü/nün oğlu" denilmiştir.⁴ Beğavî'nin başta ailesi olmak üzere çocukluğu ve gençliği hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi yer almamaktadır. Şu kadar ki, babasının kürkçü olduğu ve ona iyi bir eğitim verdiği zikredilmektedir. Ayrıca fıkıh ilmini okuttuğu Hasan b. Mes'ûd el-Beğavî adında âlim ve müfti bir kardeşi olduğu da belirtilmektedir.⁵

Beğavî, amelde Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olduğundan eş-Şâfiî nisbesiyle de anılmaktadır. Kendisi çok yönlü bir âlim olduğu için birçok lakapla anılmıştır. Onun en çok kullanılan lakabı *Muhyissünne'*dir. Beğavî'ye bu lakabın verilmesinin nedeni *Şerhu's-Sünne* adlı eserini kaleme al-

¹ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, *Asâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, (Beyrût: Dâru's-Sadr, ts.), 329-330.

² Ebû Nasr Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv, (y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1413/1993), 7/77.

³ Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 457.

⁴ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâder, 1317/1900), 2/137.

⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 7/68.

dıktan sonra rüyasında Hz. Peygamberi görmesidir. Hz. Peygamber'in ona: "Sünnetimi ihya ettin Allah'ta seni ihya etsin" buyurduğunu nakletmiştir. Bundan böyle Beğavî bu lakabıyla meşhur olmuştur.⁶ O, *Muhyiddîn, Şeyhu'l-İslâm, Rüknu'ddîn* lakaplarıyla da anılmaktadır.⁷

Beğavî, miladi 1067 yılı civarında ilim tahsili için Merverrûz'a giderek Şâfiî fakihi Kadı Hüseyin b. Muhammed el-Merverrûzî'den (ö. 462/1070) fıkıh ve hadis okumuştur. Horasan illerine gidip Ebu'l-Hasan Ali el-Cüveynî (ö. 463/1072) ve Ebû Bekir Ya'kûb es-Sayrafi (ö. 466/1075) gibi pek çok hocadan ilim tahsil etmiştir. Daha sonra Merverrûz'a yerleşen Beğavî burada hadis, tefsir ve fıkıh gibi İslami ilimleri tahsil etmiş ve bu alanda pek çok talebe yetiştirmiştir.⁸

İyi bir eğitim alan ve kendisini çok iyi yetiştiren Beğavî, sekseni aşkın hocadan hadis rivâyet etmiştir. Bunlar arasında Ebû Ömer Abdülvâhid el-Melîhî'den (ö. 463/1071) Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'ini,⁹ Ebû Tâhir Ömer b. Abdilazîz ibn Ahmed el-Mervezî el-Fâşânî'den (ö. 463/1071) Ebû Dâvud'un *Sünen*'ini,¹⁰ Ebu'l-Hasan Muhammed b. Muhammed ibn Saîd eş-Şîrezî'den (ö. ?) Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ını¹¹ rivayet etmiştir. Ebû Ali Kâdî Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî (ö. 462/1071), Ebu'l-Hasan Abdurrahman b. Muhammed el-Büşencî (ö. 463/1072), Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Cüveynî (ö. 463/1072) ve diğer bazı hocaları da *Meâlimü't-Tenzil*' de kendilerinden senetli hadisler naklettiği kimselerdir.¹²

Zühd ve takvası, sade giyimi, zeytin ekmekle yetinmesi, abdestsiz ders vermemesi gibi özellikleriyle tanınan Beğavî bulunduğu çevrenin (Horasan'ın) dışına çıkmamıştır.¹³

Beğavî, ilmi anlayışında selevin yolunu takip etmiştir. Şâfiî mezhebine bağlı bir çevrede yetiştiği ve Şâfiî fıkhına dair *et-Tehzîb fi'l-fıkh* adlı önemli

⁶ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*, I/12. Ebu'l-Hasan Nûreddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1422/2002) 1/12.

⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 7/77.

⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 7/75.

⁹ Ali Eroğlu, *Müfessir Beğavî, Hayatı Ve Tefsirdeki Metodu*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 42. (Şerhu's-Sünne'den naklen)

¹⁰ Ali Eroğlu, *Müfessir Beğavî, Hayatı Ve Tefsirdeki Metodu*, 47.

¹¹ Ali Eroğlu, *Müfessir Beğavî, Hayatı Ve Tefsirdeki Metodu*, 51.

¹² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 7/75.

¹³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 7/75.

bir eser yazdığı belirtilmektedir. Kur'ân ve Sünnet kültürünün yaygınlaşması ve müslümanların bu iki kaynağa sarılması için çok gayret etmiş, bu sebeple de kendisine *Muhyissünne* ve *Rüknüddîn* lakapları verilmiştir. Bütün çalışmalarını sünnet üzerinde yoğunlaştırdığını belirten Beğavî, hadisin metinleri üzerinde daha fazla durulmasını sağlamak için senedsiz hadis nakil geleneğini başlatmıştır.¹⁴

Kendisinin ameldeki mezhebi ise kaynakların ittifakla naklettiğine göre Şâfiî mezhebidir. *Şerhu's-Sünne'*de onun fikhî görüşleri tetkik edildiğinde Şâfiî mezhebine mensup olduğu görülmektedir. Örneğin, o abdest ve gusülde niyetin farz olduğu, namazda fatiha sûresinin okunmasının farz olduğu görüşündedir.¹⁵

Beğavî seksen yaşlarında Merverrûz'da vefat etmiş ve Tâlekân Kabristanı'na çok sevdiği hocası Kadı Hüseyin b. Muhammed el-Merverrûzî'nin yanına defnedilmiştir.¹⁶ Kaynaklarda vefat yılı (ö. 516/1122)¹⁷ veya (ö. 510/1116)¹⁸ olarak da geçmektedir.

1.2. İlmî Şahsiyeti

Beğavî tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat ilminde eser verecek şekilde kendisini yetiştirmiş bir âlimdir.¹⁹ Toplumunu cehaletten kurtarmak ve Müslümanları Kur'ân'a ve Peygamber'in sünnetine davet etmek için birçok eser yazmıştır. Bundan dolayı Peygamber'in getirdiklerini tebliğ etmenin bir vecibe olduğunu *Şerhu's-Sünne'*de belirtmektedir.²⁰

Beğavî eserlerini Arapça ve Farsça olarak kaleme almıştır. Eserleriyle kendisinden sonrakilere ilmi kaynaklık etmiştir. Kendisinin ilmi kişiliğinden birçok âlim övgüyle bahsetmiştir. Örneğin;

Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî (ö. 682/1283): "Beğavî'nin hadis, tefsir ve fıkıh ilimlerinde, sahâbe ve râvilerin isimlerini bilmede ve edebi-

¹⁴ Süyûtî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 457.

¹⁵ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru't-Taybe, 1411/1991), 1/19. a.mlf., *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. (Beyrut/Dımeşk: el-Mektebû'l-İslâmî, 3. Basım, 1403/1983), 1/402.

¹⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/136.

¹⁷ Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râğıb b. Abdulğani ed-Dimeşkî, *Mu'cemü'l-müellifîn*, (Beyrut: ts.), 4/61.

¹⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/136.

¹⁹ Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, s, 457

²⁰ Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, 1/250.

yatta bir benzeri yoktur. Eserleri son derece güzel ve sıhhatlidir. Fukahâ ve muhaddisler, onun *Şerhu's-Sünne* adlı eserine itimat etmiş, bundan dolayı onu *Muhyissünne* diye adlandırmışlardır"²¹ demiştir.

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise şöyle der: "O, muhaddis, müfessir, kıraat ilminde mahir, âbid, zâhid, ilmi ve ameli bir arada götüren *selefi sâlihinin* yolunda yürüyen bir kişidir."²²

Beğavî, fıkıh ilminde de iyi bir kariyere ulaşmış ve bu konuda eserler te'lif etmiştir. Beğavî'den sonra gelen Şâfiî âlimleri bu eserlerden faydalana-rak birçok nakillerde bulunmuşlardır.

Müfessir, muhaddis, fakih ve müctehid olarak anılan Beğavî, İslâmi ilim-lerde otoritedir. O, kendisinden sonra gelen ilim ehline yol gösterici olmuş, âlimler de onun eserlerinden azami derecede faydalanmışlardır. Günü-müzde de onun eserlerinden faydalanılmaya devam edilmekte ve eserleri üzerinde pek çok akademik çalışma yapılmaktadır.

1.2.1. Hocaları

Beğavî tefsir, hadis ve fıkıh alanında pek çok hocadan ders almıştır. Ders aldığı hocalarından bazıları şunlardır:

1. Ebû Ali Kâdî Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî (ö. 462/1071).
2. Ebû Ömer Abdulvâhid b. Ahmed b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed el-Herevî, el-Melîhî (ö. 463/1071).
3. Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Cüveynî (ö. 463/1071).
4. Ebû Ali Hasan b. Saîd b. Hasan b. Muhammed el-Menî'î (ö. 463/1071).
5. Ebû Bekir Muhammed b. Abdussamed et-Turâbî el-Mervezî (ö. 463/1071).
6. Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzîn (ö. 465/1073).
7. Ebû Bekir Ya'kûb b. Ahmed es-Sayrafî en-Neysâbûrî Şeyhu'r-Reîs (ö. 466/1074).
8. Ebu'l-Hasan Abdurrahman b. Muhammed b. Muzaffer b. Muhammed b. Dâvud el-Bûşencî (ö. 467/1075).
9. Ebû Sâlih Ahmed b. Abdulmelik b. Ali b. Ahmed b. Abdussamed b. Bekir en-Neysâbûrî es-Sûfî el-Müezzin (ö. 470/1078).
10. Ebû Turâb Abdalbâkî b. Yusuf b. Ali b. Sâlih b. Abdulmelik b. Hârûn el-Merâğî en-Nerîzî (ö. 492/1100).

²¹ Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, 330.

²² Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 1/12.

11. Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Mervezî, el-Kurkâncî, (ö. 484/1091).²³

1.2.2. Talebeleri

Beğavî pek çok talebe yetiştirmiştir. Yetiştirdiği talebelerinden bazıları şunlardır:

1. Ebû Mansûr, Muhammed b. Esâd b. Muhammed b. Hüseyin el-Attârî, et-Tûsî, el-Hafede (ö. 571/1175).

2. Ebu'l-Fütûh Muhammed b. Ebî Ca'fer Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Tâî el-Hemedânî (ö. 555/1160).

3. Ebu'l-Mekârim Fadlullah b. Muhdesi'l-Âlim Ebî Saîd Muhammed b. Ahmed en-Nevkânî eş-Şâfi'î (ö. 600/1205).

4. Ebû Ali Hasan b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Beğavî (ö. 529/1135).

5. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Abdillâh b. Abdurrahman b. Hüseyin b. Muhammed el-Leysî (ö. 548/1153).

6. Musavvir b. Mezkûh Ebû Mukâtil ed-Deylemî el-Ezdî (ö. 546/1151).

7. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Mervezî, ez-Zâgûlî (ö. 559/1164).

8. Abdurrahman b. Ali b. Ebi'l-Abbas en-Naîmî.²⁴

1.2.3. Beğavî'nin Hadisçiliği

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Beğavî fıkıh, tefsir ve kıraatteki yetkinliğinin yanı sıra hadis ilmine olan vukûfiyetiyle temayüze etmiş bir alimdir. Özellikle telif ettiği *Şerhu's-Sünne* adlı eseriyle kendisine *Muhyi's-Sünne* lakabı verilmiş ve bu lakapla ilmi çevrelerde meşhur olmuştur.

Beğavî'nin isnad bilgisi üst düzeyde olup, naklettiği hadislerin senetlerini ve bu senetlerde yer alan râvilerin durumlarını çok iyi bilmektedir. O, rivâyet ettiği hadislerin senet tenkidini yapmasının yanı sıra sıhhat değerlendirmesinde bulunmuş ve bu konuda da kendisinin bir otorite olduğunu göstermiştir.²⁵

Şerhu's-Sünne'yi kaleme alırken seksenden fazla şeyhten hadis alan Beğavî, bu şeyhlerden binlerce hadis rivâyet etmiştir. Başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hocalarından birçok hadis kaynağını okuyarak kendisini yetiştirmiş ve daha sonraki nesillere büyük bir ilmi miras bırakmıştır.

²³ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Muhakkik Mukaddimesi), 1/16-17.

²⁴ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, (Muhakkik Mukaddimesi), 1/17-18.

²⁵ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 1/12.

Beğavî, hadislerdeki *müşkil*, *garîb*, *mübhem* ve *mecâzî*, *nâsîh* ve *mensûhu* iyi bilen ve hadis ilmine dair bütün problemleri izah edebilen bir muhaddis ve şârihtir. Dolayısıyla *Şerhu's-Sünne'*de hadisleri sadece nakletmekle kaymayıp belli bir sistem ve usul içerisinde şerhederek yaşadığı asrın şârihleri arasında yer almış, şerh edebiyatının geliştiği bir dönemde Beğavî'nin şerhi ilk dönem eserleri arasında yerini almıştır.²⁶

Bütün bunların yanında o, hadisçiliği hakkında bazı eleştirilere tabi tutulmuştur. Bunun nedeni ise onun *Mesâbîhu's-Sünne* adlı eserinde hadisleri senetsiz olarak nakletmesidir. Onun bu durumu âlimlerin dikkatini çekmiş, bazı hadislerin ise mevzû olduğu kimi âlimler tarafından iddia edilmiştir. Bu âlimlerden biri de Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvî-nî'dir. Aynı zamanda bir Hanefî fakîhi olan el-Kazvî-nî, *Mesâbîhu's-Sunne'*deki bazı hadislerin *mevzû* olduğunu iddia etmiştir. Bu iddialara ise İbn Hacer el-Askalânî *el-Ecvibe an Ehâdîs vaka'at fî Mesâbîhi's-Sünne ve vusîfet bi'l-vaz'* adıyla yazdığı bir risâlede bahse konu olan (on sekiz) hadisleri savunarak, sıhhat derecesini de belirtmek suretiyle cevap vermiştir.²⁷

Beğavî'nin tenkit edilen bir başka uygulaması ise *Mesâbîhu's-Sunne'*deki Sahîhayn hadisleri için *Sihâh*, başta Sünenler olmak üzere diğer hadis kitaplarından naklettiği hadisler için *Hisân* nitelemesinde bulunması ve bu kavramları bilinenin dışında değerlendirmiş olmasıdır. *Sünen* kitaplarından aldığı tüm hadislere *Hasen* ismini vermesi hadis geleneğinde bilinen ıstılahlara ters düşmektedir. Çünkü *Sünen* kitaplarında *sahîh*, *hasen*, *zayıf* hatta *münker* hadisler dahi vardır.²⁸ İbnü's-Salâh²⁹ ve Nevevî³⁰ sünen müelliflerinin eserlerinde hasen rivayetlerin dışında sahîh ve zayıf hadislerin de bulunabileceğini söylemiştir. İbn Hacer el-Askalânî, Süyûtî ve Zeynüddin el-İrâkî gibi muhaddisler de Beğavî'yi eleştirmiştir.³¹

²⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbî'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1994), 1/179.

²⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, "Mesâbîhu's-Sünne'nin Bazı Hadisleri Çerçevesinde Ömer el-Kazvî-nî'nin Risâlesi'ne İbn Hacer el-Askalânî'nin Cevapları", çev. Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, (2006), 95-108.

²⁸ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/179-180.

²⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 34

³⁰ Nevevî, *et-Takrîb*, 1/165.

³¹ İbrahim Hatiboğlu, "Mesâbîhu's-sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/258.

Her ne kadar Beğavî'nin *Mesâbîhü's-Sünne'* sine bu nevi eleştiriler yapılsa da eser tertip bakımından beğenilmiştir. Kâtip Çelebî (ö. 1067/1658), bununla ilgili şunları nakletmektedir: "İbnu'l-Esîr, hece harflerine göre; es-Sağânî, el-Kudâ'î ve el-Uklişî, kelimelerin başında bulunan benzer lafızlara göre; en-Nevevî, el-Medinî ve diğerleri de ahlak, sıfat ve vakitlere göre tertip etmişlerdir. Hâlbuki *Mesâbîh'*in tertibi, bunların hepsinden güzeldir. Çünkü o, fakihin beğeneceği bir metodla, hükümlerin delillerini, ilmin gerektiği ve kabul ettiği şekilde, *terğib* ve *terhib*'le ilgili hadislerin en uygun şekilde yerleştiği bir eserdir. Bir kimse herhangi bir babın yerini değiştirmeyi düşünse Beğavî'nin koyduğu yerden daha uygun bir yere koyamaz."³²

Mesâbîh'de 4719 hadis vardır. Bunlardan *müttetekun aleyh* olan hadislerin sayısı 1051, Buhârî'ye ait olan hadis sayısı 325, Müslim'e ait olanlar ise 825'tir. Geriye kalan hadisler, diğer hadis kitaplarından alınmıştır.³³

Beğavî'nin *Mesâbîh'i* dışında Muhyissünne lakabı ile şöhret bulmasını sağlayan eseri ise *Şerhu's-sünne'*dir. Müellif, kendisine ulaşan isnadlarla elde ettiği veya daha önceki eserlerden derlediği hadisleri kitab ve bab esasına göre tasnif ederek meydana getirmiştir. O, bu çalışmasıyla sünnetin ihyasına hizmet etmeyi, böylece kitap ve sünnetten uzaklaşan toplumu hatalardan kurtarmayı hedeflediğini belirtmiştir. Beğavî bu eserine kaynak olarak başta kendi eseri *Meâlimü't-tenzîl* olmak üzere Hattâbî'nin *Meâlimü's-sünen'i* ve *A'lâmü's-sünen'ini*, Şâfiî'nin *el-Üm* ve *İhtilâfü'l-hadîs'ini*, ayrıca Taberî'nin *Câmiu'l-beyân'ını* kullanmıştır.

Erken dönem hadis şerhlerinden biri kabul edilen eserin en temel özelliği, hadis metinlerinde anlaşılması zor yerleri izah etmesi, garîb kelimeleri açıklaması, hadislerden çıkarılabilecek hükümlere işaret etmesi ve açıklamaların genellikle kısa ve özlü olmasıdır. Fıkıh konularına göre tasnif edilen eserde genel kabule göre 4321 hadis vardır. Bu hadislerin yaklaşık üçte biri Sahîhayn hadisi (*müttetekun aleyh*) olup, diğer üçte biri bu iki eserden sadece birinde, geri kalan üçte birlik kısmın çoğu Kütüb-i Sitte'ye dahil diğer kaynaklarda yer almaktadır.³⁴

³² Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî Hacı Halîfe Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Bağdat: Dâru'l-Ulûmi'l-Hadîs, 1941). 2/1698.

³³ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1698-1702.

³⁴ İbrahim Hatiboğlu, "Şerhu's-sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/569.

1.3. Beğavî'nin Eserleri

Beğavî'nin hadis, tefsir, kıraat ve fıkıh alanında telif ettiği eserler şunlardır:

1. Meâlimü't-tenzîl.
2. Mesâbîhu's-sünne.
3. Şerhu's-sünne.
4. el-Cem' beyne's-sahîhayn.
5. Şerhu Câmi'i't-Tirmizî.
6. el-Envâr fî şemâili'n-nebiyyi'l-muhtâr.
7. el-Erbeûn.
8. Fedâilü's-sahâbe.
9. Fetâvâ-i Beğavî.
10. Tehzîbü'l-ahkâm.
11. el-Kifâye fi'l-furû'.
12. Mu'cemü's-şüyûh.
13. Tercemetü'l-ahkâm.
14. el-Kifâye fi'l-kırâe.³⁵

1.3.1. Meâlimü't-Tenzîl'in Kısa Tanıtımı

Beğavî'nin en tanınmış eseri olup, âyetleri hadislerle, sahâbe, tabiûn ve daha sonraki âlimlerin görüşleriyle açıklamaktadır. O, aynı zamanda iyi bir muhaddis olması sebebiyle daha önce yazılan tefsirlerdeki zayıf ve uydurma rivâyetleri tenkit etmiştir. Müellif mukaddimede eserin te'lif sebebini ve orta hacimde bir tefsir yazmayı amaçladığını belirtmiştir. Burada ayrıca tefsir, siyer, ahbâr ve kıraatle ilgili rivâyetlerin kimlerden, hangi isnadlarla alındığı zikredilmiş, Kur'ân okumanın ve öğretmenin faziletleri, tefsir, te'vil ve yedi harf gibi konular hakkında bilgi verilmiştir.

Meâlimü't-Tenzîl'de tefsire geçilmeden önce sûrenin adı, âyet sayısı, Mekkî veya Medenî olduğu, nerede ve hangi olay hakkında indiği belirtilmiştir. Âyetler üzerinde önce lügat bakımından açıklamalar yapılmıştır. Ardından âyetin diğer âyet ve hadislerle tefsirine geçilmiş, sahâbe ve tabiûn görüşlerinden yararlanılmış, kıraat vecihlerinin izahına geniş şekilde yer verilmiş, şâz kıraatler zikredilmiş, sarf ve nahiv tahlilleri yapılmıştır. Müel-

³⁵ Ali Eroğlu, *Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu*, 57, 70. Saffet Sancaklı, *Beğavî ve Şerhu's-Sünne'deki Şerh Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (1996), 46-58.

lifin hadis alanındaki otoritesi âyetlerin tefsirinde açıkça görülmektedir. Hadislere sıkça başvurulması, *Mesâbîhu's-Sünne*'nin aksine hadislerin çoğunun senediyle birlikte rivayet edilmesi ve senedlerin hemen hepsinin bizzat müellife dayanması eserin başta gelen özelliğidir. *Meâlimü't-Tenzîl*'de İsrâili haberlere yer verilmekle birlikte müellif bunları yer yer tenkit süzgecinden geçirmiş ve bazılarını reddetmiştir.

Âyetin âyeti neshi yanında âyetin sünneti ve sünnetin âyeti neshedebileceği, neshin haberlerde değil ancak emir ve yasaklarda olabileceği ve sadece rivâyetle bilinebileceği görüşünde olan Beğavî, müteşâbih âyetlerin tefsirinde iman ve teslimiyet prensibiyle hareket etmiştir. Kelâm hükümlerini içeren âyetlerin tefsirinde uzun tartışmalara yol açan ihtilaflı konulara kısa açıklamalarla değinilmiş, bunda müellifin Selef yolunu izleme anlayışı ve sünnete hâkimiyeti etkili olmuştur. Fikhî meselelerin genişçe ele alındığı eserde az da olsa işârî tefsirlere yer verilmiş, Mu'tezile açıkça reddedilmiş, dalcilerin nasla çatışan görüşlerine karşı çıkılmış, Râfizîler'in tefsirlerinden kaçınılmıştır.

Beğavî'nin hadisteki titizliğini akîde ve ahkâm dışındaki kıssalar, haberler ve İsrâiliyat'a dair rivayetlerde göstermemesi onun en çok eleştirilen yönü ise de bu tür rivâyetler genellikle İslâm'a aykırı olmayan ve senedi verilerek zikredilen bilgilerle ilgilidir. Rivâyet zenginliği yanında ictihadî görüşlere, akaid, fıkıh, nahiv ve dil gibi konularda yapılan açıklamalara bakıldığında *Meâlimü't-Tenzîl* rivâyet tefsiri olmakla beraber dirâyet tefsiri özelliğini de taşımaktadır.³⁶

Meâlimü't-Tenzîl'in çeşitli baskıları mevcuttur. İlk olarak İran'da taş bas-kısı olarak dört cilt halinde tarih belirtilmeden, Bombay'da (1205, 1296, 1309) ve Kahire'de *Lübâbü't-Te'vîl* ile birlikte (1285, 1343),³⁷ Beyrut'ta (1407/1987) ve son olarak Riyad'da (1409/1989)'da basılmıştır.³⁸

1.3.2. Yazılış Sebebi

Meâlimü't-tenzîl, *Tefsîru'l-Beğavî* adıyla meşhur olmuştur. Eser *Tefsîru'l-Ferrâ* diye de tanınmaktadır.

Beğavî, tefsirinin yazılış sebebini mukaddimesinde şöyle açıklamaktadır: *Meâlimü't-tenzîl* adlı bu kitabım hakkında yaptığım değerlendirmelerden

³⁶ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 1/315.

³⁷ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/20.

³⁸ Saffet Bakırcı, "Meâlimü't-tenzîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/203-204.

dolayı samimi arkadaşlarımdan bir topluluk bana soru sordu. Allah'ın fazlı ve kolaylaştırması ile Rasûlullah'ın vasiyyetini yerine getirerek onları cevapladım. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet edilmiştir ki. Rasûlullah şöyle buyurmuştur:

*“Muhakkak size yeryüzünün değişik bölgelerinden insanlar dini anlamak için geliyorlar. Onlar size geldiği zaman onlara hayrı tavsiye edin”*³⁹ hadisini naklettikten sonra yazılış sebebine şöyle devam etmektedir:

“Bizim yaptığımız sadece ilim tedvininin insanlar arasında kalıcı olması konusunda bizden önceki selefi salihine uymaktır. Yoksa biz onların yaptıklarına ilaveten ayrıca bir şey yapmıyoruz. Ancak değişik zamanlarda ve dönemlerde insanları uyarmak ve hazırlamak için yapılan tecdid hareketlerinde bir sakınca yoktur. Allah Teâla'nın yardım ve inâyeti ile soruları bu kitapta bir araya getirdim. Bunları fazlasıyla öğrenmek isteyen insanlara cevap için Allah'tan yardım diliyorum.”⁴⁰

Beğavî'nin de belirttiği gibi bu eserini yazmasının sebebi ilmin insanlar arasında devam etmesi, yani insanların bir an bile olsa ilimden uzaklaşmamlarıdır. Tecdid hareketlerinin sürekliliğinin ilme bağlı olduğunu, ilmin de gayesinin insanları uyarmak olduğunu söylemektedir.

O ayrıca, ilmin durağan bir şey olmadığını, sürekli yenilenmesi gerektiğini belirtmektedir.

1.3.3. Kaynakları

Müellifler eserlerini yazarken kendilerinden önce yazılan kaynaklardan faydalanırlar. Çünkü eserlerinin sıhhat derecesi yapılan nakillere ve bu nakillerin değerlendirilmelerine bağlıdır. Zaten tefsirlerini rivâyet tefsiri metoduna göre yazanlar bu sistemi tercih ederler. Beğavî de tefsirini yazarken çeşitli kaynaklardan yararlanmışır. Bu kaynakları üslub bakımında ikiye ayırmak yerinde olacaktır.

Birincisi, Beğavî'nin tefsirinin mukaddimesinde kendi isnad zinciriyle verdiği kaynaklardır. Bu kaynaklar sahâbe, tabiûn ve tebeu't-tabîîn tefsirleriyle İbn İshâk'ın *el-Meğazî'si*, Vehb b. Münebbih'in *el-Mubtedâ'sı* ve İbn Mihrân'ın *Kitâbu'l-Ğâye fi'l-Kirâe* adlı eseridir. Mukaddimedede verdiği bu hadislerin isnat zincirlerini tefsir esnasında zikretmemiştir.

³⁹ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/34.

⁴⁰ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/34.

İkincisi, tefsir esnasında ismini verdiği kaynaklar fakat mukaddimede isim vermediği (sahâbe, tabiûn, tebeu't-tabiîn başta olmak üzere), kendisinden önce te'lif edilmiş tefsir kitapları ile hadis, fıkıh, nahiv, lügat ve diğer kaynaklar yer almaktadır.

2. Beğavî'nin Tefsir Metodu

Bilindiği üzere, başlıca iki tür tefsir vardır. Bunlar temelde rivâyet tefsiri ve dirâyet tefsiridir. Müfessirler tefsirlerini bu iki metoda göre yazmaktadırlar. Genelde bu iki yaklaşım belirleyicidir. Bu iki yaklaşım göz ardı edilmekle birlikte bunların yanında sezgiyi de işin içine katan ve Kur'ân'ı tefsir ederken bazı işaretleri önemseyen bir yaklaşım biçimi de vardır. Bu metoda göre yazılan tefsirlere ise işari tefsir denir.⁴¹

Rivâyet tefsirine *me'sûr* veya *naklî tefsir* de denilmektedir. Zehebî (1915-1977), rivâyet metoduna göre yazılan tefsirler hakkında şu tanımı yapmıştır: "Rivâyet tefsiri, Kur'ân'ın bizzat kendi bütünlüğü içerisinde âyetlerin birbirleriyle ve Rasûlullah'tan (s.a.s), sahâbeden, tabiûndan nakledilen bilgilerle açıklanması demektir."⁴²

Beğavî de tefsirini rivâyet tefsiri metoduna göre kaleme almıştır. Bu nedenle o, bu eserini başta Ebû İshak es-Sa'lebi (ö. 427/1035)'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*'ı⁴³ olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, kıraat, siyer, sarf, nahiv ve lügata dair te'lif edilen birçok eserden istifade ederek, vücuda getirmiştir. *Meâlim*'de akli ve nakli tefsir cemedilmiştir. Nakledilen görüşler, olduğu gibi kabul edilmeyip bazen bu görüşler tenkid edilmiş bazen de tercih edilmiştir. Kur'ân âyetleri, kelime kelime, cümle cümle ele alınıp tefsir edilmiş, Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın sünnetle tefsirine önem verilmiştir. Mümkün mertebe haberlerin sıhhatine dikkat edilmiş, daha ziyade sahîh haberlere yer vermeye çalışılmıştır. Âyetlerin tefsiri yapılırken verilen hadis isnatları hemen hemen sahîh ve sağlamdır. Bunun yanında Muhammed İbn Saib el-

⁴¹ Abdülhamit Birişik, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/285-286.

⁴² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, 1/112.

⁴³ *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân*. Sa'lebî kullandığı kaynakların müelliflerinden kendisine kadar ulaşan isnad zincirlerini zikreder. Kur'ân'ı Kur'ân'la, sahâbe ve tâbiûnden gelen rivayetlerle tefsir eden Sa'lebî sûrelerin âyet, kelime ve harf sayılarını verir. Sûrelerin faziletiyle ilgili rivayetler, kıraat vecihleri, fıkha ve nahve dair izahlar üzerinde durur. Özellikle Kur'ân kıssaları hakkında çeşitli İsrâîli rivâyetleri kaydeder. Mertoğlu, Mehmet Suat, "el-Keşf ve'l-Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/29.

Kelbî (öl.146/763)'nin tefsiri başta olmak üzere, bazı zayıf isnatlı haberlerin bu tefsirde yer almış olması da bir gerçektir. Ancak bazen bu haberlerin zayıflığına dikkat çekilmiştir. Bazen de sıhhat durumları açıkça belirtilmemiş fakat isnad zincirleri verilmiştir. Müteşabih âyetler te'vil edilmekten sakınılmış bu konuda selefin tavrı benimsenmiştir. Fıkhî meseleler Şafii mezhebine göre ele alınmış fakat mümkün-mertebe mezheb taassubu güdülmemiştir. İtikadda ehl-i sünnet mezhebi, bilhassa Allah'ın sıfatları konusunda selef mezhebi'nin bakış açısı benimsenmiştir. Kur'ân kelimelerinin lügat manaları ve âyetlerin i'rabları üzerinde teferruata dalınmamış, ihtiyaç hasıl oldukça lügata ve nahve başvurularak bu yönden âyetlerin durumu izaha çalışılmıştır.⁴⁴

Kur'ân tefsirinin temel metodlarından birisi de Kur'ân'ı sünnet'le açıklamaktır. Sünnetin Kur'ân karşısındaki konumu iki şekildedir. Ya Kur'ân'ı beyan etmek (tebyin) ya da Kur'ân'a ilave bir hüküm getirmektir (teşrî). Tefsirlerini rivâyet tefsiri metoduyla kaleme alan alimler en çok âyetleri Hz. Peygamber'in sünnetine (kavlî, fiilî ve takrîrî) göre tefsir etmişlerdir. Çünkü vahyin ilk muhatabı ve sahâbenin anlamada zorluk çektiği âyetleri tefsir eden ilk kişi Hz. Peygamber (s.a.s.) idi. Dolayısıyla müfessirler âyetleri tefsir ederken başvurdukları ilk kaynak Hz. Peygamber'in hadisleri idi. Beğavî de âyetleri tefsir ederken bol bol hadislere başvurmuştur. Bununla ilgili mukaddimesinde şöyle demektedir: **“Hükümlerin beyanı ya da âyetlerin okunuşunda bu kitapta Rasûlullah'ın hadislerinden de zikrettim. Muhakkak ki Kitab sünnet'ten açıklama bekler. O ikisinde şariat bilgilerinin vesileleri ve dinin hükümleri ile ilgili bilgiler vardır. Muhakkak sünnet de muhaddislerden ve kıraat hafızlarına ait kitaplardan öğrenilir. Bu kitapta tefsire yakışmayan şeylerden ve münkerlerden yüz çevirdim. İlmi isteyen kimseye mübarek olmasını dilerim. Yardım Allah'tandır.**⁴⁵

Beğavî Kur'ân'ı tefsir ederken sahâbenin sözlerinden de yararlanmıştır. Çünkü sahâbe, Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân'ı en iyi anlayan ve hüküm çıkarırken isabet edendir. Bundan dolayı o tefsirini kaleme alırken sık sık sahâbenin sözlerine müracaat etmiştir. Örneğin Bakara sûresinin şu âyetinin tefsirinde olduğu gibi: **“Biz bir âyeti nesh ettiğimizde...”**⁴⁶. O, İbn Abbâs

⁴⁴ Bkz. Ali Eroğlu, “Meâlimü't-tenzîl ve Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azim Tefsirleri Üzerine Bir Mukayese”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, (1990), s. 280-303.

⁴⁵ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/38.

⁴⁶ Bakara, 2/106.

(a.r.)'in şu sözıyla bu âyeti tefsir etmiştir: "Tilavetini sabit kılıp hükmünü değiştirdiğimizde."⁴⁷

O, ahkâmla ilgili âyetleri tefsir ederken mezhep imamlarının da görüşlerine değinmiştir. Şu âyetin tefsiri bunun en güzel örneğidir. Yüce Allah şöyle buyuruyor: "Ey iman edenler, sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın. Cünüp iken de gusledinceye kadar namaz kılmayın. Yolcu olanlar müstesnadır. Eğer hasta iseniz veya yolculukta iseniz yahut biriniz tuvaletten gelmişse veya kadınlara dokunmuşsanız ve bu durumdada su bulamamışsanız, tertemiz bir toprak ile teyemmüm edin. Yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz ki Allah, çok affeden, çok bağışlayandır."⁴⁸ Âyette geçen "...kadınlara dokunmuşsanız..." cümlesi hakkında şunları nakletmiştir: Fakihler bu âyetin hükmü hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları; erkeğin vücudundan bir kısmının kadının bedeninden bir kısmına (aralarında elbise gibi bir engel olmadığı bir durumda) dokunduğunda ikisinin de abdesti bozulur, demişlerdir. Bu İbn Mes'ûd'un görüşüdür. Zührî, Evzaî ve Şâfiî de bu görüşü benimsemişlerdir. Mâlik, Leys b. Sa'd, Ahmed ve İshak da: Dokunma şehvetle olursa abdesti bozar, yoksa bozmaz, demişlerdir. Ebû Hanife ise, dokunma esnasında cinsel organda sertleşme olursa abdestin bozulacağını, sertleşme olmazsa bozulmayacağı görüşündedir.⁴⁹

Beğavî Meâlimü't-Tenzîl'ini kaleme alırken sık sık âyetlerin okunuşu üzerinde kıraat âlimlerinden örnekler vermiştir.⁵⁰ Daha önce belirttiğimiz gibi o çeşitli ilim dallarında eğitim görmüştür. Bu ilimlerden biri de kıraat ilmidir. O, birçok âlimden kıraat ilmini okumuş ve bu alanda kendisinden söz ettirmiştir.

Beğavî rivâyet tefsirinin gerektirdiği tüm metotları kullanarak tefsirini hazırlamış ve gelecek nesillerin ilim öğrenmelerine, akademisyenlerin ilmi araştırmalar yapmalarına ve müfessirlerin tefsirlerine şekil vermelerine büyük katkılar sağlamıştır.

Müellif tefsirini kaleme alırken rivâyet ağırlıklı bir yol izlemiştir. Bunun yanı sıra âyetlerin izahında birçok yöntem de kullanmıştır. Bu yöntemleri dört başlık altında toplayabiliriz.

⁴⁷ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/168.

⁴⁸ Nisâ, 4/43.

⁴⁹ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/222, 223.

⁵⁰ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/159.

2.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri

Âyetleri tefsir ederken en sağlam kaynak elbette yine Kur'ân'ın kendisidir. Birçok âlim gibi Beğavî de yeri geldikçe aralarında anlam ilişkisi bulunan âyetleri “كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى” (Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi),⁵¹ “كَقَوْلِهِ” (Allah Teâlâ'nın şu sözü gibi),⁵² “نَظِيرُهُ” (Bu âyetin benzeri),⁵³ “ذَلِكَ مَعْنَى قَوْلِهِ” (Bu âyet de Allah'ın şu sözünün manasındadır),⁵⁴ “فَسَرَهُ” (Şöyle tefsir etti),⁵⁵ “تَفْسِيرُهُ” (Tefsiri şöyledir),⁵⁶ “دَلِيلُهُ” (Delili şu âyettir)⁵⁷ tarzında izah etmiştir.

2.2. Kur'ân'ın Sünnet ile tefsiri

Rasûlullah'ın (s.a.s) görevlerinden biri de tebyîndir. Yani inen âyetleri muhataplara çeşitli şekillerde açıklamaktır. Beğavî de Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu tür açıklamalarını tefsirde bolca kullanmıştır. Bunu yaparken *merfû'*, *mevkûf* ve *maktû'* rivâyetleri de çokça nakletmiştir.⁵⁸ Aktardığı bazı rivâyetler hakkında sıhhat değerlendirmesi yapmış ve bazı raviler hakkında da bilgi vermiştir.⁵⁹

Mücmelin Beyânı: “Namazlara ve özellikle de orta namaza devam edin”⁶⁰ âyetinde yer alan orta namazın hangisi olduğunu belirtmek amacıyla bazı âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra Hz. Ali'den şu rivâyeti zikretmiştir: “Biz salâtu'l-vustâ'nın sabah namazı olduğunu düşünüyorduk. Ta ki ben Rasûlullah'tan (s.a.s) Hendek Savaşı'nda şu sözü işitinceye kadar: ‘(Kâfirler) bizi salâtu'l-vustâ'dan, ikinci namazından alıkoydular. Allah onların karınlarını ve kabirlerini ateşle doldursun”⁶¹

Müşkilin Tavzîhi: “...Beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye dek yiyiniz, içiniz...”⁶² âyetinde yer alan beyaz ipliğin siyah iplikten ayırt edilmesi husu-

⁵¹ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/68, 2/95, 3/37.

⁵² Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 5/108, 7/46.

⁵³ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 4/205, 6/169.

⁵⁴ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/66, 3/199, 298.

⁵⁵ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/179, 5/17.

⁵⁶ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/45.

⁵⁷ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/10.

⁵⁸ Örnekleri aşağıda verilmiştir.

⁵⁹ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/55-57, 2/220, 5/134.

⁶⁰ Bakara 2/238.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Cihâd ve Siyer”, 98.; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/288.

⁶² Bakara 2/187.

sunu açıklığa kavuşturmak için şu rivâyeti zikretmiştir: Adiy b. Hâtım şöyle dedi: "...Beyaz iplik siyah iplikten ayırt edinceye dek yiyiniz, içiniz..." âyeti nazil olunca biri siyah biri beyaz iki ipi yastığımın altına koydum. Gece bunlara bakmaya başladım ancak ipleri birbirinden ayırt edemiyordum. Bunun üzerine sabah erkenden Rasûlullah'ın (s.a.s) yanına gittim ve bu durumu ona anlattım. O da bana: '(Bu âyetteki siyah ve beyaz iplikten kasıt) gecenin karanlığı ile gündüzün aydınlığıdır' dedi."⁶³

Umûmun Tahsîsi: "Allah, çocuklarınızın miras hisseleri hususunda size şöyle emrediyor..."⁶⁴ âyetinin umûmu her durumda da çocukların mirasta pay sahibi olduğunu göstermektedir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s) "Kâtil mirasçı olamaz"⁶⁵ buyurarak bu genel anlamı tahsis etmiş ve katili mirastan menetmiştir.⁶⁶

Âyetlerdeki Hükümleri Pekiştirmek: "...Gitmeye gücü yetenin Kâbe'yi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır..."⁶⁷ âyetinde yer alan haccın farziyeti ve diğer birçok âyetinde farz kılınmış namaz, oruç gibi ibadetlerin Müslümanların yapması gereken bir görevi olduğunu destekleyici mahiyette şu rivâyeti aktarmıştır: "İslam beş şey üzerine inşa edilmiştir. Bunlar; Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna inanmak, namazı kılmak, zekâtı vermek, haccetmek ve Ramazan orucunu tutmaktır."⁶⁸

Mutlakın Takyîdi: "Hırsız erkek ve hırsız kadının kazandıkları günaha karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin..."⁶⁹ âyetinde hırsızlık suçu işleyenin çaldığı miktara bakılmadan elinin kesilmesi mutlak olarak emredilmiştir. Rasûlullah (s.a.s) bunu "Kesme, çeyrek dinar ve üzerindeki miktarlarda olur"⁷⁰ buyurarak kayıtlamıştır.⁷¹

Âyetle Yer Alan Bir Sözcüğü Açıklamak: "İçlerinde birtakım ümmî kimseler vardır ki, kitabı bilmezler; tek bildikleri kulaktan dolma şeylerdir..."⁷² âyetinde yer

⁶³ Buhârî, "Savm", 16.; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/208.

⁶⁴ Nisâ 4/11.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Şuayb Arnavut vd. (b.y.: Dâru Risâleti'l-Âlemiyeye, 1430/2009). "Diyât", 14.

⁶⁶ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/173-174.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/97.

⁶⁸ Buhârî, "İmân", 1.; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/72.

⁶⁹ Mâide 5/38.

⁷⁰ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991), "29 Hudûd", 2.

⁷¹ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/52.

⁷² Bakara 2/78.

alan “ümî” kelimesini izah etmek kastıyla şu rivâyeti zikretmiştir: “Biz ümmî bir topluluğuz ne yazmayı ne de hesap yapmayı biliriz.”⁷³

2.3. Kur’ân’ın sahâbe sözü ile tefsiri

Hz. Peygamber’den (s.a.s) sonra Kur’ân’ı en doğru tefsir edenler şüphe-siz sahâbiler olmuştur. Beğavî de bu anlamda sahâbe kavlinden çokça istifade etmiştir. Şöyle ki:

Beğavî, **“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdir-dir.”**⁷⁴ ayetini tefsir ederken İbn Abbâs (r.a.)’ın bu ayetle ilgili olarak “Tilavetini sabit kılıp hükmünü değiştirdiğimizde” şeklindeki ifadesini nakletmiştir. Beğavî devamla şöyle der: Tilavetinin kaldırılması ve hükmünün bırakılması da bu mevzuya girer. Recm âyeti de buna örnektir. Bir de aslının hem mushaftan hem de hafızalardan kaldırılması vardır ki, Ebû Umâme b. Sehl b. Hanîf’in rivayet ettiği gibi: “Sahâbeden bir grup, bir gece bir sûreyi okumak için kalktılar fakat *besmele* dışında hiçbir şey hatırlamadılar. Sabah-leyin Peygamber’e (s.a.s.) gittiler. Onu haber verdiler. Allah Rasûlü (s.a.s.):

“O sûre tilaveti ve hükümleri ile kaldırıldı” buyurdu.⁷⁵

İbn Abbâs’tan gelen ve herhangi bir hadis kaynağında tespit edemediğimiz bu rivayeti sadece Suyûtî, Bakara/106. âyetini tefsir ederken nakletmiştir.⁷⁶

2.4. Kur’ân’ın tâbîin sözü ile tefsiri

Bir rivâyet tefsiri olması hasebiyle *Meâlimü’t-tenzîl*’de bolca nakilde bulunulmuştur. Bunların büyük çoğunluğunu da tâbîin neslinin açıklamaları oluşturmaktadır.

Beğavî, Bakara suresinin ilk ayeti olan (۱) **“Elif Lâm Mîm”**’in ne manaya geldiğiyle ilgili olarak Şa’bî’ (ö. 104/722) ile birlikte bir grubun şu sözünü nakleder: “Elif Lâm Mîm ve sûrelerin başlarındaki diğer hece harfleri

⁷³ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, nşr. Suayb Arnavut vd. (Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 10/229.; Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 1/114.

⁷⁴ Bakara, 2/106.

⁷⁵ Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 1/134.

⁷⁶ Ebu’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*. (Dâru’l-Fikr, Beyrut: ts.), 1/254.

Kur'ân'ın sırrı olarak, Allah'ın yalnızca kendisinin bilmeyi arzu ettiği müteşâbihâtlardır." Beğavî devamında "biz de onların zahirlerine inanırız ve onlar hakkında bilgiyi Allah Teâlâ'ya havale ederiz" diyerek kendi kanaatini açıklar.⁷⁷

Bu konuda biri tâbiinin önde gelen müfessirlerinden olan Mücâhid'den (ö. 103/721), diğeri ise Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden biri olan Saîd b. Müseyyeb'ten (ö. 94/713) olmak üzere iki örnek daha vermek istiyoruz.

Müellif, قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

"Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir..."⁷⁸ ayetini tefsir sadedinde Mücâhid'den şöyle nakletmiştir: (Hz. Peygamber) Kiblenin değişmesini çok istiyordu. Çünkü Yahudiler şöyle diyorlardı: "Muhammed bize muhalefet ediyor ama bizim kiblemize yöneliyor." Peygamberimiz (s.a.s.) Cibrîl (a.s.)'e:

"Allah'ın beni Ka'be'ye yöneltmesini çok arzuluyorum. Çünkü benim atam İbrahim'in kiblesidir" dedi. Cibrîl:

"Ben de senin gibi bir kulum. Sen Rabbin katında kerimsin, ondan sen iste çünkü onun yanında yerin özeldir." Cibrîl semaya yükseldi. Rasûlullah Cibrîl'in kible konusunda kendisinin sevineceği bir haberle döneceğini ümit ediyordu. Bunun üzerine Allah (c.c.) bu âyeti inzâl buyurdu.⁷⁹

Beğavî'nin doğrudan Mücâhid'den rivâyet ettiği bu kudsî hadis hadis kaynaklarında yer almamakta olup, İbn Sa'd (ö. 230/844) ve Vâhidî (ö. 468/1075) eserlerinde senetsiz olarak nakletmişlerdir.⁸⁰

Bu konudaki diğer örnek ise aşağıdaki ayetle ilgilidir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۚ

hakkında kısas size gerekli kılındı ..."⁸¹

⁷⁷ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/58.

⁷⁸ Bakara, 2/144.

⁷⁹ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/60.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. (Dâru Sâdır, Beyrut: 1. Basım. 1968.) 1/241. Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî. *el-Vasît fî Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut: 1. Basım, 1415/1994.), 1/229.

⁸¹ Bakara, 2/178.

Saîd b. Müseyyeb, Ömer b. Hattâb'ın beş veya atlı kişiyi baskınla öldüren kişilere kısas uyguladığı ve: "Eğer bütün San'âlîlâr onu öldürmek için birleşselerdi ona karşılık onların hepsini öldürürdüm" dediğini rivâyet etmiştir.⁸²

Saîd b. Müseyyeb'in rivayet ettiği bu *mevkûf* hadisi Mâlik b. Enes, İbn Ebî Şeybe, Dârekutnî ve Beğavî *tahrîç* etmişlerdir.⁸³ Buhârî, Saîd b. Müseyyeb'den, Hz. Ömer'in sadece şu sözünü rivâyet etmiştir:

"Eğer San'â ehli buna iştirak etmiş ise onları öldürün."⁸⁴

Beğavî ayrıca Tâbiîn devri Mekke fıkıh mektebinin tanınmış temsilcisi, muhaddis ve müfessir Atâ b. Ebû Rebâh'tan da (ö. 114/732) Bakara sûresi-nin 204 ve 278.⁸⁵ ayetleriyle ilgili görüş nakletmiştir.

2.5. Kur'ân'ın kıraatlere göre tefsiri

Müellifin tefsir yöntemlerinden biri de bazı âyetlerde kıraat vecihlerini zikrederek açıklamaktır. Bu kıraatlerin bir kısmı manaya etki etmezken bir kısmı da manayı değiştirmektedir.⁸⁶ Beğavî'nin manaya etki eden ve kendisinin de bu anlamlar arasında bir tercihte bulunduğu kıraate örnek olarak İsrâ Sûresi on altıncı âyette geçen "أَمْرًا" (emernâ) sözcüğünü vermek mümkündür. Bu kelimenin "أَمْرًا" (emmernâ) ve "أَمْرًا" (âmernâ) şeklinde de okunduğunu ve bu okuyuşlara göre anlamın değiştiğini söylemiştir. Buna göre "أَمْرًا" (emmernâ) şeklinde okunduğu zaman "O beldenin şerli kimselerini oranın başına geçiririz",⁸⁷ "أَمْرًا" (âmernâ) şeklinde okunduğunda ise "çoğaltırız" anlamına geldiğini söylemiştir. Beğavî "çoğaltırız" anlamını tercih etmiştir.⁸⁸

⁸² Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/190.

⁸³ Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, (Çağrı Yayınları, İstanbul: 1992), "Ukûl", 13, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Âdil b. Yusuf el-Ğazzâvî ve Ahmed Ferid el-Mezîdî. (Dâru'l-Vatan, Riyad: 1. Basım, 1419/1997), 4/429, (h. no: 27693-27695); Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer en-Nu'mân b. Dînâr el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, (yy. Beyrut: 1424/2004). 4/279, (h. no: 3463); Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/182-183.

⁸⁴ Buhârî, "Diyât", 21.

⁸⁵ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/235, 1/344.

⁸⁶ Aykut Kaya, *Meğâzî'nin Kur'ân Tefsiri'ne Kaynaklığı (Beğavî'nin Meâlimü't-tenzîl Örneği)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 29-30.

⁸⁷ İsrâ 17/16.

⁸⁸ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 5/83.

3. Beğavî'nin Hadisleri Nakletme Metodu

Beğavî, bir ayeti tefsir ederken, naklettiği rivâyetleri belli metotlar çerçevesinde aktarmıştır. Bu metotları altı başlık altında toplayabiliriz.⁸⁹

3.1. Hadisi senedi ve metni ile birlikte zikretmek

Tespitlerimize göre Beğavî, Bakara sûresinde müracaat ettiği 326 rivayetin 268'ini isnatlı (%82,2), 58'ini ise isnadsız (%17,8) olarak nakletmiştir.⁹⁰ Bir başka ifadeyle, başlığımızda yer aldığı gibi senedi ve metni ile birlikte zikrettiği hadis sayısı 268'dir. Biz burada sadece iki örneği zikredip birkaç tanesine de de dipnotta işaret edeceğiz.

İlk örnekte Beğavî, rivayeti Bakara suresi 3. Ayette geçen “**imân edenler**”i açıklama sadedinde zikretmiştir:

Ahmed b. Abdullah es-Sâlihî ← Ebu'l-Kâsım İbrahim b. Muhammed b. Ali b. eş-Şâh ← Ebû Ahmed Muhammed b. Kurayş b. Süleyman ← Bişr b. Musa ← Halef b. Velîd ← Cerîr er-Râzî ← Süheyl b. Ebî Sâlih ← Abdillâh b. Dînâr ← Ebû Sâlih ← Ebû Hureyre'den gelen rivâyette Rasûlullah (s.a.s.) buyurdu ki:

*“İman yetmiş küsur şu'bedir. En üst derecesi Allah'tan başka ilah yoktur sözüdür. En alt derecesi yoldan eziyet veren şeyleri uzaklaştırmaktır. Hayâ da imandan bir şu'bedir.”*⁹¹

Beğavî'nin Şerhu's-sünne'sinde⁹² zikrettiği bu hadisi Kütüb-i sitte imamlarının yanı sıra Ahmed b. Hanbel de Ebû Hureyre'den rivâyet etmişlerdir.⁹³

⁸⁹ Bu altı metoda dair örneklerin çokluğu sebebiyle bildiri metninin hacmini aşmamak adına bir-iki örnekle yetinilecek, geri kalan örneklerin de bazılarına dipnotta işaret edilecektir.

⁹⁰ Bildirimizde yer verdiğimiz bazı sayısal ifadeler, danışmanlığımızda hazırlanan şu tezden alınmıştır: Hüseyin Bağatarhan, *Begavî'nin Meâlimü't-Tenzîl isimli Tefsirindeki Hadislerin Tahrîf ve Değerlendirilmesi (Fatîha ve Bakara Sûreleri)*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁹¹ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/62.

⁹² Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, 1/34.

⁹³ Buhârî, “İmân”, 3; Müslim, “İmân”, 57; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*. nşr. Şuayb Arnavut, Muhammed Kâmil Karabelli. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut: 1430/2009). “Sünne”, 14; Muhammed b. İsa b. Sevra b. Mûsa b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir ve vd. (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut: 1. Basım, 1382/1962). “İmân”, 6; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünen*, (Çağrı Yayınları, İstanbul: 1992), “İmân”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/379.

Hadisin Buhârî ve Müslim tariklerinde “*en üst derecesi Allah’tan başka ilah yoktur sözüdür. En alt derecesi yoldan eziyet veren şeyleri uzaklaştırmaktır*” bölümü yoktur.

Ayrıca Buhârî ve Ahmed b. Hanbel’deki rivayette “...yetmiş şu’bedir” yerine “...altmış veya yetmiş şu’bedir” ibaresi mevcuttur.

İkinci örnekte ise, 23. ayetteki “... Allah’tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın” ifadesini açıklamak üzere şu rivayeti isnadıyla birlikte nakletmiştir:

Osman b. Ebî Şeybe ← Cerîr ← Mansûr ← Ebû Vâil ← Amr b. Şürahbîl ← Abdullah b. Mes’ûd:

Rasûlullah’a: “Allah katında hangi günahın daha büyük olduğunu” sordum. Şu cevabı verdi: “*Seni yaratmış olduğu halde Allah’a ortak koşmandır!*” “Sonra hangisi gelir” dedim. “*Seninle beraber yiyecek korkusuyla çocuğunu öldürmendir!*” dedi. Ben tekrar: “Sonra ne gelir” dedim. “*Komşunun helâllîği ile zina etmendir!*” dedi.⁹⁴

Beğavî’nin hadise dair her iki eserinde de yer vermediği bu rivayeti Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel de Abdullah b. Mes’ûd’dan nakletmişlerdir.⁹⁵

3.2. Bir metnin birkaç senedini tahvil yaparak vermek⁹⁶

“Ayetlerimizden bir kısmını kendisine gösterelim diye kulunu Mes-cid-i Haram’dan, etrafını bereketli/ mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksik sıfatlardan beridir. O her şeyi hakkıyla işiten, hakkıyla görendir.”

“Ebû Ömer Abdülvâhid b. Ahmed el-Melîhî ← Ebû Hâmid Ahmed b. Abdullah en-Nuaymî ← Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf ← Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî ← Hüdbe b. Hâlid ← Hemmâm b. Yahyâ ← Katâde (ç) el-Buhârî ← Halîfe el-Ufurî ← Yezîd İbn Zürey’ ← Saîd ve Hişâm ← Katâde ← Mâlik b. Sa’sa’a, Nebî (s.a.s) onlara isrâ olayını anlattı. (ç) el-Buhârî ← Yahyâ b. Bükeyr ← el-Leys ← Yunus ← İbn Şihâb ← Enes şöyle dedi: “Ebû Zer Rasûlullah’ın (s.a.s) şöyle dediğini aktardı: “Ben

⁹⁴ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/72.

⁹⁵ Buhârî, “Tevhîd”, 40. “Edeb”, 20, “Diyât”, 1, “Hudûd”, 20; Müslim, “İmân”, 141; Ebû Dâvud, “Talâk”, 48, 50; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 25; Nesâî, “Tahrîmu’d-dem”, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/380.

⁹⁶ Bakara sûresinin tefsirinde bu başlıkla birlikte 3 ve 6 nolu başlığa uygun örnek tespit edemediğimiz için, örnekleri farklı sûrelerden vermek durumunda kaldık.

Mekke'deyken evimin tavanı aralandı/yarıldı ve Cebrâil indi. Göğsümü yardıktan sonra zenzem suyuyla yıkadı. Sonra içi iman ve hikmetle dolu bir altın bir kap getirip göğsüme boşalttı ve yarığı kapadı.”⁹⁷

Beğavî, Katâde, Mâlik b. Sa'sa'a, Ebû Zer ve Enes b. Malik'ten gelen rivayetin dört isnadını birleştirerek, yukarıda bir kısmını verdiğimiz ve isrâ/mîrac hadisesi ve şakk-ı sadr olayı ile ilgili meşhur hadisin tamamını nakletmiştir.

3.3. Birkaç metni bir tek bir rivayet olarak nakletmek

Müellif bazen iki farklı metni birleştirerek hadis ilminde *mürekkeb*⁹⁸ veya *müeffak* adı verilen bir yöntemle tek bir metin altında nakletmiştir. Nitekim **Nûr Sûresi'nin altı-dokuzuncu** ayetlerinin tefsirinde, “İbn Abbâs benzer rivayetlerde şöyle demektedir” diyerek “eşlerine zina suçu isnad edenler” ayetinin⁹⁹ sebab-i nüzûlü hakkında uzun bir nakilde bulunmaktadır. Rivayet, esas itibariyle bu şekilde hiçbir hadis kitabında geçmemektedir. Ancak ‘Uveymir’in karısına zina suçu attığı rivayet¹⁰⁰ ile Hilal b. Ümeyye'nin Şerîk ile karısına zina suçu attığı¹⁰¹ iki rivayet burada *telfîk*¹⁰² edilerek birlikte nakledilmiştir.¹⁰³

Yine Beğavî, Enfâl sûresinin 60. Ayetindeki “... onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın” ayetini açıklarken aşağıda zikredeceğimiz isnad ve metni nakletmiştir:

İsmail b. Abdulkâhir ← Abdulğâfir b. Muhammed ← Muhammed b. İsa el-Culûdî ← İbrahim b. Muhammed b. Süfyân ← Müslim b. el-Haccâc ← Harun b. Ma'rûf ← İbn Vehb ← Amr İbnu'l-Hâris. Ebû Ali Sümâme b. Şüfâ'nın naklettğine göre o Ukbe b. Âmir'in minberde iken şöyle dediğini

⁹⁷ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 5/59.

⁹⁸ Murekkeb: Metni, kendisinin olmayan bir senede eklenmiş olan hadis. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2019), 227.

⁹⁹ Nûr 23/6-9.

¹⁰⁰ Buhârî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 217, “Talâk”, 4, 28, 29, “Ahkâm”, 18; Müslim, “Talâk”, 1, 3.

¹⁰¹ Buhârî, “Şehâdât”, 21; “Tefsîru'l-Kur'ân”, 219; “Talâk”, 27; Müslim, “Talâk”, 11.

¹⁰² Telfîku'l-Hadis: 1. Aynı konuda olup da hocadan alınışları (tahammülleri) ve muhtevaları açısından farklı özellikleri bulunan hadisleri, bu farklılıklarına işaret etmeksizin birleştirerek tek hadismiş gibi rivayet etmek. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 343; Bünyamin Erul, “Telfîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: 2011), 40/400-401.

¹⁰³ Bu rivayetle ilgili geniş değerlendirme için bk. Elif Değirmenci, *Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl İsmli Tefsirindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi* (Hac, Mü'minûn ve Nûr Sûreleri), (Konya: Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023). 26, 27.

nakletmiştir: “Ben Rasûlullah'ı (s.a.s) şöyle buyururken işittim: ‘Elinizden geldiği kadar onlara karşı güç toplayın. Dikkat edin! Güç/kuvvet atıcılıktır. Dikkat edin! Güç/kuvvet atıcılıktır. Dikkat edin! Güç/kuvvet atıcılıktır.’”¹⁰⁴ Beğavî bu rivayetin hemen ardından yine bu isnadla; “Rum toprakları kesinlikle size açılacaktır. Onlara karşı size Allah azze ve celle yetecektir. Sizden biri sakın ola ki oklarıyla atış talimi yapmaktan aciz kalmasın”¹⁰⁵ rivayetini nakletmiştir.¹⁰⁶

3.4. Sahâbî ravisi hariç senedi hazfederek aktarmak

“Onlara, “Şayet Allah katında, âhiret yurdu diğer insanlara değil de yalnız size ait ise ve bu iddianızda doğruysanız haydi ölümü isteyin bakalım!” de.”¹⁰⁷

Beğavî'nin, yukarıdaki ayeti zikrettikten sonra senedini hazfederek doğrudan İbn Abbâs'tan naklettiği rivayetin metni şöyledir:

“Eğer ölümü isteselerdi muhakkak ki onların her birinin içtiği su boğazına durracaktı, yeryüzünde ölmedik hiçbir Yahudi kalmayacaktı” buyurduğu rivâyet edilmiştir.¹⁰⁸

Bu hadisi sadece Taberî, Cessâs (ö. 370/980), İbn Kesîr ve Münâvî (ö. 1030/1622) (tefsirlerinde), Enes b. Mâlik'ten rivâyet etmişlerdir.¹⁰⁹

Ayrıca Zemahşerî (ö. 538/1143) de bu hadisi (senedsiz olarak) nakletmiştir.¹¹⁰

3.5. Senedin tamamını hazfederek rivâyeti zikretmek

Burada iki örnek zikretmek istiyoruz: Bunlardan ilki 132. Ayetin tefsiri sadedinde nakledilen rivayettir. Ayet şöyledir:

“İbrahim de bu dini oğullarına vasiyet etti, Ya'kub da oğullarına: Allah sizin için bu dini seçti; öyleyse yalnız O'na teslim olmuş Mü'minler olarak can verin! (dediler).” (Bakara/132).

¹⁰⁴ Müslim, “İmâre”, 167.

¹⁰⁵ Müslim, “İmâre”, 168.

¹⁰⁶ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/371.

¹⁰⁷ Bakara, 2/90.

¹⁰⁸ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/123.

¹⁰⁹ Muhammed b. Cerîr b. Kesîr Ebû Ca'fer, et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000). 2/363; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/49; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/331; Münâvî, *Fet-hu's-Semâvî*, 1/176-177.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/167. Diğer bazı örnekler için bk. Bakara, 114.

Hz. Peygamber amcası Abbâs için: “*Babamı bana geri verin. Ben, Benî Sakîf kabilesinin Urve b. Mes’ûd’a yaptığığının aynısını, Kureys’in babama (Amcası Abbas) yapacağından korkuyorum.*”¹¹¹

Beğavî’nin senedsiz olarak naklettiği bu rivayeti İbn Ebî Şeybe, İkrime’den *mürsel* olarak şu senedle rivâyet etmiştir: Süleyman b. Harb ← Hammâd b. Zeyd ← Eyyûb ← İkrime:..¹¹²

İkinci örnek de 70. Ayetle ilgilidir:

“Yine, “Bizim için rabbine dua et de onun nasıl bir şey olduğunu bize iyice açıklasın; çünkü bu sığır bize ayırt edilemez geldi; inşallah doğrusunu buluruz” dediler.”¹¹³

Beğavî yukarıdaki ayetin ilgili kısmını açıklama sadedinde Allah rasulü şöyle buyurmuştur, diyerek şu rivâyeti nakletmiştir:

*“Allah’a yemin ederim ki eğer beyan edileni istisna etmeselerdi onlar için ebedî bir güzellik olurdu.”*¹¹⁴

Beğavî’nin senedsiz olarak rivâyet ettiği bu hadisi hem Taberî hem İbn Kesîr yukarıdaki âyetin tefsiri sadedinde İbn Cureyc’den rivâyet etmişlerdir.¹¹⁵

3.6. Hadisi taktî’ yaparak nakletmek

Beğavî, Nahl sûresinin 90. Ayetini tefsir ederken naklettiği rivayette taktî’ yöntemine başvurmuştur.¹¹⁶ Ayet şöyledir:

“Muhakkak ki Allah, adaletli olmayı, iyilik yapmayı, yakınlarla yar-dım etmeyi emreder.”

Müellif yukarıdaki ayeti zikrettikten sonra, “bu da Nebî’nin (s.a.s) şu sözünün manasındandır” diyerek Hz. Ömer’den nakledilen ve Cibrîl hadisi olarak meşhur olan rivâyetin “*İhsân, senin sanki O’nu görüyormuşçasına Allah’a ibadet etmendir.*”¹¹⁷ mealindeki kısmını nakletmiştir. Rivayete, Kütüb-i Sitte imamlarının yanı sıra Ahmed b. Hanbel de eserinde yer vermiştir.¹¹⁸

¹¹¹ Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 1/154-155.

¹¹² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/400, (No: 36902).

¹¹³ Bakara, 2/70.

¹¹⁴ Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 1/108.

¹¹⁵ Taberî, *Câ’mi’u’l-beyân*, 2/205; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-Azîm*, 1/298. Diğer bazı örnekler için bk. Bakara, 61, 71, 76, 109, 115, 116, 132, 143, 271, 278, 284.

¹¹⁶ Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 5/38

¹¹⁷ Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 1, 5, 7.

¹¹⁸ Buhârî, “2 İmân”, 37, (No. 50), “65 Tefsîr”, 3, (No. 4777). Müslim, “İmân”, 1, 5, 7. Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17, (No. 4695). Tirmizî, “İmân”, 4, (No. 2610). Nesâî, “İmân”, 5, 6,

Sonuç

Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*'de Bakara sûresinin tefsirinde sûresi'nin faziletine, nere/lerde nâzil olduğuna ve nüzûl sebebine değinmeksizin sadece 287 ayet olduğunu belirtmekle yetinmiştir.

Tefsirinde metot olarak; ayetleri ayetle, sünnet/hadisle, sahâbî sözüyle, tâbîî sözüyle ve kendinden önceki bazı müfessirlerin sözleriyle açıklamıştır. Hadisleri naklederken takip ettiği usûlü ise şu altı başlıkta toplayabiliriz: Senedi ve metni ile birlikte zikretmiştir. Bir metnin birkaç senedini tahvîl yaparak vermiştir. Birkaç metni bir sened altında nakletmiştir. Sahâbî ravisi hariç senedi hazfederek nakletmiştir. Senedin tamamını hazfederek sadece metni zikretmiştir. Hadisi taktî' yaparak nakletmiştir.

Müellif, sûresinin tefsirinde 15'i tekrar olmak üzere toplam 326 rivayete müracaat etmiştir.

Nakledilen 326 rivâyetin 104 tanesi *müttfekekun aleyh* olmak üzere 252'si *sahîh*, 5'i *hasen*, 33'ü *zayıf*, 35'i hakkında hüküm verilemeyen, 1'i ise *mev-zû*'dur. Bir başka ifadeyle, nakledilen 326 rivâyetin 257'si *makbûl*, 34'ü *merdûd* kabul edilen rivâyetlerdir. *Makbûl* hadisler, tüm hadislerin %78,83'üne, *merdûd* rivâyetler ise %10,43'üne, hakkında hüküm verilemeyenler ise %10,73'üne tekâbül etmektedir. *Zayıf* kabul edilen 33 rivâyetin *merdûd* addedilmesi ise, faziletli amellerde delil olarak kullanılabileceğinden, tefsirin değerini azaltmayacaktır.

Rivâyetlerin, içerisinde yer aldığı temel hadis kaynakları bakımından dağılımı şöyledir: 326 rivâyetten 280'i *Kütüb-i Tis'a*'da yer almaktadır. Bunlardan 104'ü Sahîhayn'da, 139'u Buhârî'de, 163'ü Müslim'de, 121'i Ebû Dâvûd'da, 142'si Tirmizî'de, 106'sı Nesâî'de, 84'ü İbn Mâce'de, 54'ü Dârimî'de, 39'u Mâlik b. Enes'in Muvatta'ında, 208'i ise Ahmed b. Hanbel'de yer almaktadır. 28 rivayet ise hadis kaynaklarının dışındaki eserlerde geçmektedir. 6 rivâyetin ise kaynağı tespit edilememiştir. Bu veriler dikkate alındığında, *Kütüb-i Tis'a*'da geçen rivayetlerin tüm rivayetler hadislere oranı %86 civarında iken, diğer kaynaklarımızda geçen hadislerin oranı %8,5'tir. Kaynağını tespit edemediğimiz hadisler ise %1,8'lik bir orana sa-

(No. 4990, 4991). İbn Mâce, "Mukaddime", 9, (No. 63, 64). Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/434-436, 439-440, 15/304-306, 28/400-402. Bu rivayetle ilgili geniş değerlendirme için bk. Ramazan Erişgen, *Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi (Nahl ve İsrâ Sûreleri)*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021). 61.

hiptir. Bundan hareketle diyebiliriz ki, Beğavî tefsîrinde temel hadis kaynaklarında yer alan rivâyetleri kullanmak hususunda ayrı bir itina göstermiştir.

Kullandığı 326 rivayetin 268'i isnatlı (%82,2), 58'i isnatsız (%17,8) olarak nakletmiştir. Bilindiği üzere Beğavî, Mesâbîhu's-sünne adlı eseriyle hadis tarihinde ilk defa olmak üzere rivayetleri - sahâbî veya nadiren tabii râvîler dışında - isnatsız olarak nakleden kişidir. Buna rağmen müellifin, -Bakara Sûresi'nin- tefsirinde yer verdiği rivayetleri ağırlıklı olarak isnâdlı kullanması oldukça dikkat çekicidir.

Sûrede yer alan rivâyetlerin senedinin müntehâsı bakımından 17'sinin *kudsî* (%5,21), 286'sının *merfû'* (%87,7), 22'sinin ise *mevkûf* (%6,74) olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Burada ağırlıklı olarak *merfû'* rivayetleri isnatlı, *mevkûf* ve *maktû'* olanları ise isnatsız nakletmiştir.

İsnatlı olarak naklettiği rivayetlerde ilk sırayı kendisinden Buhârî'nin *Sahîh*'ini semâ' ettiği hocası Abdulvâhid b. Ahmed el-Melîhî gelmektedir. Onu takip edenler ise sırasıyla, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Muhammed es-Serahsî, Ahmed b. Abdillâh es-Sâlihî ve Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Kâdî'dir.

Netice itibarıyla Beğavî, Bakara Sûresinin tefsirinde büyük oranda isnatlı, *merfû'* ve *sahîh* ve başta Kütüb-i Tis'a olmak üzere temel hadis kaynaklarında yer alan rivayetler nakletmiştir. Zayıf hadislerin sayısı sahîh hadislere nazaran oldukça düşük olup, mevzû olduğu iddia edilen hadis sayısı ise sadece 1'dir. Ayet-hadis mutabakatı ise çoğunlukla mevcuttur. Bütün bu veriler bize Beğavî'nin iyi bir muhaddis ve müfessir olduğunu, tefsirinin de -Bakara Sûresi çerçevesinde- içerdiği rivayetler bakımından büyük değeri haiz olduğunu göstermektedir.

Meâlimü't-tenzîl'deki diğer sûrelerle ilgili yapılacak/yapılmakta olan yeni çalışmaların, Beğavî'nin tefsirindeki rivayet kullanımıyla ilgili isabetli görüşler ortaya koyabilmek için önem arz ettiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb Arnavut vd. 50 cilt. Lübnan: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1418/1997.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nûreddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*, 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Aydın, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2019),
- Bağatarhan, Hüseyin, *Beğavî'nin Meâlimü't-tenzîl İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahrîç ve Değerlendirilmesi (Fatiha ve Bakara Sûreleri)*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Bakırcı, Saffet "Meâlimü't-tenzîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/203-204. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 cilt. Riyad: Dâru't-Taybe, 1411/1991.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Zühayr eş-Şâviş. 15 cilt. Beyrut/Dimeşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 3. Basım, 1403/1983.
- Bırışik, Abdülhamit, "Tefsir" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/285-286. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer en-Nu'mân b. Dînâr el-Bağdâdî, *es-Sünen*, 5 cilt. Beyrut: 1424/2004.
- Değirmenci, Elif, *Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahrîç ve Değerlendirilmesi (Hac, Mü'minûn ve Nûr Sûreleri)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb Arnavut, Muhammed Kâmil Karabelli. 7 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Erişgen, Ramazan, *Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahrîç ve Değerlendirilmesi (Nahl ve İsrâ Sûreleri)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Eroğlu, Ali. Müfessir *Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Eroğlu, Ali, "Meâlimü't-tenzîl ve Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azim Tefsirleri Üzerine Bir Muka-yese", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, (1990), s. 280-303.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Mesâbihu's-sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/258-260. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Hatiboğlu, İbrahim, “Şerhu’s-sünne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/569-570. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Âdil b. Yusuf el-Ğazzâvî ve Ahmed Ferid el-Mezîdî. 2 cilt. Riyad: Dâru’l-Vatan, 1. Basım, 1419/1997.
- İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, “Mesâbîhu’s-Sünne’nin Bazı Hadisleri Çerçevesinde Ömer el-Kazvîni’nin Risâlesi’ne İbn Hacer el-Askalânî’nin Cevapları”, çev. Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, (2006), 95-108.
- İbn Hallikân, Ebû’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, thk. İhsan Abbas. 7 cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1317/1900.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Şuayb Arnavut vd. 5 cilt. b.y.: Dâru Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Sa’d, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtü’l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Basım. 1968.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur’ân’ı Kerim Meali*. İstanbul: D.İ.B. Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî Hacı Halîfe, *Keşfü’z-zünûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, 6 cilt. Bağdat: Dâru’l-Ulûmî’l-Hadîs, 1941.
- Kaya, Aykut. *Meğazi’nin Kur’ân Tefsiri’ne Kaynaklığı (Beğavî’nin Meâlimu’t-Tenzîl Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kazvîni, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd, *Asâru’l-bilâd ve ahhârü’l-ibâd*, Beyrût: Dâru’s-Sadr, ts.
- Kehhâle, Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râğîb b. Abdulğani ed-Dimeşkî, *Mu’cemü’l-müellifîn*, 13 cilt. Beyrut: ts.
- Mâlik b. Enes, Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta’*, 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, “el-Keşf ve’l-Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/28-29. Ankara: TDV Yayınları, 2009,
- Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *es-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1412/1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb el-Horâsânî, *es-Sünen*, 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Sancaklı, Saffet, *Beğavî ve Şerhu’s-Sünne’deki Şerh Metodu* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 cilt. b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1413/1993.

- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi'î, *Tabakâtü'l-huffâz*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1994.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Kesîr Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevra b. Mûsa b. ed-Dahhâk, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir ve vd. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1382/1962.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Vasît fi Kur'ân'il-Mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.

Büyük Selçuklu Devri Mutasavvıflarından Kuşeyrî'nin er-Risâletü'l-Kuşeyriyye Adlı Eserindeki Mevzu Hadislerin Tespiti Üzerine

*Uğur ERMAN**

Giriş

Kısa bir sürede yapmış oldukları fetihlerle oldukça genişleyip imparatorluk halini alan Büyük Selçuklular, Türklerin kurmuş olduğu en önemli devletlerden birisi olmuştur. İran bölgesine girip Gaznelileri yenen Selçuklular, Horasan bölgesini de ele geçirmişlerdir. Nişabur'un fethiyle birlikte devletin başına kurucu olarak Tuğrul bey getirilip Dandanakan savaşının başarı ile sonuçlanmasıyla beraber yaklaşık üç asır boyunca Maverâünnehir, Horasan, İran, Irak, Hicaz, Şam ve Anadolu 'da hükümlerlik sürmüşlerdir. Gerek iktisâdî gerek askerî gerekse ictimâî ve fikrî yönden büyük gelişim ve değişimlerin yaşandığı bu dönemde Selçukluların büyük bir kısmı amelde Hanefîliği, itikatta Mâturîdîliği tercih etmişlerdir. Bu devirde Şîî ve Fâtımîlerle mücadele farklı bir anlam kazanmış, özellikle vezir Nizamülmülk, Tuğrul Bey'in veziri olan Amîdülmülk Kündürî'nin Şâfiî ve Eş'arî düşmanlığına son vermiş, böylece Selçuklular Sünniliğin mümessili olmuşlardır.

Bu dönemde ilme ve ilim adamına oldukça büyük önem verilmiştir. Tefsir, fıkıh, kelam, hadis, tasavvuf vb. alanlarda daha sonraki nesil üzerine derin etkiler bırakacak olan Cüveynî, Beyhakî, Şehristânî, Zemahşerî, Gazzâlî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Cüveynî, Fahreddin er-Râzî, Ömer Hayyâm, Mâverîdî, Beğavî, Serahsî, Pezdevî gibi daha birçok bilgin yetişmiştir. Fikri hayatın oldukça renkli olduğu bu dönemde Hanefî mezhebinin akla önem verdiği gerekçesiyle mutezilî olanlar Hanefîliği tercih etmişler, bazı yönetici atamaları Şâfiî-Eş'arîlerden olunca şâfiîlere büyük baskı yapılmıştır. Bu baskının

* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ugurerman@siirt.edu.tr.

kaldırılması için şâfiî alimler serzenişte bulunsa da bu serzeniş fayda vermemiş, Şafii mezhebi müntesibi olma ehl-i bid'at'ten sayılmış ve bu mezhebe lanet okutturulmaya başlanmıştır. Onların kitap yazma, ders verme, vaaz sunma gibi ameliyeleri yasaklanmıştır. Bu da uzun vadede mezhepler arası fikrî kargaşa ve kaosa sebep olmuş, birçok alim kendi vatanından cüda bırakılmıştır. Bu zulmün kaldırılması için devrin meşhur mutasavvıfı Kuşeyrî *Şikâyetü Ehli's-sünne bi-hikâyeti mâ nâlehüm mine'l-mihne* adlı mektubunu kaleme almıştır. Bu mihne Sultan Alparslan'ın mutezilî olan veziri Kündürî yerine Nizamülmülk'ü atamasıyla beraber ortadan kalkmış, şîî galesini bertaraf etmek için Nizamülmülk medreseleri kurulmuştur. Bunun yanında Merv, Nîşâbur Bağdat, İsfahan, Rey gibi şehirlerde birçok kütüphaneler ve medreseler inşa edilmiştir.

Selçuklular devrinde eğitim ve öğretim faaliyetleri medreseler aracılığıyla yürütülmekte olup burada meşhur hocalar ders vermişlerdir. Bu hocalardan biri çalışmamıza konu olan Abdülkerîm el-Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). Zira o, 27 yıl bu medreselerde hocalık yapmıştır. Kuşeyrî, Selçuklular devrinde Kitap ve sünnet temelli tasavvuf anlayışının gelişmesine oldukça önemli katkılar sunmuştur. Gerçi onun kelam, hadis, fıkıh, tefsir, Arap dili ve edebiyatı alanındaengin bilgisi olsa da daha çok mutasavvıf alimlerden biri olarak bilinmektedir. Onun özellikle işârî tefsir alanına dair yazmış olduğu *et-Tefsîrül-kebir* (*et-Teyisr fî ilmi't-tefsîr*) ve *Letâifü'l-işârât* adlı tefsirleri ile tasavvuf alanına dair yazmış olduğu *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* halen güncelliğini korumakta ve akademik çalışmalara kaynak olmaya devam etmektedir.

Kuşeyrî, tasavvuf alanına dair yazmış olduğu *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* adlı eserinde tasavvuf ilminin sünnî akideyle çatışmadığını, tasavvufun aslının Kitap ve sünnete sarılmak demek olduğunu ispat ve sûfî çevrelere yapılan eleştirilere cevap vermek istemiştir. Mutasavvıf yönüyle bilinen Kuşeyrî, aynı zamanda devrinin önemli muhaddislerinden ders almış ve kendisinden Hatîb el-Bağdâdî gibi önemli şahsiyetler hadis rivayetinde bulunmuşlardır. *er-Risâle* adlı eserinde gerçek sûfilerin özelliklerinden bahsederek gerçek sûfilerin yaşantılarının Kur'ân ve sünnete uygun olduğuna vurgu yapmıştır. Bunun için hal ilmi ile örnek olan sûfilere bahsederken sık sık hadislerle başvurmuştur. Hadisleri rivâyet ederken genellikle senedli bir şekilde nakletmiş, bazen senede ihtiyaç duymamıştır. Hadisleri naklederken sened tenkidine hiç değinmemiştir. Sened tenkidi yapmamak sûfî muhad-

dislerin bir özelliği olduğu için hadisleri sadece mana itibariyle vermiştir. Tasavvufa ait kavramları hadislerle destekleyerek işleyen Kuşeyrî, döneminin adetine uyarak hadislerin senedini genellikle zikretmiştir. Hadislerin metnini kendi görüşlerine dayanak olarak zikretmiştir. Ancak hadisin senedine dair herhangi bir yorum yapmayarak sadece hadisin içeriğine yönelmiş, hadis tenkid faaliyetini hadis münekkitlerine bırakmıştır.

Kuşeyrî bu eserinde Ehl-i sünnet anlayışına uygun bir tasavvufi öğreti geliştirdiğinden muhafazakâr çevrelerde oldukça rağbet görmüş ve mezkûr eser tasavvufun yayılmasına olumlu katkılarda bulunmuştur. Bu itibarla; çalışmamızda gerek kendi döneminde gerekse kendi döneminden sonraki nesle oldukça etki eden, halen kaynak olma güncelliğini koruyan ve tasavvufun klasik eserlerinden biri olarak kabul edilen Kuşeyrî'nin *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* adlı eserinde nakledilen hadisler arasında mevzû/uydurma hadis olup olmadığını tespit edeceğiz.

1. Hayatı

Asıl adı Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik olan Kuşeyrî (ö. 465/1072), İran'ın Kûçan kasabasının Üstüvâ yöresinde doğdu.¹ Yaşadığı dönemde zeynu'l-İslam, şeyhu'l-meşâyih, üstâz'ül-cemâa, mukaddemu't-tâife gibi lakaplarla anıldı. Aslı Horasan'a göç eden Araplardan olmakla birlikte annesi Benû Süleym kabilesine mensuptur. Silah kullanma ve binicilik konusunda oldukça mahir bir yapıya sahipti. Küçük yaşta babası vefat edince Ebû Kasım el-Yemenî'den edebiyat ve Arapça dersleri aldı. Daha sonra meşhur mutasavvıf Ebû Alî Hasen b. Alî b. Muhammed ed-Dekkâk'tan (ö. 405/1015) tasavvuf dersi aldı ve onun müridi oldu. Daha sonra Ebûbeker et-Tûsî'den fıkıh, İbn Fûrek'ten (ö. 406/1015) kelam² ve fıkıh usulü dersi aldı. Bilahare Ebû İshâk el-İsferâyînî'den farklı alanlarda dersler tahsil etti. Hocası ve şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın vefatından sonra Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin derslerine devam etti.³ Kuşeyrî bu ilimlerin ya-

¹ Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/473.

² Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ, Muṣṭafâ 'Abdulkâdir 'Aṭâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1412/1992), 16/148.

³ Tâcuddîn es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* (Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1413), 5/153-155.

nunda köylerinden alınan ağır vergiler sebebiyle iktisat ilmini öğrenmek için Nişabur'a yolculuk yaptı.⁴ Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) eserlerinden etkilenecek eş'arî görüşlerini savunmaya başladı.⁵ Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Heffâf, Ebû Nuaym el-İsferâyînî, Ebu'l-Hasen el-Alevî, Abdurrahman b. İbrahim el-Müzekkî, İbn Fûrek, Ebûbekr b. Abdûs ve es-Sülemî gibi birçok alimden hadis dersi aldı.⁶ Oğulları ve Hatîb el-Bağdadi gibi birçok tanınan kişi ondan hadis rivayet etti.⁷

Kuşeyrî, Selçuklular zamanında ilim merkezi olan Nişabur'da bulunuyordu. Kendisi Eş'arî mezhebine bağlıydı. Ancak Tuğrul Bey'in veziri Amîdûlmülk el-Kündürî mutezilî bir düşünceye sahip olduğundan Eş'arî görüşte olanlara oldukça baskıcı bir tavır sergiledi. Eş'arîleri bidat ehli kategorisinde değerlendiren Kündürî'nin bu tavrına karşın Kuşeyrî, Eş'arî'nin ehl-i sünnet akidesine bağlı olduğunu ispat etmeye çalıştı. Kündürî'nin bu baskıcı rejimi 10 yıl kadar sürdü. Bu arada Kuşeyrî tasavvuf ilminin temel kaynağı olacak *er-Risâletü'l-kuşeyriyye* adlı eserini kaleme aldı. Bilahare Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye lanet okunmasının emredilmesi üzerine⁸ Eş'arî'nin ehl-i hadisin önderlerinden olduğunu, itikatta ehl-i sünnet itikadına bağlı olduğunu, ona sövmenin tüm ehl-i sünnete sövmek olduğunu anlatan *Şikâyetü Ehli's-sünne* adlı mektup yazdı.⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Kuşeyrî gibi mektubun altında imzası olan alimlerin hapse atılması için Tuğrul Bey'in iradesini yönlendirme çabasına girdi. Kuşeyrî'nin yaşadığı bu imtihan Selçuklu sultanı Alparslan'ın Amîdûlmülk el-Kündürî'yi idam etmesiyle sona erdi. Yeni vezir olan Nizamûlmülk zamanında oldukça müreffeh bir yaşayan Kuşeyrî, h. 465 yılında Nişabur'da hayatını kaybetti.¹⁰

⁴ 'Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâd el-Akrî el-Hanbelî İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâr men Zeheb*, thk. Maḥmûd el-Ernâvût (Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 5/277.

⁵ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Suleymân el-Yâfiî, *Mirâtu'l-Cenân ve İbretu'l-Yakzân fî Marifeti mâ Yatebir min Havâdisi'z-Zamân* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1417/1997), 3/70.

⁶ Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 18/228.

⁷ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Safiyye*, 5/154.

⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, 15/340.

⁹ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Safiyye*, 3/374.

¹⁰ Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin", 26/474.

Tabakât ve terâcim kitaplarında Kuşeyrî, imam, fakih, usûlcü, müfessir, edip, şair, kelamcı, dilbilimci,¹¹ sika, çok güzel ve etkileyici vaaz veren,¹² biri olarak değerlendirilmiştir. Eser telif etme hususunda üretken bir yapıya sahip olan Kuşeyrî, birçok eser kaleme almıştır. Onun en önemli eseri tasavvufi düşüncenin sünnî inanca aykırı olmadığını ispat etmek için kalem aldığı *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* adlı eseridir. Eser 55 bölümden oluşmakta ve eserde tasavvufi konular hadislerle işlenerek verilmiştir. Eserde dînî yaşantısıyla örnek olmuş 83 sûfiden bahsedilmiştir. Serrâc'ın *el-Lüma*; Kelâbâzî *et-Taarruf*, Ebû Tâlib el-Mekkî *Kûtü'l-kulûb*, Sülemî *Tabakâtü's-sûfiyye* ve Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserleri mezkûr eserinin en önemli kaynakları arasındadır. Eser İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi ulemalar üzerinde derin tesirler bırakmıştır.¹³ Onun bu eserinin yanında *Letâifü'l-işârât*, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, *Tertîbü's-sülûk fî tarîki'llâh*, *Nahvü'l-kulûb*, *Şikâyetü Ehli's-sünne bi-hikâyeti mâ nâlehüm mine'l-mihne*, *el-Lüma' fi'l-i'tikâd*, *el-Fusûl fi'l-usûl*, *Kitâbü'l-Mirâc* adlı eserleri de vardır.¹⁴

2. er-Risâletü'l-Kuşeyriyye Adlı Eserindeki Mevzû/Uydurma Hadisler

Kuşeyrî (ö. 465/1072) Tasavvuf bilim dalının en önemli kaynaklarından biri sayılan ve halen rağbet gören *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* adlı eserinde dua, zikir, velâyet, keramet, keşf, firâset, rüya, vecd, semâ, vs. gibi tasavvufi konuları işlerken ve sûfîlerin menkıbelerinden bahsederken bir hayli fazla hadise yer vermiştir. Bu hadisler içinde sahih olanlar olduğu gibi hasen, zayıf ve aşırı zayıf mertebesinde olan hadislerin varlığı da dikkat çekmektedir. Genellikle senedli bir şekilde naklettiği hadislerin yanında bazı hadisleri de senedsiz bir şekilde aktarmıştır. Bununla beraber müellifin eserinde bazı mevzû hadislere de yer verdiği görülmektedir. Bu çerçevede yaptığımız araştırma neticesinde Kuşeyrî'nin mezkûr eserinde aşağıdaki mevzû hadisleri tespit ettik. Eserdeki mevzû hadisleri şöyle sıralayabiliriz.

1-Kuşeyrî Kuşeyrî "Samt/susmak" babında naklettiği rivayete göre;

¹¹ İbrahim b. Muhammed b. Ezher es-Sarîfînî, *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li târîhi Nisâbü'r*, thk. Hâlid Haydar (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414), 365.

¹² Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 12/366.

¹³ Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/122-123.

¹⁴ Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin", 26/475.

سمعت أبا الحسن عبد الرحمن بن إبراهيم بن محمد المزكي قال: حَدَّثَنَا أَبُو زَكْرِيَّا يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَدِيبُ قَالَ: حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ صَدَقَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ كَانَ يَحْيَى بْنُ أَكْثَمِ الْقَاضِي صَدِيقًا لِي وَكَانَ يُوَدِّي وَأَوْدَهُ فَمَاتَ يَحْيَى فَكَنتُ أَشْتَهِي أَنْ أَرَاهُ فِي الْمَنَامِ فَأَقُولُ لَهُ مَا فَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى بِكَ فَرَأَيْتَهُ لَيْلَةً فِي الْمَنَامِ فَقُلْتُ مَا فَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى بِكَ قَالَ غَفَرَ لِي إِلَّا أَنَّهُ وَبَخِي ثُمَّ قَالَ لِي: يَا يَحْيَى خَلَطْتَ عَلَيَّ فِي دَارِ الدُّنْيَا فَقُلْتُ أَيُّ رَبِّ اتَّكَلْتُ عَلَى حَدِيثِ حَدَّثَنِيهِ أَبُو مُعَاوِيَةَ الضَّرِيرُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكَ قُلْتَ: إِنِّي لَأَسْتَجِي أَنْ أُعَذِّبَ ذَا شَيْبَةٍ بِالنَّارِ فَقَالَ: قَدْ عَفَوْتَ عَنْكَ يَا يَحْيَى وَصَدَقَ نَبِيٌّ إِلَّا أَنَّكَ خَلَطْتَ عَلَيَّ فِي دَارِ الدُّنْيَا.

Ebû Abdillâh Hüseyin b. Abdillâh, kâdî Yahyâ b. Eksem'in (ö. 242/857) vefatından sonra samimi bir arkadaşı olduğu için Yahyâ'yı rüyasında görmek ve ahiretteki durumunu öğrenmek ister. Nihayet Yahyâ'yı rüyasında görür ve Allah'ın kendisine nasıl bir muamelede bulunduğunu sorar. Yahya'da Allah'ın önce onu kınadığını buna karşın Yahyâ'nın Ebu Muaviye b. Darîr → A'meş → Ebu Salih → Ebu Hüreyre tarikiyle kendisine nakledilen “ *Ben yaşlı kulumu ateşle azap etmekten haya ederim*” hadisine güvendiğini ifade eder. Bunun üzerine Allah, Yahyâ b. Eksem'i affeder.¹⁵ Hadis farklı hadis kaynaklarında farklı lafızlar ve farklı senedlerle geçse de mana olarak Allah'ın Müslüman yaşlı kuluna azap etmeyeceği etrafında yoğunlaşmaktadır.¹⁶

İlgili hadisi ve bu hadisin değişik versiyonlarını *el-Le'âli'l-masnû'a* adlı eserine alan Süyûtî, İbn Hibbân'ın bu anlamdaki hadislerin uydurma olduğunu ifade ettiğini aktardığı görülmektedir.¹⁷ Keza İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) uydurma hadisleri muhtevî *el-Mevdûât* adlı eserinde meşhur cerh ve ta'dil alimi olan Ebu Hâtim'in bu anlamdaki hadislerin batıl ve uydurma

¹⁵ 'Abdülkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik el-Ğuşeyrî, *er-Risâletu'l-Ğuşeyriyye*, thk. 'Abdulhalîm Maḥmûd, Maḥmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Daru'l-Me'ârif, ts.), 1/266.

¹⁶ Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Ḥasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 64/90; İsmail b. Muḥammed b. 'Abdu'l-Hâdî el-Cerâhî el-'Aclûnî ed-Dimeşkî Ebu'l-Fidâ el-'Aclûnî, *Keşfu'l-Ğafâ* (Kahire: Mektebetü'l Kudsi, 1351), 1/244.

¹⁷ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-aḥbârî (eḥâdisi)l-mevzû'a*, thk. Ebû Abdurrahman b. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 1/123-126.

olduklarını ifade ettiğini bildirmiştir.¹⁸ Yukarıda ifade edilen manayı içeren hadislerin ravilerinin münkerü'l-hadis, hadisi mutâbi olamayan, sikalardan rivayet etmedikleri hadisleri rivayet eden, hadislerinden kaçınılması gereken, hadisleri hüccet olmayan¹⁹ şeklinde cerh edildikleri göz önünde bulundurulduğunda, keza ilgili rivâyetin uydurma hadis kitaplarında yer alması, hadiste yer alan ödül-ceza dengesinin olmaması gibi gerekçelerle hadisin uydurma olduğu kanaatine varılmıştır.

2. Kuşeyrî aynı babta huşû konusunu anlatırken sened zikretmeksizin mechûl sığa kullanarak şu hadisi rivayet etmiştir:

”وَرَوَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلًا يَغْتَبُ فِي صَلَاتِهِ بِلَحْيَتِهِ فَقَالَ: لَوْ خَشَعَ قَلْبُ هَذَا خَشَعَتْ جَوَارِحُهُ/ Resûlullâh (a.s.) bir adamın namazda sakalıyla oynadığını görünce ‘ bu adamın kabinde huşû olsaydı diğer organlarına sirayet ederdi”²⁰

Mezkûr hadisi Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ez-Zühhd ve'r-rekâik,²¹ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî²² (ö.211/826-27) ve İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) el-Musannef adlı eserlerinde Said b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) sözü yani maktû olarak aktarmışlardır.²³ Ancak hadisin senedinde mübhem ravinin varlığı söz konusudur. Hadiste mübhem ravinin olması hadisi zayıf konumuna düşürmüştür. Bununla beraber aynı hadisi Tirmizî, Nevâdiru'l-usûl adlı eserinde Salih b. Muhammed → Süleyman b. Amr → Muhammed b. Aclân → Said el-Makberî → Ebu Hüreyre tarikiyle merfû olarak tahrîc etmiştir.²⁴ Hadisin senedinde geçen Süleyman b. Amr nam-ı diğer Ebû

¹⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1376), 1/177-178.

¹⁹ es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnûa*, 1/123; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 1/178.

²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 1/276.

²¹ Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühhd ve'r-rekâik*, ed. Habîburrahman el-A'zamî (Malegon/Hindistan: Muhammed Afif ez-Za'bî, 1966), 419.

²² Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983), 2/266.

²³ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Ehâdis. ve'l-Âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409), 2/86.

²⁴ Ebû'Abdullâh Muhammed b. 'Alî el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Uşûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*, thk. 'Abdurrahmân 'Amîre (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 3/210; Ebû Muhammed Cemaeddin Abdullah Zeylâi, *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsârî'l-vâkıa fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414), 2/400.

Dâvûd en-Nehaî insanların en yalancısı,²⁵ yalancılıkla tanınan,²⁶ kez-zâb/aşırı yalancı, hadis uyduran,²⁷ metrûk, kendisinden hadis rivayetinin caiz olmadığı, leyse bi şey', şîlikte aşırı fanatik²⁸, deccallardan biri,²⁹ dünyada kendisinden daha yalancı birinin olmadığı³⁰ bir kişilik olarak tanınlanmış ve ağır bir cerhe tabi tutulmuştur. Bu gerekçe ile mezkûr hadis gerek merfû gerek maktû varyantlarıyla aşırı zayıf hatta mevzû/uydurma olduğu kanaati hasıl olmuştur.³¹

3- Kuşeyrî aynı başlık altında şu hadisi rivayet etmiştir:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ الْأَهْوَازِيُّ ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْبَصْرِ ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَمْرِو الْقُطَوَائِي ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عُثْمَانَ الْعَسْكَرِيُّ ، قَالَ: حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ بْنُ بَدْرٍ ، عَنْ أَبِي بَابٍ ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَلْقَى جِلْبَابَ الْحَيَاءِ عَنْ وَجْهِهِ فَلَا غَيْبَةَ لَهُ

Enes b. Mâlik'ten yapılan rivayet göre Hz. Peygamber (as.) şöyle buyurmuşlardır: "Hayâ perdesini yüzünden sıyrıp atan kimsenin ardından konuşmak gıybet sayılmaz."³²

Mezkûr hadisi Kuşeyrî *er-Risâle* adlı eserinde Sehl b. Osman el-Askerî → Rebî' b. Bedr → Ebân b. Ebî Ayyâş → Enes b. Mâlik tarihiyle tahrîc etmiştir.

²⁵ Ebû Ya'qûb İshâk b. Manşûr b. Behrâm el-Mervezî İshâk el-Kevsec, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râheveyh* (Medine: İmâdetu'l-Baḥs'i'l-İlmî, 1425/2002), 9/4631.

²⁶ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *et-Târiḥu'l-Kebîr*, thk. Heyet (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.), 4/28.

²⁷ Ebû Cafer Muḥammed b. 'Amr el-Mekkî el-Uḳaylî, *ed-Ḍu'afâu'l-Kebîr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kâl'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), 2/134; Ebû Hâtîm Muḥammed İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Riyâd: Dârü's-Sumey'î, 1420), 1/419.

²⁸ Şemseddin Muḥammed b. Ahmed Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muḥammed Bicavi (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 2/216; 4/522.

²⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târiḥu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l Garbî'l-islâmî, 2003), 4/1016.

³⁰ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 4/163.

³¹ Zeynuddîn Muḥammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-'Ârifin el-Ḥaddâdî el-Munâvî, *el-Fetḥu's-Semâvî bi Tahrici Ehâdisi'l-Kâdî el-Beyḍâvî*, thk. Ahmed Muctebâ (Riyad: Dâru'l-'Aşime, ts.), 2/854.

³² Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, 1/292.

Öte yandan hadisi farklı ve zayıf senetlerle İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894) *Mekârimu'l-Ahlâk*,³³ Kudâi (ö. 454/1062) *Müsnedü's-Şihâb*,³⁴ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*,³⁵ Beyhakî *Sünen*,³⁶ Deylemî *el-Firdevs*³⁷ adlı eserlerine almışlardır. Ayrıca aynı hadisi İbn Hıbbân (ö. 354/965) *el-Mecrûhîn* adlı eserine almış, hadisin ravilerinden olan Ebû Sa'd es-Sâidî'nin Enes b. Mâlik'ten münker hadisler rivayet ettiğini, hadisleriyle hiçbir şekilde ihticâc olunmayacağını ve zayıf bir ravi olduğunu, buna ilaveten Ebû Sa'd es-Sâidî'nin hadisin ravilerinden olan Ruvvâd ibnü'l-Cerrâh ile karşılaşmadığını yani ondan hadis almadığını ifade etmiş ve hadisin zayıflığına hükmetmiştir..³⁸ Beyhakî de *Şuabu'l- imân* adlı eserinde hadisin senedinde zayıflık olduğunu,³⁹ *es-Sünenü'l-Kübrâ* adlı eserinde ise Ebu Sa'd es-Sâidî'nin hadis ilminde kuvvetli olmadığını ifade etmiştir.⁴⁰ Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ise hadisin Dârekutnî ve Hatîb el-Bağdadi'nin hadisi bâtil addettiklerini ifade ederek, Ebû Sa'd es-Sâidî sebebiyle hadisin bâtil/uydurma olduğuna hükmetmiştir.⁴¹

Kuşeyrî'nin rivayet etmiş olduğu senedin ravilerine bakıldığında Rebî' b. Bedr'in senedleri kalb eden, sika ravilerden maktûb hadisleri, zayıf raviler-

³³ Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Ğureşî el-Bağdâdî İbn Ebû'd-Dünyâ, *Mekârimu'l-Ahlâk*, thk. Mecdî es-Seyyid İbrâhîm (Kahire: Mektebetü'l-kurân, ts.), 42.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâme b. Ca'fer b. Ali el-Kudâi, *Müsnedü's-Şihâb* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407), 1/263-264.

³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/280, 9/440.

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1424/2003), 10/354.

³⁷ Şireveyh b. Şehridâr b. Şireveyh b. Fenâhserû 'Ebû Şucâ' ed-Deylemî el-Hemezânî ed-Deylemî, *el-Firdevs bi'Mes'ûri'l-Hitâb*, thk. es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1406/1986), 3/616.

³⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'fâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed (Halep: Dâru'l-Vay, 1396/1976), 3/157.

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdülali Abdülhamid Hamid (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003), 12/163.

⁴⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10/354.

⁴¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-Ehâdis il-Muşteḥira = el-Mens'ura fi'l-Ehâdis il-Meşhûra*, thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1406/1986), 44-45.

den ise mevzû hadisler rivayet eden,⁴² leyse bi şey', zâhibu'l-hadis, vâhi'l-hadis, daifu'l-hadis, uğraşmaya değmez, metrûku'l-hadis,⁴³ A'meş ve Enes b. Mâlik'ten münker hadis rivayet eden⁴⁴ biri olarak ağır cerh tabirleriyle cerh edildiği görülmektedir. Hadisin diğer bir ravisi olan Ebân b. Ebî Ayyâş ise metrûku'l-hadis, münkerü'l-hadis, hadis ilminde zayıf, rivâyet ettiği hadislerin değeri yok, sika olmayan, hadisi yazılmayan,⁴⁵ sâkıt (adalet vasfını kaybetmiş), rivayet ettiği hadislerin geneli münker, hadis rivayetinde yalana başvuran, hadis ilminde unutkan,⁴⁶ hadis ilminde aşırı dalgın, hata yapabilen, vehme düşen,⁴⁷ kendisinden hadis rivayetinin helal olmadığı⁴⁸ şeklinde cerh edildiği müşahede edilmiştir. Neticede itibariyle hadisin ravilerinin adalet vasfını kaybettikleri anlaşılmaktadır.

Mezkûr hadis hakkında İbnü'l-Cevzî "*Fâsık bir kişinin arkasından konuşmak gıybet sayılmaz*" hadisinin bâtil, uydurma olduğunu ifade ettikten sonra bu hadisin de aynı anlama geldiğini ve hadisin senedinde yer alan Rebî' b. Bedr ve Ebân b. Ebî Ayyâş'ın metrûk olmaları sebebiyle bu hadisin de bâtil/uydurma olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Netice itibariyle hadisin adı geçen ravileri ağır cerh tabirleri ile cerh edildiği anlaşılmaktadır. Yukarıda tespit edilen kusurları taşıyan ravilerin hadislerinin dikkate alınmayacağı, hadislerinin yazılmayacağı hatta itibar için dahi dikkate alınmayacağı, başka bir hadisi kuvvetlendirmek için şâhid, mutâbi olarak kullanılmayacağı ehline ma-lumdur. Keza bu cerh tabirleriyle adı geçen ravilerin adalet vasfını kaybettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mezkur hadisin uydurma hadis olarak değerlendirilmesi hadisi usulü ve tekniğinin ruhuna daha uygun olacaktır.

4- Kuşeyrî "Rıza" başlığı altında;

⁴² İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/366.

⁴³ el-Makdisî Abdülğanî b. Abdilvâhid b. Alî, *el-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed Âl-i Nu'mân (Kuveyt: Şeriketu Gurâs, 1337), 4/253-254; Yusuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'î'r-Ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 9/63-66; Zehebî, *Mizânü'l-i-tidâl*, 2/39.

⁴⁴ Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâ'î'r-Ricâl*, thk. Muhammed b. Osman (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, ts.), 3/18.

⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/20-23.

⁴⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i-tidâl*, 1/10-12.

⁴⁷ Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*, 1/201.

⁴⁸ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, ed. İbrahim Zeybek-Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435), 1/55.

⁴⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-müitenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşadü'l-Hakk el-Eserî (Pakistan: İdaretü'l-Ulûm el-Eserîyye, 1981), 2/295-296.

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخْبَرَ عَنْ جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَنَّهُ
قَالَ: الْإِخْلَاصُ سِرٌّ مِنْ سِرِّ اسْتَوْدَعْتَهُ قَلْبًا مِنْ أَحِبَّتِهِ مِنْ عِبَادِي

Hiz. Peygamber (a.s.) Cibril vasıtasıyla Allah'ın “İhlas benim sırlarımdan bir sırdır. Onu kullarımdan sevdiğim kimselerin kalbine bırakırım” dediğini nakletmiştir.⁵⁰

Mezkûr hadisi ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) *Tahrîcu Ehâdisi İhyâi Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde Kazvî'nin *Müselâlat* isimli eserinde Huzeyfe tarikiyle müselâlat hadisi olarak, Kuşeyrî'nin ise *er-Risâle* adlı eserinde hadisi Ali b. Ebî Tâlib tarikiyle zayıf bir senedle tahrîc ettiğini bildirmiştir.⁵¹ Ayrıca Deylemî de *Müsned* isimli eserinde Abdullah b. Abbâs ve Ali b. Ebî Tâlib tarikiyle hadisi tahrîc etmiştir.⁵² Hadisin ravilerinden Ahmed b. Atâ el-Huceymî (ö. 200/815) hakkında Dârekutnî ağır bir cerh tabiri olan metrûk kavramını kullanmış,⁵³ keza adı geçen ravinin mechûl biri olduğu ifade edilmiştir.⁵⁴ Buna ilaveten Âbid, sofi, ibadete düşkün biri olsa da kaderî, bid'at sahibi, duymadığını rivayet eden, aşırı dalgın, insanları Allah'a yakınlaştırmak için hadis uyduran⁵⁵ biri olarak cerh edilmiştir. Hadisin diğer bir ravisi olan Abdulvâhid b. Zeyd (ö. 150/767) ise münkerü'l-hadis,⁵⁶ hadisi terkedilmiş,⁵⁷ Basra kussâslarından mezhebi kötü, doğru olmayan biri,⁵⁸ münker hadis rivayet ettiği gerekçesiyle hadisleriyle ihticâc olunmayan,⁵⁹ leyse bi şey',⁶⁰ ri-

⁵⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/359.

⁵¹ Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tahrîcu Ehâdisi İhyâi Ulûmi'd-Dîn* (Riyad: y.y., 1408/1987), 6/2403.

⁵² Deylemî, *el-Firdevs bi'Mes'ûri'l-Hiţâb*, 3/187.

⁵³ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 1/119.

⁵⁴ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Os.mân ez-Zehebî, *Dîvânu'd-Duafâ' ve'l-Metrûkîn ve Halkun mine'l-Mechûlîn ve Sıkkâtun fihim Lîn*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Enşârî (Mekke: Mektebetu'n-nahdati'l-hadîse, 1387/1967), 7.

⁵⁵ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 9/409.

⁵⁶ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Evsat*, thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed (Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs., 1397/1977), 2/143.

⁵⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ty), 6/62.

⁵⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzcânî, *Âhvâlu'r-Ricâl*, thk. 'Abdulâlim 'Abdulâzîm el-Bestevî (Faysalabad: Hâdis Akâdemî, ts.), 197.

⁵⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/155.

⁶⁰ Ebû Hafş 'Omer b. Ahmed el-Bağdâdî İbn Şâhîn, *Târîhu Esmâi'd-Duafâ' ve'l-Kâzibîn*, thk. 'Abdurrahîm Muhammed 'Ahmed el-Kaşkarî (b.y.: y.y., 1409/1989), 132.

vayet ettiği hadisleri büsbütün aşırı zayıf⁶¹ şeklinde ağır cerh tabirleriyle cerh edilmiştir. Buhârî şârihlerinden İbn Hacer el-Askalânî ve el-Aynî bu hadisin büsbütün aşırı zayıf bir senede sahip olduğunu (حديث واٍ جدا) ifade etmişlerdir.⁶² Hadisin ravilerinin cerh durumları göz önüne alındığında hadisin ravileri ağır cerh tabirleriyle cerh edildikleri ve hatta hadis uydurdıkları nakledilmiştir. Bu şekilde ağır cerh tabirleriyle cerh edilen ravilerin hadis usulü ilmi kriterleri açısından hadisleri yazılmaz, itibar için dikkate alınmaz, hadisleri şâhid olmaz ve hadisleriyle ihticâc edilmeyeceği gibi rivâyetleri dikkate değer sayılmamaktadır. Dolayısıyla hadisin uydurma olduğu kanaatine varılmıştır.

5- Kuşeyrî “Kunût” başlığı altında senedsiz bir şekilde

وسئل رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَنِ الشُّؤْمِ فَقَالَ: سَوْءُ الْخُلُقِ

“Hz. Peygamber’e (a.s.) uğursuzluk nedir? diye sorulmuş, o da “kötü ahlaktır” diye cevap vermiştir.”⁶³ hadisini nakletmiştir. Mezkûr hadisi الشُّؤْمُ سَوْءُ الْخُلُقِ lafzıyla Ahmed b. Hanbel Müsned,⁶⁴ Taberânî Mu’cemu’l-evsat,⁶⁵ Ebu Nuaym Hilyetü’l-evliyâ,⁶⁶ Beyhakî Şuabu’l-iman,⁶⁷ Heysemî Mecmau’z-zevâid⁶⁸ adlı eserlerinde Hz. Aişe tarikiyle zayıf senedlerle tahrîc etmişlerdir. Mezkûr hadisi Taberânî Mu’cemu’l-evsat⁶⁹ adlı eserinde Câbir tarikiyle، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَوْءُ الْخُلُقِ lafzıyla yine zayıf bir senedle tahrîc etmiş ve hadisin ravilerinden olan Fadl b. İsa’nın teferrüd ettiğini ifade etmiştir.⁷⁰ Beyhakî de Şua-

⁶¹ Zehebî, *Siyeru a lâmi’n-nübelâ*; 7/178.

⁶² Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîli’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Mısır: Mektebetü’s-Selefiyye, 1380), 4/109; Ebû Muhammed Bedreddin Aynî, *Umdetü’l-kârî fî şerhi Sahîli’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, ty), 10/261.

⁶³ Kuşeyrî, *er-Risâletu’l-Kuşeyriyye*, 2/402.

⁶⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 41/99.

⁶⁵ Ebû’l-Kâsım Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, thk. Târik b. Abdullah, Abdulmuhsin b. İbrâhim (Kahire: Dâru’l-Hameyn, ty), 4/334.

⁶⁶ Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Kahire: Matbaatü’s-Saade, 1974), 6/103.

⁶⁷ Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, 10/379.

⁶⁸ Ebû’l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, *Mecmau’z-zevâid ve menba’u’l-fevâid*, thk. Husameddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1414), 8/25.

⁶⁹ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, 6/38.

⁷⁰ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, 6/38, 8/203.

bu'l-iman adlı eserinde aşırı zayıf senedle mezkûr lafızlarla tahrîc etmiştir.⁷¹ Zira hadisin ravilerinden Fadl b. İsa er-Rekkâşî Kaderiyye mezhebinin propagandisti, meşhur ravilerden münker hadîs rivâyet eden⁷² biri olarak cerh edilmiştir. Bu sebeple hadisin senedi hakkında zayıf veya aşırı zayıf hükmü verilmiştir.⁷³ Bununla beraber Zeynüddîn el-İrâkî ve el-Fettenî (ö. 986/1578) bu hadis hakkında “ لا يصح / hadis mevzudur” hükmünü vermişlerdir.⁷⁴ Bilindiği üzere Mevzûât türü kitaplarda لا يصح /Lâ yasıhhu tabiri hadisin uydurma olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca hadisin anlamına bakılacak olursa hadis anlam itibariyle Hz. Peygamber'in (a.s.) başka sahih hadislerde uğursuzluğun olmadığına dair rivayetlerine⁷⁵ arz edildiğinde hadisin uydurma olduğu anlaşılmaktadır.

6- Kuşeyrî aynı başlık altında tacir ve hırsız konulu şu hadisi aktarır:

أَخْبَرَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَشْرَانَ بِغَدَادَ ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرِو عُثْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ الْمَعْرُوفُ بِابْنِ السِّمَّكِ ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ رَبِّهِ الْحَضْرَمِيُّ ، قَالَ: حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ الْحُجَّاجِ ، قَالَ: قَالَ مَالِكُ بْنُ دِينَارٍ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ، قَالَ: كَانَ رَجُلٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَجَرُّ مِنْ بِلَادِ الشَّامِ إِلَى الْمَدِينَةِ، وَمِنْ الْمَدِينَةِ إِلَى بِلَادِ الشَّامِ وَلَا يَصْحَبُ الْقَوَافِلَ تَوَكُّلاً مِنْهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ: بَيْنَا هُوَ جَاءَ مِنَ الشَّامِ يُرِيدُ الْمَدِينَةَ إِذْ عَرَضَ لَهُ لَصٌّ عَلَى فَرَسٍ، فَصَاحَ بِالتَّاجِرِ قِفْ فَوَقَفَ لَهُ التَّاجِرُ وَقَالَ لَهُ شَأْنُكَ بِمَالِي وَخَلِّ سَبِيلِي، فَقَالَ لَهُ اللَّصُّ: الْمَالُ مَالِي وَإِنَّمَا أُرِيدُ نَفْسَكَ فَقَالَ لَهُ التَّاجِرُ: مَا تَرْجُو بِنَفْسِي شَأْنُكَ وَالْمَالُ وَخَلِّ سَبِيلِي قَالَ فَرَدَّ عَلَيْهِ اللَّصُّ مِثْلَ الْمَقَالَةِ الْأُولَى، فَقَالَ لَهُ التَّاجِرُ: أَنْظِرْنِي حَتَّى أَتَوَضَّأَ وَأُصَلِّيَ وَأَدْعُو رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ: أَفْعَلْ مَا بَدَأَ لَكَ قَالَ: فَقَامَ التَّاجِرُ وَتَوَضَّأَ وَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ فَكَانَ مِنْ دُعَائِهِ أَنْ قَالَ: يَا وَدُودُ، يَا وَدُودُ، يَا ذَا الْعَرْشِ الْمَجِيدِ، يَا مُبْدِئُ، يَا مُعِيدُ، يَا فَعَالُ لِمَا يُرِيدُ، أَسْأَلُكَ بِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي مَلَأَ أَرْكَانَ عَرْشِكَ، وَأَسْأَلُكَ بِقُدْرَتِكَ الَّتِي قَدَرْتَ بِهَا عَلَى خَلْقِكَ وَبِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسَّعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ يَا مُغِيثُ أَغْنِنِي ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ دُعَائِهِ إِذَا

⁷¹ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 10/378-379.

⁷² İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 2/212.

⁷³ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 10/379; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 8/25.

⁷⁴ Ebû'l-Faql 'Abdirrahîm b. el-Huseyn b. 'Abdurrahmân Zeynüddîn el-İrâkî, *Tahrîcu Ehâdisi'l-İhyâ' = el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr* (Beyrut: y.y., 1426/2005), 930; Muhammed Tâhir b. 'Alî eş-Şiddîkî el-Hindî el-Fettenî el-Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevdûât* (Kahire: İdarretü't-Tibâati'l Müniriyye, 1343), 191.

⁷⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cufî Buhârî, *el-Câmi'u's-sahihi*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Tib”, 44, 54.

بِقَارِسٍ عَلَى فَرَسٍ أَشْهَبَ عَلَيْهِ ثِيَابٌ خُضِرَ بِيَدِهِ حَرْبَةً مِنْ نُورٍ، فَلَمَّا نَظَرَ اللَّيْصُ إِلَى الْفَارِسِ تَرَكَ التَّاجِرَ وَمَرَّ نَحْوَ الْفَارِسِ فَلَمَّا دَنَا مِنْهُ شَدَّ الْفَارِسُ عَلَى اللَّيْصِ فَطَعَنَهُ طَعْنَةً أَذْرَاهُ عَنْ فَرَسِهِ ثُمَّ جَاءَ إِلَى التَّاجِرِ فَقَالَ لَهُ: قُمْ فَأَقْتُلْهُ فَقَالَ لَهُ التَّاجِرُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَمَا قَتَلْتُ أَحَدًا قَطُّ وَلَا تَطْلُبُ نَفْسِي لِقَتْلِهِ، قَالَ فَرَجَعَ الْفَارِسُ إِلَى اللَّيْصِ فَقَتَلَهُ ثُمَّ جَاءَ إِلَى التَّاجِرِ وَقَالَ اعْلَمْ أَيُّ مَلِكٍ مِنَ السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ حِينَ دَعَوْتَ الْأَوَّلَى سَمِعْنَا لِأَبْوَابِ السَّمَاءِ قَعْقَعَةً فَلَمَّا أَمَرَ حَدَثَ ثُمَّ دَعَوْتَ الثَّانِيَةَ فَفُتِحَتْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَهَا شَرٌّ كَشَرِ النَّارِ ثُمَّ دَعَوْتَ الثَّالِثَةَ فَهَيَّطَ جَنَابِلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا مِنْ قِبَلِ السَّمَاءِ وَهُوَ يُنَادِي: مَنْ هَذَا الْمَكْرُوبِ فَدَعَوْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُؤَيِّبَنِي قَتْلَهُ وَاعْلَمْ يَا عَبْدَ اللَّهِ أَنَّ مَنْ دَعَا بِدُعَائِكَ هَذَا فِي كُلِّ كُرْبَةٍ وَكُلِّ شِدَّةٍ وَكُلِّ نَازِلَةٍ فَرَجَّ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَأَعَانَهُ قَالَ وَجَاءَ التَّاجِرُ سَالِمًا غَانِمًا حَتَّى دَخَلَ الْمَدِينَةَ وَجَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ بِالْقِصَّةِ وَأَخْبَرَهُ بِالْدُّعَاءِ فَقَالَ لَهُ: النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَقَدْ لَقْنَاكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَسْمَاءَهُ الْحُسْنَى الَّتِي إِذَا دُعِيَ بِهَا أَجَابَ وَإِذَا سُئِلَ بِهَا أُعْطِيَ

Hizmet Peygamber (a.s.) zamanında Şam ve Medine arası ticaret yapan bir kişi vardı. Bu kişi kafilelerle değil de Allah'a tevekkül ederek tek başına yola çıkardı. Şam'dan Medine'ye gelince yolda ansızın kendisini atlı bir hırsız durdurdu. Tacir malını almasını kendisini bırakmasını istese de hırsız malına el koyduğunu ve taciri öldüreceğini söyledi. Tacir öldürülmeden önce abdest alıp namaz kılıp dua etmesi için hırsızdan izin istedi. Hırsız da buna izin verdi. Tacir abdest aldı, dört rekât namaz kıldı ve يَا وَدُودُ، يَا وَدُودُ، يَا ذَا الْعَرْشِ يَا الْمُجِيدُ، يَا مُبْدِئُ، يَا مُعِيدُ، يَا فَعَالُ لِمَا يُرِيدُ، أَسْأَلُكَ بِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي مَلَأَ أَرْكَانَ عَرْشِكَ، وَأَسْأَلُكَ بِقُدْرَتِكَ الَّتِي قَدَّرْتَ بِهَا فِي خَلْقِكَ وَبِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ يَا مُعِيتُ أَغْنِنِي

şeklindeki duayı üç defa okudu. Dua bitince birdenbire alaca renkli bir at üzerinde yeşil elbiseli, elinde nurdan pusat olan bir atlı hazır oluverdi. Hırsız taciri bırakıp bu nurdan pusatlı atlıya baktı. Nurdan pusatlı adam hırsıza yönelerek hırsız bir hamlede atından yere düşürdü ve tacire 'kalk ve hırsızı öldür' dedi. Tacir atlıya kim olduğunu sordu. Tacire hırsızı öldürmesini söylese de tacir daha önce adam öldürmediğini bu sebeple adamı öldüremeyeceğini ifade etti. Bunun üzerine alaca atlı hırsızı öldürdü ve tacire 'ben üçüncü semadan inen bir meleğim. Sen duanı birinci defa okuduğunda sema kapılarının tıkrıklarını işittik ve bir şeyle oluyor dedik. Aynı duayı ikinci defa okuduğunda sema kapıları etrafa ateş parçaları savurarak açıldı. Üçüncü defa okuduğunda ise Cebrail yanımıza inip 'kim bu zor durumda kalana yardım edecek. Ona karışanın canını almam için Allah'a dua ediyorum' dediğini söyledi ve 'bak ey Allah'ın kulu! Her kim senin ettiğin dua ile dua ederse Allah onu her türlü sıkıntı, şiddet, musibetten kurtarır ve ona yardım eder.' cümlesini ekledi.

Tacir Medine'ye sağ salim geldikten sonra bu olayı ve bu olay karşısında etmiş olduğu duayı Hz. Peygamber'e (a.s) anlattı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.) “Allah seni kendisiyle dua edildiği zaman dualara icabet edileceği ve istenilen her şeyi vereceği Esmâ-i Hüsnâ'ya denk getirmiş” buyurdu.⁷⁶

Mezkûr hadisi İbn Ebi'd-dünya (ö. 281/894) *Mucâbu'd-da've*⁷⁷ ve *el-Hevâtifu'l-cinân*⁷⁸, el-Lâlekâî (ö. 418/1027) *Kerâmâtü'l-evliyâ*,⁷⁹ Abdülganî Abdilvâhid el-Makdisî (ö. 600/1203) *et-Terğîb fi'd-duâ*,⁸⁰ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*⁸¹ adlı eserlerinde farkı senedlerle tahrîc etmişlerdir. İbn Ebi'd-dünya hadisi İsa b. Abdillâh et-Temîmî → Fühayd b. Ziyad el-Esedî → Musa b. Verdân → Ebu Nadr Muhammed b. Sâib el-Kelbî → Hasan-ı Basrî → Enes b. Mâlik tarikiyle hadisi nakletmiştir. Hadisin senedi tamamen mechûl ve aşırı zayıf ravilerden oluşmaktadır. Zira hadisin râvîlerinden olan İsa b. Abdillâh et-Temîmî ve Fühayd b. Ziyad et-Esedî hakkında tabakât ve terâcim kitaplarında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Musa b. Verdân ise kıssacı vaiz, hadis ilminde zayıf,⁸² aşırı hata yapan, meşhur ravilerden münker rivayetlerde bulunan,⁸³ leyse bi'l-kaviyy⁸⁴ şeklinde cerh edilmiştir. Keza Ebu Nadr Muhammed b. Sâib el-Kelbî hadis ilminde aşırı zayıf, metrûk, Râfızî,⁸⁵ Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ise müdellis, mürsel rivayetlerinin hüccet olmadığı şeklinde cerh edildikleri gö-

⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/423-424.

⁷⁷ Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebü'd-Dünyâ, *Mucâbu'd-Da've*, thk. Ziyâd Ḥamdân (Beyrut: Mûessesetü'l Kütübî's-Sekâfiyye, 1413/1993), 27.

⁷⁸ Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebü'd-Dünyâ, *Hevâtifu'l-Cinân*, thk. Muḥammed ez-Zağlî (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1416/1995), 30.

⁷⁹ Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Ḥasan b. Manşûr eṭ-Ṭaberî er-Râzî el-Lâlekâî, *Kerâmâtü'l-Evliyâ' - el-Lalkâî - Min Şerhi Usûli İtikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa - el-Lalkâî*, thk. Aḥmed b. Sa'd b. Ḥamdân el-Ğâmidî (Suudi Arabistan: Dâru Ṭaybe, 1423/2003), 9/166.

⁸⁰ Ebû Muḥammed 'Abdulḡanî b. 'Abdulvâhid ed-Dimesşî 'Abdu'l-Ğanî el-Makdisî, *et-Terğîb fi'd-Duâ*, thk. Fevâz Aḥmed Zemirlî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, ts.), 104.

⁸¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Askalânî İbn Ḥacer el-'Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Şahâbe*, thk. Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 7/313-314.

⁸² Zehebî, *Mîzânü'l-i-tidâl*, 4/226.

⁸³ İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 2/247.

⁸⁴ Ebû Aḥmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 8/63.

⁸⁵ Zehebî, *Mîzânü'l-i-tidâl*, 4/305.

rülmektedir.⁸⁶ Bu tespiti göre hadisin senedinin aşırı zayıf olduğu sonucuna varılmaktadır. Hadisi tahrîc eden Abdülğanî Abdilvâhid el-Makdisî de hadisin ravilerinin mechûl olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷

Hadisin tahrîc edildiği eserlerde yer alan metinlere bakıldığında mezkûr hadis, İbn Ebi'd-dünya'nın (ö. 281/894) *Mucâbu'd-da've* ve *el-Hevâtifu'l-cinân*, el-Lâlekâî'nin (ö. 418/1027) *Kerâmâtü'l-evliyâ*, Abdülğanî Abdilvâhid el-Makdisî'nin (ö. 600/1203) *et-Terğîb fi'd-duâ*, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe* adlı eserlerinde Enes b. Mâlik'e isnad edilirken Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde ise merfû hadis olarak Resulullah'a (a.s.) isnad edildiği müşahede edilmiştir. Dolayısıyla hadisin bazı versiyonları mevkûf hadis olarak nakledilmişken Kuşeyrî'nin adı geçen eserinde merfû olarak nakledilmesi hadisin illetli olduğuna delalet etmektedir. Keza hadisin metin içeriği kontrol edildiğinde aklın kabul etmediği acayip hikayeler nevinden bir olaya benzediğini söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Öte yandan hadisin bazı ravilerinin hadis uydurma hususunda sicilleri bozuk olan kıssacı olarak tanımlanması, ağır cerh tabirleriyle cerh edilmeleri, keza farklı tariklerden gelse de senedlerinde mechûl ravilerin bulunması, hadisin bazen mevkûf bazen merfû olarak nakledilmesi, hadisin bilinir hadis kitaplarında yer almaması, hadis metninde yer alan bilgilere göre normal bir insanın atlı bir meleği görmesinin Kur'ân'a, sahih sünnete, akla ve müşahedeye aykırı bir durum teşkil etmesi gibi gerekçelerle hadisin mevzû olduğu kanaatine varılmıştır.⁸⁸ Ayrıca Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde yer alan bu hadisin senedinde yer alan ravilerin tümü sika olduğu varsayılsa bile hadisin metninin mevzû' olabileceği ehline malumdur.⁸⁹

7- Kuşeyrî yine "Kunût" başlığı altında,

أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّلْمِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْفَزَارِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ خَشِيشٍ الْبَغْدَادِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ مَعْبُدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ رَاشِدٍ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لِكُلِّ شَيْءٍ مِفْتَاحٌ وَمِفْتَاحُ الْجَنَّةِ حُبُّ الْمَسَاكِينِ، وَالْفُقَرَاءِ الصَّبرُ هُمْ جُلَسَاءُ اللَّهِ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ

⁸⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/572.

⁸⁷ 'Abdu'l-Ğanî el-Makdisî, *et-Terğîb fi'd-Duâ*, 105.

⁸⁸ Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzûa ve eseruhe's-seyyi fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992), 12/530-533.

⁸⁹ M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2011), 121.

Ömer b. Hattâb'tan yapılan rivayete göre Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Her şeyin bir anahtarı vardır; cennetin anahtarı da fakirleri sevmektir. Sabırlı fakirler, kıyamet gününde Allah'ın dostlarıdır.”⁹⁰ hadisini nakletmiştir.

Mezkûr hadisi Taberânî *Mu'cemu'l-kebîr*,⁹¹ İbn Adiyy (ö. 365/976) ise *el-Kâmil fî du'afâ'r-ricâl* adlı eserinde tahrîc etmiş ve hadisin Ebû Mus'ab'ın Mâlik'ten yaptığı bu rivayet ile ilgili “münkerun cidden / منكرا جدا”⁹² şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Bilindiği üzere ilel, mevzûât ve zayıf râvîlerle ilgili eserlerde kullanılan bu kavramdan kasıt hadisin uydurma olduğudur.⁹³ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de hadisi Ahmed b. Dâvud → Ebû Mus'ab → Mâlik → Nâfi → İbn Ömer tarikiyle eserine almış, hadisin mevzû olduğunu, hadisin ravilerinden Ahmed b. Dâvûd'un hadis uyduran biri olarak tanındığını ifade etmiştir.⁹⁴ Keza Süyûtî *el-Le'âli'l-masnû'a*⁹⁵ ve İbn Arrâk *Tenzîhu's-Şerîa*⁹⁶ adlı mevzûât türü eserlerinde hadisin uydurma olduğuna hükmetmişlerdir.

Kuşeyrî ise mezkûr hadisi Ebu Abdurrahmân es-Sülemî → İbrahim b. Ahmed b. Muhammed el-Fizârî → Abdullah b. Ca'fer b. Ahmed b. Haşîş el-Bağdâdî → Ömer b. Râşid el-Hârisî → Mâlik → Nâfi → İbn Ömer → Ömer b. Hattâb tarikiyle tahrîc etmiştir. Hadisin ravilerinden Ebû Abdurrahmân es-Sülemî sika olmayıp tasavvuf adına hadis uyduran biri;⁹⁷ Ömer b. Râşid el-Cârî el-Hârisî ise İmam Mâlik adına hadis uyduran, cerh edilme hali dışında adının anılmasının bile helal olmadığı,⁹⁸ hadis ilminde zayıf, sika ravi-

⁹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/430.

⁹¹ Ebû'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 20/215.

⁹² İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'r-ricâl*, 8/112.

⁹³ Mehmet Efendioğlu, “Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/463.

⁹⁴ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, thk. 'Abdurrahmân Muhammed 'Os_mân (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966-1968), 3/141.

⁹⁵ es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 2/273.

⁹⁶ Ebû'l-Hasen Nûruddîn İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şerîati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şenî'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 2/286.

⁹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Abdulhâdî es-Sâlihî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417), 3/244; Zehebî, *Mîzânü'l-i-tidâl*, 3/523.

⁹⁸ İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 2/67.

lerden münker rivayetlerde bulunan,⁹⁹ metrûku'l-hadis,¹⁰⁰ münkerü'l-hadis, sika ravilerin onun hiçbir hadisini mutâbi olarak kullanmadığı¹⁰¹ şeklinde cerh edilmiştir. Dârekutnî de bu hadisi Ömer b. Râşid el-Hârisî'nin uydurduğunu ifade etmiştir.¹⁰² Netice itibariyle Kuşeyrî'nin rivayet ettiği senedde hadis uyduran ve ağır cerh tabirleriyle cerh edilen ravilerin olması hadisi uydurma konumuna düşürmüştür.

8- Kuşeyrî edep konusunu işlerken "Edep" babı altında şu hadisi nakletmiştir:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ الْأَهْوَازِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدٍ الْبَصْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ الْجَبَّارِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْقُرَشِيُّ عَنْ نَعِيمِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَتَى أَلْقَى أَحْبَابِي؟ فَقَالَ أَصْحَابُهُ: بِأَيِّنَا أَنْتَ وَأَمَّا أَوْلَسْنَا أَحْبَابَكَ؟ فَقَالَ: أَنْتُمْ أَصْحَابِي، أَحْبَابِي قَوْمٌ لَمْ يَرُونِي وَآمَنُوا بِي وَأَنَا إِلَيْهِمْ بِالْأَشْوَاقِ لَأَكْثَرِ

Enes b. Mâlik'ten yapılan rivayete göre Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuşlardır: "Ne zaman ahababıma kavuşacağım? Ashâb da dediler ki: Anamız babamız sana feda olsun. Biz senin ahababın değil miyiz? Hz. Peygamber: 'siz benim ahababımsınız. Ahababım beni görmeyip bana iman edenlerdir. Ben onları pek çok öz-lüyorum' şeklinde cevap verdi."¹⁰³

Mezkûr hadisi Ahmed b. Hanbel *Müsned*,¹⁰⁴ Ebû Ya'lâ *el-Mu'cem*,¹⁰⁵ İbn Asâkir *Târîhu Dimaşk*¹⁰⁶ Taberânî *Mu'cemu'l-evsat*¹⁰⁷ adlı eserlerinde hadisi aşırı zayıf senedlerle tahrîc etmişlerdir. Zira hadisin ravilerinden Muhtesib

⁹⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, 3/225.

¹⁰⁰ Ebû Bekir Muhammed b. 'Abdilğânî b. Ebî Bekir b. Şucâ' Ma'înuddîn b. Nukta el-Bağdâdî İbn Nukta, *Tekmiletu'l-İkmâl*, thk. 'Abdulkayyûm 'Abdu Rabbinnebî (Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, 1410/1989), 2/102.

¹⁰¹ Burhânuddîn el-Halebî Ebû'l-Vefâ' İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî eş-Şâfiî Sıbtu İbni'l-Acemî Burhânuddîn Sıbtu İbni'l-Acemî, *el-Keşfu'l-Hasîs ammen Rumiye bi Vadi'l-Hadis*, thk. Şubhî es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu'n-Nehdati'l-Arabiyye; 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 196.

¹⁰² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, 3/141; es-Süyûtî, *el-Le'âlî'l-maşnûa*, 2/173; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, 2/286.

¹⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, 2/457.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/38.

¹⁰⁵ Ebû Ya'lâ Ahmed b. 'Alî el-Mevşilî Ebû Ya'lâ, *Mu'cemu Ebî Yalâ el-Mevşilî*, thk. 'İrşâdu'l-Haqqi'l-Es'erî (Faysalabad: y.y., 1407), 230.

¹⁰⁶ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 30/139, 54/172.

¹⁰⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 5/341.

b. Abdirrahmân; Sabit el-Bünânî'den gayr-ı mahfûz hadisler rivayet eden¹⁰⁸ leyyin/hadis ilminde gevşek,¹⁰⁹ münker hadisleri olan,¹¹⁰ ve zayıf¹¹¹ biri olarak cerh edilmiştir. Keza hadisin ravilerinden Ahmed Cîsr ve Fadl b. Sabbâh zayıf ravilerden addedilmişlerdir.¹¹²

Kuşeyrî *Risâle'*sinde hadisi Ali b. Ahmed el-Ehvâzî → Ahmed b. Ubeyd el-Basrî → Yahya b. Muhammed el-Cinânî → Osman b. Abdillâh el-Kureşî → Nuaym (Yeğnem) b. Salim → Enes b. Mâlik tarikiyle hadisi tahrîc ettiği görülmektedir. Hadisin ravilerinden Osman b. Abdillâh el-Kureşî'nin Leys b. Sa'd, İmam Mâlik ve İbn Lehîa'dan uydurma hadis naklettiği, hadisinin yazılmayacağı,¹¹³ hadisiyle ihticâc olunmayan, uydurma hadislerinin var olduğu, sika raviler adına hadis uyduran¹¹⁴ şeklinde ağır bir şekilde cerh edilmiştir. Hadisin diğer bir ravisi olan Nuaym b. Salim'in asıl adı Yeğnem b. Salim b. Kanber olduğu belirtilmiştir.¹¹⁵ Enes b. Mâlik adına hadis uyduran,¹¹⁶ hadis vaz'eden,¹¹⁷ ittifaken metrûku'l-hadis,¹¹⁸ yalan konuşmasıyla meşhur,¹¹⁹ Enes b. Mâlik'ten münker hadisler rivayet eden,¹²⁰ daîfu'l-hadis, mechûl¹²¹ şeklinde cerh edildiği müşahade edilmiştir. Verilen bu bilgiler

¹⁰⁸ İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, 8/277.

¹⁰⁹ Zehebî, *Mîzânü'l-i-tidâl*, 3/442.

¹¹⁰ Zehebî, *Dîvânü'd-Đuafâ*, 337.

¹¹¹ Ebû Amr Ahmed b. Atiyye el-Vekîl, *en-Neslü'n-nebâl bi mu'cemi ricâli'l-lezine terceme lehum fadiletü's-Şeyh 'ul muhaddis Ebû İshâk el-Huveynî* (Mısır: Dâru İbn Abbâs, 1433), 3/114.

¹¹² Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 10/66.

¹¹³ İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 2/76-77.

¹¹⁴ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Đuafâ ve'l-Metrûkûn*, thk. 'Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985), 2/170.

¹¹⁵ İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, 8/543.

¹¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, 2/177.

¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 1/227.

¹¹⁸ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Os.mân ez-Zehebî, *Mucemu's-Şuyûhi'l-Kebîr*, thk. Muhammed el-Ğabîb el-Heyle (Suudi Arabistan: Mektebetu's-Şiddîk, 1408/1988), 2/191.

¹¹⁹ es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnûn*, 1/46.

¹²⁰ İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, 9/178.

¹²¹ Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omer b. Kes.îr ed-Dimeşķî İbn Kes.îr, *et-Tekmil fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl ve Murifeti's-S.ikât ve'd-Đuafâ ve'l-Mecâhil*, thk. Şâdî b. Muhammed Âli-i Nu'mân (Yemen: Merkezi'n-Nu'mân, 1432/2011), 2/434-435.

muvaahesinde hadisin ravilerinin hadis uydurdıkları sabit olduğundan hadisin uydurma olduğu kanaatine varılmıştır.

9- Kuşeyrî yine “Edep” başlığı altında;

أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ الْأَصْبَهَانِيُّ ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عُقْبَةَ الشَّيْبَانِيُّ بِالْكُوفَةِ ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَضْرُ بْنُ أَبِي الْهَاشِمِيِّ ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو هَدِيَّةٍ ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الْعَبْدَ لَيَعَالِجُ كَرْبَ الْمَوْتِ وَسَكَرَاتِ الْمَوْتِ، وَإِنَّ مَفَاصِلَهُ لَيَسْلِمُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ تَقُولُ عَلَيْكَ السَّلَامُ تُفَارِقُنِي وَأُفَارِقُكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

Enes b. Mâlik’ten yapılan rivayete göre Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuşlardır: “Şüphesiz ki bir kul, ölüm sıkıntısı ile ölüm şiddetiyle uğraşır da bedenindeki mafsalları birbirlerine ‘Sana selâm olsun! Sen benden kıyamet gününe kadar ayrılıyorsun. Ben de senden ayrılıyorum’ diyerek selâmlaşırlar.”¹²² hadisini nakletmiştir.

Mezkûr hadisi Sa’lebî (ö. 427/1035) *el-Keşf ve’l-beyân*,¹²³ Ebû Tâhir es-Silefî (ö.576/1180) *et-Tuyûriyyât*,¹²⁴ Süyûtî *Cem’u’l-cevâmi*¹²⁵ adlı eserlerinde tahrîc etmişlerdir. Kuşeyrî, er-*Risâle* adlı eserinde hadisi Abdullah b. Yusuf el-İsbahânî → Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed Ukbe eş-Şeybânî → el-Hadr b. Ebân el-Hâşimî → İbrâhim b. Hudbe el-Farisî → Enes b. Malik tarikiyle nakletmiştir. Hadisin ravilerinden Abdullah b. Yusuf el-İsbahânî imam, muhaddis, sâlih¹²⁶ biri olarak tanımlanmıştır. Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed Ukbe eş-Şeybânî şarkın muhaddisi, sika;¹²⁷ el-Hadr b. Ebân el-Hâşimî hadis ilminde zayıf,¹²⁸ İbrâhim b. Hudbe el-Farisî ise Enes b. Malik’ten uydurma hadisler rivayet eden, metrûku’l-hadis, rivayet ettikleri hadislerin geneli

¹²² Kuşeyrî, *er-Risâletu’l-Kuşeyriyye*, 2/468.

¹²³ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru’t-tefsîr, 1436/2015), 28/161.

¹²⁴ Ebû Tâhir Şadrüddîn es-Silefî Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsbahânî Ebû Tâhir es-Silefî, *et-Tuyûriyyât* (Riyad: Mektebetu ‘Aqvâi’s-Selef, 1425/2004), 2/355.

¹²⁵ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-Süyûtî, *Cem’u’l-cevâmi* (el-Câmi u’l-kebîr), thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic vd. (Kahire: el-Ezheri’s-Şerif, 1426), 2/359.

¹²⁶ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 17/239.

¹²⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz* (Beyrût: Dâru’l Kütübî’l İlmiyye, 1419), 3/52.

¹²⁸ Zehebî, *Mîzânü’l-i-tidâl*, 1/654.

uydurma, hadis ilminde aşırı zayıf,¹²⁹ Lâ şey', Kezzâb, habîs,¹³⁰ Deccâl, düğünlerde raks etmeyi kendine meslek edinen, hadisi ilminden hiçbir şey anlamayan, kendisiyle alay edilen¹³¹ şeklinde cerh edilmiştir. Bu genel cerh ve tadil bilgileri ışığında hadisin senedi aşırı zayıf, vâhî bir sened olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hadisin ravilerinin hadis uydurmakla cerh edildiğinin sabit olması hadis usulü ilimi kriterleri açısından uydurma olduğuna delil olmakta ve hadisin uydurma olduğu anlaşılmaktadır.¹³²

10- Kuşeyrî "Ma'rifetullâh/Allah'ı bilmek" babı altında

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعَدْلُ ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْعَتَكِيُّ ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَشْرَسَ ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ عِيسَى السَّجَزِي ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ كَثِيرٍ ، عَنْ حَنْظَلَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ: إِنَّ دِعَامَةَ الْبَيْتِ أَسَاسُهُ، وَدِعَامَةُ الدِّينِ الْمَعْرِفَةُ بِاللَّهِ تَعَالَى وَالْيَقِينُ وَالْعَقْلُ الْقَامِعُ فَقُلْتُ: يَا بِي أَنْتَ وَأَمِي ، مَا الْعَقْلُ الْقَامِعُ؟ قَالَ: الْكَفُّ عَنْ مَعَاصِي اللَّهِ وَالْحِرْصُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

Hiz. Âişe'den yapılan rivayete göre Hiz. Peygamber (a.s) "Bir evin direği onun temelidir. Dinin direği ve temeli Allah'ı bilmek, yakîn ve faydalı akıldır. Bunun üzerine dedim ki: Annem babam sana feda olsun. Faydalı akıl nedir? dedim. Bunun üzerine Hiz. Peygamber de (a.s.) Allah'a isyan olabilecek davranışlardan yüz çevirmek ve Allah'a itaatte hırslı olmaktır' buyurdular."¹³³ hadisini rivâyet etmiştir.

Mezkûr hadisi Kuşeyrî dışında sadece Deylemî *el-Firdevs*,¹³⁴ Ali el Mütakî (ö.975/1567) ise *Kenzu'l-ummâl* adlı eserinde tahrîc etmiştir. Kuşeyrî bu hadisi Abdurrahman b. Muhammed b. Abdillâh el-Adl → Muhammed b. el-Kâsım el-Atekî → Süleyman b. İsa es-Sicî → Abbâd b. Kesir → Hanzala b. Ebî Süfyan → Kasım b. Muhammed → Hiz. Âişe tarikiyle nakletmiştir. Ha-

¹²⁹ Ebû Ahmed 'Abdullâh b. 'Adiy el-Curcânî İbn 'Adiy, *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avvið (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/341-342.

¹³⁰ Zehebî, *Mizânü'l-i-tidâl*, 1/71-72; Zehebî, *Dîvânü'd-Du'afâ*; 22.

¹³¹ İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/113-114.

¹³² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huðayrî es-Süyûtî, *ez-Ziyâdât alâ'l-Mevdûât*, thk. Râmiz Hâlid Hâc Hasan (Riyad: Mektebetu'l-Maârif, 1431/2010), 2/781; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, 2/375; Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevdûât*, 214.

¹³³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/477.

¹³⁴ Deylemî, *el-Firdevs bi'Mes'ûri'l-Hitâb*, 2/222.

disin ravilerinden Abdurrahman b. Muhammed b. Abdillâh el-Adl ve Muhammed b. el-Kâsım el-Atekî muhaddis, imam gibi lafızlarla tadil edilmişlerdir.¹³⁵ Hadisin diğer ravilerinden olan Muhammed b. Eşres b. Musa es-Sülemî hadis ilminde kuvvetli olmayan, hadis ilminde itham edilmiş,¹³⁶ metrûk,¹³⁷ münker hadisleri olan, leyse bi şey',¹³⁸ yalan konuşan, hadisiyle ihticâc edilmeyen;¹³⁹ Süleyman b. İsa es-Siczî apaçık bir yalancı¹⁴⁰ kezzâb, mevzû hadisler rivayet eden,¹⁴¹ hadis uyduran biri¹⁴² olarak cerh edilmiştir. Hadisin senedinde geçen ravilerden Abbâd b. Kesir isimli iki farklı ravi bulunmaktadır. Bunlardan biri Abbâd b. Kesir el-Filistîni, diğeri ise Abbâd b. Kesir es-Sekafî'dir. Ancak her ikisi de hadis ilminde zayıf, metrûk birer ravi olarak cerh edilmişlerdir.¹⁴³ Hadisin ravilerinin çoğunu metrûk, münker hadis rivayet eden, kezzâb/aşırı yalancı, hadis uyduran gibi ağır cerh tabirleriyle cerh edildiğinden hadisin uydurma olduğu sonucuna varılmıştır. Nitekim Süyûtî *ez-Ziyâdât*¹⁴⁴ ve İbn Arrâk *Tenzîhu's-Şerîa*¹⁴⁵ adlı mevzû hadisleri muhtevî eserlerinde hadisin uydurma olduğunu ifade etmişlerdir.

11- Kuşeyrî aynı bab altında senedsiz ve mechûl bir sığa ile şu hadisi nakletmiştir:

وَقَدْ رَوَى أَنَّ رَجُلًا أَشَدَّ يَدِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

أَقْبَلْتُ فَلَاحَ لَهَا ... عَارِضَانِ كَالسَّيْحِ

أَدْبَرْتُ فَقُلْتُ لَهَا ... وَالْفَوَادِ فِي وَهَجٍ

هَلْ عَلَى وَيَحْكُمَا ... إِنَّ عَشَقْتُ مِنْ حَرْجٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا حَرْجَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

¹³⁵ Zehebî, *Siyeru a lâmi'n-nübelâ*, 15/529.

¹³⁶ Zehebî, *Mîzânü'l-i tidâl*, 3/485.

¹³⁷ Zehebî, *Dîvânu'd-Đuafâ*, 343.

¹³⁸ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Os.mân ez-Zehebî, *Zeylu Dîvânî'd-Đuafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Ḥammâd b. Muhammed el-Enşârî (Mekke: Mektebetu'n Nahdati'l hadîse, 1387/1967), 58.

¹³⁹ Ebû Bekr Beyhakî, *el-Kirâe half'e'l-imâm* (Beyrût: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1405), 162.

¹⁴⁰ Cûzcânî, *Âḥvâlu'r-Ricâl*, 351.

¹⁴¹ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1271), 4/134.

¹⁴² Ebû Amr Ahmed b. Atiyye el-Vekîl, *en-Neslü'n-nebâl*, 2/133.

¹⁴³ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/85; Zehebî, *Mîzânü'l-i tidâl*, 2/372.

¹⁴⁴ Süyûtî, *ez-Ziyâdât alâ'l-Mevdûât*, 1/73.

¹⁴⁵ İbn Arrâk, *Tenzîhi's-Şerîa*, 1/222.

Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'in (a.s.) huzurunda bir adam "o bayan bana doğru geldi ve yanakları inci gibi parlıyordu. Sonra ayrılıp gidince kalbim ateşler içindeyken ona; 'Allah aşkına size âşık olursam bir günah var mı' dedi." şiiri okumuş. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.) 'Hayır. İnşâallah Herhangi bir beis yok' cevabını vermiştir.¹⁴⁶

Yapılan inceleme neticesinde mezkûr hadisi Kuşeyrî'den önce hiçbir hadis kitabının tahrîc etmediği tespit edilmiştir. Bu hadisin anlamına yakın olan hadisler "şarkı söylemenin mübahlığı" babı altında mevzûât türü eserlerin envanterine girmiş ve bu anlamdaki hadislerin senedinde yer alan ravilerin zayıf, metrûk, sâriku'l-hadis, vâhi'l-hadis, sâkitu'l-hadis gibi ağır cerh tabirleriyle tenkid edildiklerinden mevzû olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁷ Kuşeyrî'nin er-Risâle adlı eserine senedsiz bir şekilde almış olduğu mevzu bahis olan hadis ise hadis ilmi ve usulüne vakıf olan muhaddisler tarafından hadisin senedsiz olması, İslam motifli divan türü eserlerde geçmediği, şiirin mana itibariyle Hz. Peygamber'e (a.s.) ait olmasının muhal olduğu gerekçeleriyle uydurma olduğuna hükmedilmiştir.¹⁴⁸

Sonuç

Büyük Selçuklu devleti zamanında Horasan coğrafyasında yaşayan fakih, usûlcü, müfessir, edip, şair, kelimci, dilbilimci yönleriyle ön plana çıkan, hadis cerh ve ta'dîl ilmi açısından sika kabul edilen Kuşeyrî, hicri V. asırda bulunduğu bölgede yaşayan Müslümanlar üzerinde büyük tesirler bırakmıştır. Onun şâfiî ve eş'arî olması bir dönem iktidarın baskıcı politikası altında mihne yaşamasına sebep olsa da yaşadığı bu haksızlıkları dile getirdiği Şikâyetü Ehli's-sünne adlı mektubunu kaleme almış ve bu mektupta Eş'arîliği ve ehl-i sünneti müdafaa etmiştir. Bunun yanında yaşadığı dö-

¹⁴⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/507.

¹⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 3/115-116; es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnûn*, 2/175.

¹⁴⁸ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Medine: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b Su'ûd, 1403), 1/295-296; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Kelâm ulâ Meseleti's-Semâ*, thk. Muhammed 'Azîz Şems (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440), 1/245-246; Merî b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Makdisî Merî el-Kermî, *el-Fevâidu'l-Mavdûa fî'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, thk. Muhammed b. Luţfî eş-Şabbâğ (Riyad: Dâru'l Verrâk, 1419/1998); Merî el-Kermî, *el-Fevâidu'l-Mavdûa fî'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, 126-127.

nemde tasavvufun yaygın olduğu ancak sûfilerin yozlaştığı, tasavvufu temsil edemedikleri düşüncesi hâkim olunca bu konuda örnek yaşantısı ile ön plana çıkan, tasavvufun Kur'ân ve sünnete bağlı olduğu ana düşüncesini işleyen ve hadislerle yoğrulmuş er-Risâletü'l-Kuşeyrîye adlı eserini kaleme almıştır. Kuşeyrî tasavvuf alanına dair yazmış olduğu bu eserinde tasavvuf ilminin sünnî akideyle çatışmadığını, tasavvufun aslının Kitap ve sünnete sarılmak demek olduğunu ispat ve sûfî çevrelere yapılan eleştirilere cevap vermek istemiştir. Mutasavvıf yönüyle bilinen Kuşeyrî, aynı zamanda devrinin önemli muhaddislerinden ders almış ve kendisinden Hatîb el-Bağdâdî gibi önemli şahsiyetler hadis rivayetinde bulunmuşlardır.

Kuşeyrî'nin kaleme aldığı mezkûr eserinde tasavvuf ile ilgili konuları anlatıp sofilerin menkıbelerinden bahsederken bir hayli fazla hadise yer vermiştir. Gerçek sûfilerin özelliklerinden bahsederek gerçek sûfilerin yaşantılarının Kur'ân ve sünnete uygun olduğuna vurgu yapmıştır. Bunun için hal ilmi ile örnek olan sûfilere bahsederken sık sık hadislerle başvurmuştur. Bu hadisler içinde sahih olanlar olduğu gibi hasen, zayıf ve aşırı zayıf hatta mevzû mertebesinde olan hadislerin varlığı da dikkat çekmektedir. Keza bazı hadisler senedsiz bir şekilde aktarmıştır. Ayrıca bazı hadislerin kendinden önce kaleme alınan hadis külliyatı içerisinde geçmediği görülmüştür.

Hadisleri rivâyet ederken genellikle senedli bir şekilde nakletmiş, bazen senede ihtiyaç duymamıştır. Hadisleri naklederken sened tenkidine hiç değinmemiştir. Sened tenkidi yapmamak sûfî muhaddislerin bir özelliği olduğu için hadislerin sadece manasına dikkatleri çekmiştir. Tasavvufa ait kavramları hadislerle destekleyerek işlemiştir. Hadislerin metnini kendi görüşlerine dayanak olarak zikretmiştir. Ancak hadisin senedine dair herhangi bir yorum yapmayarak sadece hadisin içeriğine yönelmiş, hadis tenkid faaliyetini hadis münekkithlerine bırakmıştır. Ancak Kuşeyrî, mevzubahis olan eserinde bazı mevzu hadislerle de yer verdiği görülmüştür.

Yaptığımız inceleme neticesinde Kuşeyrî'nin er-Risâletü'l-Kuşeyrîye adlı eserinde 11 adet mevzû/uydurma hadis tespit edilmiştir. Bununla beraber aynı eserde sahih ve hasen mertebesinde hadisler olduğu gibi daîfun cidden/ aşırı zayıf hadislerle de rastlanılmıştır. Ancak çalışmanın konusunu aşacağı gerekçesiyle aşırı zayıf hadisler hakkında herhangi bir bilgi verilmemiş, bu konu başka çalışmalara havale edilmiştir.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübarek. *ez-Zühhd ve'r-rekâ'ik*. ed. Habîburrahman el-A'zamî. Malegon/Hindistan: Muhammed Afif ez-Za'bî, 1966.
- Abdülğanî b. Abdilvâhid b. Alî, el-Makdisî. *el-Kemâl fî esmâ'îr-ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed Âl-i Nu'mân. Kuveyt: Şeriketu Gurâs, 1337.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zamî. I-XI Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 2. Basım, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid. I-L Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Alâüddîn Moğultay b. Kılıç. *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâ'îr-Ricâl*. thk. Muhammed b. Osman. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. I-XXV Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty.
- Beyhakî, Ebû Bekr. *el-Kırâe half'e'l-imâm*. Beyrût: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1405.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-imân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hamid. I-XIV Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1. Basım, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Aâtâ. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. I-IX Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. I-IX Cilt. Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ty.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî el-. *et-Târîhu'l-Kebîr*. thk. Heyet. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Os_mâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî el-. *et-Târîhu'l-Evsaf*. thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed. Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1397/1977.
- Burhânuddîn Sıbtu İbni'l-Acemî, Burhânuddîn el-Halebî Ebû'l-Vefâ' İbrâhîm b. Muhammed b. Ḥalîl eṭ-Ṭrâblusî eş-Şâfiî Sıbtu İbni'l-Acemî. *el-Keşfu'l-Has İsammen Rumiye bi Vaqî'l-Ḥadîs*. thk. Şubḥî es-Sâmerrâî. Beyrut: Mektebetu'n-Nehḍatî'l-Arabiyye; Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-. *Âḥvâlu'r-Ricâl*. thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'aẓîm el-Bestevî. Faysalabad: Ḥadîs Akâdemî, ts.
- Deylemî, Şîreveyh b. Şehridâr b. Şîreveyh b. Fenâḥserû 'Ebû Şucâ' ed-Deylemî el-Hemeẓânî ed-. *el-Firdevs bi'Mes.ûri'l-Ḥiṭâb*. thk. es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.

- Ebû Amr Ahmed b. Atiyye el-Vekîl. *en-Neslî'n-nebâl bi mu'cemi ricâlî'l-lezine terceme lehum fadiletü's-Şeyh 'ul muhaddis Ebû İshâk el-Huveynî*. Mısır: Dâru İbn Abbâs, 1433.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*: I-X Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974.
- Ebû Tâhir es-Silefî, Ebû Tâhir Şadrüddîn es-Silefî Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İşbahânî. *et-Tuyûriyyât*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetu 'Aðvâi's-Selef, 1425/2004.
- Ebû Ya'lâ, Ebû Ya'lâ Ahmed b. 'Alî el-Mevşilî. *Mu'cemu Ebî Ya'lâ el-Mevşilî*. thk. 'İrşâdu'l-Hakki'l-Es'eri. Faysalabad: y.y., 1407.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eserühe's-seyyiü fi'l-ümme*. I-XIV Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 1992.
- Fettenî, Muhammed Tâhir b. 'Alî eş-Şiddîkî el-Hindî el-Fettenî el-. *Tezkiratu'l-Mevdûât*. Kahire: İdaretü't-Tibââtü'l-Müniriyye, 1343.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. 'Alî el-. *Nevâdiru'l-Uşûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*. thk. 'Abdurrahmân 'Amîre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Haftîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Husameddîn el-Kudsî. I-X Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi duâfâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. I-IX Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Nûruddîn. *Tenzîhü's-şerîati'l-merfû'a 'ani'l-ahbârî's-şen'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk. I-II Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1981.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. I-IX Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1. Basım, 1271.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Ğureşî el-Bağdâdî. *Hevâtifu'l-Cinân*. thk. Muhammed ez-Zağlî. b.y.: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1416/1995.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Ğureşî el-Bağdâdî. *Mekârimu'l-Ahlâk*. thk. Mecdî es-Seyyid İbrâhîm. Kahire: Mektebetü'l-kurân, ts.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Ğureşî el-Bağdâdî. *Mucâbu'd-Da'Ve*. thk. Ziyâd Hamdân. Beyrut: Müessesetü'l Kütübî's-Sekâfiyye, 1413/1993.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb. Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1380.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-tehzîb*. ed. İbrahim Zeybek-Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muḥammed el-Askalânî. *el-İşâbe fî Temyîzi's-Şahâbe*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muḥammed el-Askalânî. *Lisânu'l-Mizân*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muḥammed b. Hibbân el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-Muḥaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*. thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtîm Muḥammed. *el-Mecrûhîn mine'l-muḥaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1420.
- İbn Kâyyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi ed-Dimaşkî el-Ḥanbelî. *el-Kelâm ulâ Mes'leti's-Semâ'*. thk. Muḥammed 'Azîz Şems. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440.
- İbn Kes'îr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omer b. Kes'îr ed-Dimeşkî. *et-Tekmil fi'l-Cerḥ ve't-Taḍîl ve Marifeti's-Sikât ve'd-Du'afâ ve'l-Mecâhîl*. thk. Şâdî b. Muhammed Âl-i Nu'mân. 4 Cilt. Yemen: Merkezu'n-Nu'mân, 1432/2011.
- İbn Nukṭa, Ebû Bekir Muḥammed b. 'Abdilḡanî b. Ebî Bekir b. Şucâ Ma'înuddîn b. Nukṭa el-Bağdâdî. *Tekmiletu'l-İkmâl*. thk. 'Abdulḡayyûm 'Abdu Rabbinnebî. 5 Cilt. Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, 1410/1989.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafş 'Omer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Târîḡu Esmâi'd-Du'afâ ve'l-Kâzibîn*. thk. 'Abdurraḡîm Muḥammed 'Ahmed el-Ḳaşḡarî. b.y.: y.y., 1409/1989.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Taḡiyyüddîn Ahmed b. 'Abdilḡalîm b. Mecciddîn 'Abdisselâm el-Ḥarrânî. *el-İstikâme*. thk. Muḥammed Reşâd Sâlim. 2 Cilt. Medine: Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed b Su'ûd, 1403.
- İbn 'Adiy, Ebû Ahmed 'Abdullâh b. 'Adiy el-Curcânî. *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ. 9 Cilt. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Ḥasen. *Târîḡu Dimeşk*. thk. 'Amr b. Ğurâme el-Umrevî. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnu'l-İmâd, 'Abdulḡayy b. Ahmed b. Muḥammed b. el-İmâd el-Akrî el-Ḥanbelî. *Şezerâtü'z-Zeheb fî Aḡbâr men Zeheb*. thk. Maḥmûd el-Ernâvûṭ. 11 Cilt. Dimaşḡ; Beyrut: Dâru İbn Kes'îr, 1986.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. I-III Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1376.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-İlelû'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*. thk. İrşadü'l-Hakk el-Eserî. I-II Cilt. Pakistan: İdaretü'l-Ulûm el-Eseriyye, 2. Basım, 1981.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *ed-Ḍuāfâ ve'l-Metrûkûn*. thk. 'Abdullâh el-Ḳâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *el-Mevdûât*. thk. 'Abdurrahmân Muḥammed 'Os.mân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966-1968.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*. thk. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Atâ, Muştâfâ 'Abdulkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İşhâk el-Kevsec, Ebû Ya'kûb İşhâk b. Manşûr b. Behrâm el-Mervezî. *Mesâilu'l-İmâm Ahmed ve İşhâk b. Râheveyh*. 9 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Baḥsî'l-İlmî, 1425/2002.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2011.
- Kudâî, ebû Abdillâh Muhanned b. Sellâme b. Ca'fer b. Ali el-. *Müsnedü's-Şihâb*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407.
- Ḳuşeyrî, 'Abdulkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik el-. *er-Risâletü'l-Ḳuşeyriyye*. thk. 'Abdulḥalîm Maḥmûd, Maḥmûd b. eş-Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'ârif, ts.
- Lâlekâî, Ebü'l-Ḳasım Hibetullâh b. el-Ḥasan b. Manşûr eṭ-Ṭaberî er-Râzî el-. *Kerâmâtü'l-Evliyâ - el-Lalkâî - Min Şerhi Usûli İtikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a - el-Lalkâî*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Ḥamdân el-Ġamidî. Suudi Arabistan: Dâru Ṭaybe, 1423/2003.
- Merî el-Kermî, Merî b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Maḳdisî. *el-Fevâidu'l-Mavdûn fi'l-Eḥâdisi'l-Mevdûn*. thk. Muḥammed b. Luṭfî eş-Şabbâğ. Riyad: Dâru'l Verrâk, 1419/1998.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. I-XXXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1980.
- Munâvî, Zeynuddîn Muḥammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifin el-Ḥaddâdî el-. *el-Fethu's-Semâvî bi Tahrîci Eḥâdisi'l-Ḳâdî el-Beydâvî*. thk. Ahmed Muctebâ. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âşîme, ts.
- Sâlihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Abdulhâdî es-. *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417.
- Sarîfinî, İbrahim b. Muhammed b. Ezher es-. *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li târîhi Nisâbûr*. thk. Hâlid Haydar. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414.
- Sa'lebî, Ebû İşhâk Ahmed b. Muḥammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Heyet. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2015.

- Sübkî, Tâcuddîn es-. *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*. Kahire: Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1413.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Le'âli'l-maşnûa fi'l-aḥbâri (eḥâdisi)l-mevzûa*. thk. Ebû Abdirrahman b. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî es-. *Cemu'l-cevâmi' (el-Câmi'u'l-kebîr)*. thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic vd. Kahire: el-Ezherî's-Şerif, 1426.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî es-. *ez-Ziyâdât ulâ'l-Mevdûât*. thk. Râmiz Ḥâlid Hâc Ḥâsen. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Maârif, 1431/2010.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Abdullah, Abdulmuhsin b. İbrâhim. I-X Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ty.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. I-XXV Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 3. Basım, 1994.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yâfiî, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Suleymân el-. *Mirâtu'l-Cenân ve İbretü'l-Yakẓân fî Marifeti mâ Yatebir min Ḥavâdisi'z-Zamân*. Beyrut: Daru'l Kü-tübî'l İlmiyye, 1417/1997.
- Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrezzâk ez-. *Tahrîcu Eḥâdisi İḥyâi Ulûmî'd-Dîn*. 7 Cilt. Riyad: y.y., 1408/1987.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l Garbî'l-islâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1419.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Os.mân ez-. *Dîvânu'd-Duafâ' ve'l-Metrûkîn ve Ḥalkun mine'l-Mechûlîn ve Sıkkâtun fihim Lîn*. thk. Hammâd b. Muḥammed el-Enşârî. Mekke: Mektebetu'n-nahdati'l-hadîse, 1387/1967.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Os.mân ez-. *Mucemu's-Suyûḥi'l-Kebîr*. thk. Muḥammed el-Ḥabîb el-Heyle. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu's-Şiddîk, 1408/1988.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Os.mân ez-. *Zeylu Dîvânî'd-Duafâ' ve'l-Metrûkîn*. thk. Hammâd b. Muḥammed el-Enşârî. Mekke: Mektebetu'n Nahdati'l hadîse, 1387/1967.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-îtidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicavi. I-IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1963.

- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*: thk. Şuayb el-Arnavut, Hüseyin el-Esed. I-XXV Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-. *et-Tezkire fi'l-Eḥâdisi'l-Muşteḥira* = *el-Mensûra fi'l-Eḥâdisi'l-Meşhûra*. thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Aṭâ. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1406/1986.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah. *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsârî'l-vâkıa fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. I-IV Cilt. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1. Basım, 1414.
- Zeynuddîn el-İrâkî, Ebû'l-Faḍl 'Abdirrahîm b. el-Hüseyn b. 'Abdurrahmân. *Tahrîcu Eḥâdisi'l-İḥyâ* = *el-Muğnî un Ḥamli'l-Esfâr*. Beyrut: y.y., 1426/2005.
- 'Abdu'l-Ğanî el-Makdisî, Ebû Muḥammed 'Abdulğanî b. 'Abdulvâhid ed-Dimeşķî. *et-Terğîb fi'd-Duâ*. thk. Fevâz Aḥmed Zemirli. Beyrut: Dâru İbn Hazm, ts.
- 'Aclûnî, İsmail b. Muḥammed b. 'Abdu'l-Hâdî el-Cerâḥî el-'Aclûnî ed-Dimeşķî Ebu'l-Fidâ el-. *Keşfu'l-Ḥafâ*: Kahire: Mektebetü'l Kudsi, 1351.
- 'Uḳaylî, Ebû Cafer Muḥammed b. 'Amr el-Mekkî el-. *eḍ-Duâfâu'l-Kebîr*. thk. 'Abdulmuṭî Emîn Ḳal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.

Büyük Selçuklu Şairi Enverî'nin Sultan Sencer'e Medhiyesi

*Olca KOCATÜRK**

Giriş

Karahanlılar ve Gaznelilerden farklı olarak, kısa bir zaman içinde Doğu Türkistan'dan Anadolu'ya kadar uzanan çok geniş bir coğrafyaya hükmeden Selçuklular, dağınık hâlde bulunan İslâm âlemini bir çatı altında toplayarak sadece Türk-İslâm tarihinin değil dünya tarihinin de akışı üzerinde önemli ve belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Aynı zamanda Büyük Selçuklu Devleti ile birlikte İslâm dünyasının siyasi idaresi büyük ölçüde Türklerin eline geçmiştir.¹ Bunun yanı sıra Selçukluların hâkim olduğu dönemlerde ve bölgelerde, birçok ilim ve sanat alanında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Elbette tarih boyunca çok sayıda Türk devletinin idarecileri gibi Selçuklu sultanlarının da âlim ve sanatkârlara gösterdiği ilgi ile verdiği destek, bu gelişimin ortaya çıkmasındaki başlıca sebeplerden biridir.

Temelleri Horasan bölgesinde yani tamamıyla İslâmlaşmış bir muhitte atılan Selçuklu Devlet'inde, eski Türk gelenekleriyle İslâmi değerlerin uyumlu bir biçimde kaynaşmış olduğu görülebilmektedir. Bu yönüyle kendinden sonraki Türk-İslâm toplumlarının oluşturduğu siyasi yapılar kadar onlara ait medeniyet unsurları üzerinde de açık ve güçlü bir etkisi bulunmaktadır.² Hattâ bu etki Türk-İslâm devletleriyle de sınırlı kalmamış, gerek devlet teşkilatı gerekse ilim ve sanat faaliyetleri itibarıyla, Kafkaslardan Anadolu'ya, Afrika'daki İslâm devletlerinden Rusya'ya ve hattâ Avrupa'ya kadar geniş bir coğrafya üzerindeki Selçuklu etkisinden söz edilir olmuştur.³ Türk ve dünya tarihinin göz alıcı dönüm noktalarından birini oluşturan

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Osmanlı Türkçesi ve İslâmi Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, kocaturk.olcay@gmail.com

¹ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 208.

² Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 205.

³ İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1972), 187.

ran Selçuklulara ait araştırma konuları içinde önemi bir yeri olan edebiyat ürünleri, bütün isim ve eserleriyle ayrı ayrı incelenmeyi hak etmektedir.

Büyük Selçuklular Döneminde Şiir

Selçuklu Türkleri bir devlet hâlinde teşkilatlanma yoluna koyulduktan itibaren başta haberleşme olmak üzere çeşitli bürokratik faaliyetlerin yürütülmesinde dil olarak Farsçayı kullanmışlardır. Bu durumu nitelemek ve belirtmek kastıyla genelde başvurulanan “resmî dil” adlandırmasının yol açtığı anakronizme sapmamak kaydıyla, devlete ait yazışmalarda Farsçanın hâkim olduğunu tarihî bir olgu şeklinde kabul etmekte bir beis yoktur. Ayrıca Selçuklu sarayının bir edebî muhit olarak gelişmeye başlamasıyla birlikte, Büyük Selçuklularda şiir dili olarak da Farsçanın öne çıktığı bir süreç gözlemlenebilmektedir.⁴

Öte yandan Maverâünnehir ve Horasan topraklarında Sâmânîoğulları ile başlayan Türk nüfuzu, Gazneliler döneminde güçlenerek devam ettikten sonra Selçukluların hâkimiyetiyle birlikte, Fâtımî idaresindeki Mısır ve Kuzey Afrika hariç neredeyse bütün Batı İslâm ülkelerine şamil hâle gelmiştir.⁵ Dolayısıyla sözünü ettiğimiz coğrafyada giderek genişleyen ve güçlenen bu Türk nüfuzu sebebiyle, yazılan şiirlerin dili Farsça olsa da, üslûbu, edası ve muhtevası birçok bakımdan Türkçedir; Türk’e özgü unsurlarla örülmüştür. Bu durum dikkate alındığında aslında Fars diliyle yazılan şiir üzerindeki Türk etkisinin, sadece Sâmânîoğulları, Gazneli ve Selçuklu devirlerindeki sultanların şairler zümresini himaye etme tutumuyla sınırlı olmadığı anlaşılabılır.

Büyük Selçukluların hâkim olduğu çağlarda İslâmî ilimlerle birlikte sanat ve edebiyat sahaları da büyük bir yükselişe sahne olmuştur. Türk etkisinde gelişen İran edebiyatının bu devresi için “altın çağ” nitelemesinde bulunmak bile mümkündür.⁶ Özellikle Belh, Nişabur, Herat, İsfahan gibi hükümet merkezleri şairlerin bir araya geldiği ve şiir meclislerinin kurulduğu birer edebî muhite dönüşmüştür.⁷ Devletlerin kalbinde hayat bulan bu tarz edebî muhitler, şiirin gelişmesi ve yayılması bakımından hayati bir öneme

⁴ Sadık Armutlu, *Büyük Selçuklu Şiiri* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 18.

⁵ Ahmet Kartal, *Hakikate Düşen Gölge Türk-Fars Edebî İlişkileri* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016), 51.

⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 211.

⁷ Armutlu, *Büyük Selçuklu Şiiri*, 23.

sahiptir. Yahya Kemal'in ifadesiyle, "Bir devrin edebiyatını o devrin iktidar muhitinde bulunanlar vücuda getirirler."⁸

9. Yüzyıl'dan itibaren Maverâünnehir ve Horasan merkezli olarak kurulan ve büyüyen Türk hâkimiyetinin zirvesinde bulunan Selçuklu Devleti'nin iktidarını Türkler oluşturduğu gibi, Selçuklu çatısı altında varlık gösteren şuarâ topluluğu içinde de Türk asıllı şairler azımsanmayacak sayıdadır. Bunlardan Muizzî (ö. 518-521/1124-1127), Enverî (ö. 585/1189?), Hâkânî (ö. 595/1199) gibi isimler ilk akla gelen önemli şairlerden birkaçıdır. Ayrıca Türk ya da Fars asıllı olsun bütün Selçuklu devri şairleri, Arap şiirinin ilham verici kaynaklığından sonra üslûp ve muhteva bakımından Türk hayat ve düşünce tarzının da etkilerini yansıtmaktadırlar. Böylece Selçuklu şiiri kadim Türk kültürü ile yeni Türk-İslâm telakkisi ağırlığı oluşturmak üzere, onun birlikte Fars ve Arap edebiyatına ait birikimin bir muhassalası olarak gelişmiştir.

Büyük Selçuklu dönemi şiirinin muhteva malzemesini oluşturan ana konular, hükümdarlar başta olmak üzere devlet adamlarının yetkin kişilikleri ve üstün özellikleridir. Bu dönemde şiirlerin genellikle devlet idarecilerine ithafen kaleme alınmasının tabii bir sonucu olan bu durum, aynı zamanda yoğun ve zengin kaside örneklerinin ortaya çıkmasının da sebebidir. Özellikle bu kasidelerde öne çıkan konu ve yaklaşımlar, daha önce Büyük Selçuklu şiirinin muhtevası hakkında işaret ettiklerimizi doğrulamaya ve temellendirmeye yarayacak mahiyettedir. Genelde Selçuklu sultanlarının ehl-i sünnet merkezli dinî anlayış ve kahramanlıkları, yine onların İran mitolojisinde yüceltilen eski Fars hükümdarları karşısındaki üstünlükleri, Türklerin hoş ve alımlı fizik yapıları, Türk boylarının ve yurtlarının güzelliği vb. şiirlerde başlıca yer tutan konulardır.⁹

Farsça yazılan İslâmî şiirin tarihi Selçuklularla birlikte yepyeni bir evreye girmiş ve şiir büyük bir gelişme kaydederek çok önemli şairlerin yetiştiği bir zemin oluşmuştur. Bu dönemde gelişen şiirin dil ve üslûp yönünden öne çıkan karakterini ise sadelikten ziyade alabildiğine edebî sanatlarla süslü bir söyleyiş ve duyulmamış mazmunları bulup kullanma merakı tayan etmiştir.¹⁰ Şiiri yoğun bir biçimde edebî sanatlarla süsleyerek kendine özgü

⁸ Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2010, 47.

⁹ Armutlu, *Büyük Selçuklu Şiiri*, 75-76.

¹⁰ Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 220.

bir üslûp ortaya koyan ilk Büyük Selçuklu şairi kaynaklarda Katrân-ı Tebrîzî (ö. 482/1089'dan sonra) olarak kaydedilmektedir. Şiirde ağdalı bir dilin ve girift bir üslûbun kullanılması, konuşma dilinin etkisini hissettirdiği Sultan Sencer dönemi şiirine kadar devam etmiştir.¹¹ Sultan Sencer'in saltanat yılları aynı zamanda hem Büyük Selçuklu Devleti hem de Büyük Selçuklu şiiri için şaşılaştıran bir çağın son devresidir.

Enverî'nin Sultan Sencer'e Yazdığı "Bâd" Redifli Kasidesi

1118 ile 1157 yılları arasında tahtta bulunan Sultan Sencer son büyük Selçuklu hükümdarıdır.¹² Kendi döneminde devleti yeniden derleyip toparlamaya çalışmışsa da kumandanlar arasındaki nüfuz mücadeleleri sebebiyle bunu tam anlamıyla başaramamıştır. Öte yandan kendinden önceki Selçuklu sultanları gibi âlimlerle birlikte şairleri de himaye etme konusunda duyarlı ve ısrarlı bir tutum sergilediği görülmektedir.¹³ Bunun sonucu olarak Sultan Sencer döneminde çeşitli vesilelerle sarayda şiirler okunduğu bilgisine devrin kaynaklarında rastlanabilmektedir.¹⁴ Kendisi adına çeşitli şairler tarafından yazılmış çok sayıda kasidenin mevcut oluşundan da anlaşılmaktadır ki, Sultan Sencer'in çevresinde ve himayesinde epey geniş bir şairler halkası teşekkül etmiştir.

Bu şairler içinde şiirinin gücü ve Sultan Sencer'e yakınlığıyla öne çıkan isimlerden biri de Evhadüddin Enverî'dir. Molla Câmî tarafından şiirin üç peygamberinden biri olarak nitelenen Enverî, kaside vadisinin en güçlü ve şöhretli şairi olarak kabul edilmektedir.¹⁵ Büyük Selçuklu devrinin büyük şairi Enverî, Horasan'ın Deşt-i Hâverân vilâyetine bağlı Ebîverd (Bâverd) şehrinin Bedene köyünde dünyaya gelmiştir. Bundan dolayı Ebîverdî nisbe-siyle de tanınır. Çeşitli lakapları bulunmakla birlikte asıl adı Muhammed'dir. Doğum tarihi belli olmayan Enverî'nin ailesi hakkındaki bilgiler de çok sınırlıdır. Selçuklu sarayındaki hanım sultanlardan biri olan Meryem

¹¹ Armutlu, *Büyük Selçuklu Şiiri*, 27-28.

¹² Abdülkerim Özaydın, "Sencer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/507.

¹³ Özaydın, "Sencer", 36/511.

¹⁴ Konuyla ilgili aktarımlar için bk. Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhatü's-sudûr ve âyetü's-sürûr*, çev. Ahmed Ateş (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020).

¹⁵ Molla Câmî, *Bahâristân*, çev. Kilisli Rıfat Bilge (İstanbul: Meral Yayınevi, 1970), 124.

Sultan'a yazdığı bir kasidesinden anlaşıldığına göre, babası Vahîdüddin Muhammed adında bir saray hizmetlisidir.¹⁶

Önceleri Hâverî mahlası ile şiir yazmakta iken daha sonra üstadının rica-sıyla Enverî mahlasını kullanmaya başlayan Enverî, aslında Sultan Sencer'le karşılaştıkları zamana kadar şiire herhangi bir rağbeti olmayan, hattâ ilmin yanında şiire çok da yüksek bir değer biçmeyen bir medrese mensubuydu. Devletşah'ın aktardığına göre, Enverî'nin Tus şehrindeki Mansûriye medresesinde ilim tahsiliyle meşgul ve geçim derdiyle mahzun olduğu sıralarda, Sultan Sencer maiyeti ve bir alay askeriyle birlikte Tus civarına gelir. Enverî tam da o günlerden birinde medresesinin kapısına oturmuş bir hâldeyken atı üzerinde, etrafında kölelerle şatafat ve debdebe içinde bir adam görür. Kimliğini çok merak ettiği bu adamın Sultan Sencer'in yakınındaki şairlerden biri olduğunu öğrenmiştir. İşte o an kendi kendine, "Ben bu kadar yüksek bilgili bir ilim ehli olmama rağmen böyle sıkıntılar içinde olayım da değeri düşük bir şair bunca zenginlik ve gösteriş üzere bulunsun!" diye söyleyerek hemen bir kaside yazmaya koyulmuş ve ertesi gün bir yolunu bulup onu Sultan Sencer'e sunmuştur.¹⁷

Selçuklu sarayı ile arasında güçlü bir bağ kurulan Enverî o tarihten sonra çeşitli saray mensuplarına ama tabii ki en çok da Sultan Sencer adına kasideler yazmıştır. Yazdığı bu kasidelerle şiir sahasında öyle seçkin bir konum kazanmıştır ki, birçok tezkire yazarının ifade ettiği üzere, kendinden sonra gelen bütün şairler onu yüksek makam sahibi bir üstad olarak görmüşlerdir.¹⁸ Şiirleri teknik yönü itibarıyla oldukça sağlamdır. Geniş hayal gücünü yansıtan söyleyişi edebî sanatlar bakımından da hayli zengindir. Ayrıca çeşitli ilim dallarındaki yetkinliğini şiirlerinde güçlü bir biçimde hissettirdiğinden, başvurduğu kavram, imge ve benzetmeler her zaman kolaylıkla anlaşılabilir. Buna rağmen şiirinde yapıcı konuşma diline yakın bir dil kullanmayı başarmıştır.¹⁹

¹⁶ Sadık Armutlu, "Kaside Doruklarında Uçan Bir Anka: Enverî", *Doğu Esintileri* 1/11 (Temmuz 2019), 63-64; Abdülkadir Karahan, "Evhadüddin Enverî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/267.

¹⁷ Devletşah, *Devletşah Tezkiresi - Tezkire-i Devletşah*, çev. Necati Lugal (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1970), 1/125-126.

¹⁸ Armutlu, "Kaside Doruklarında Uçan Bir Anka: Enverî", 77.

¹⁹ Karahan, "Evhadüddin Enverî", 268.

Enverî'nin ilk olarak 19. Yüzyıl'da birkaç farklı kereler taş baskısı hâlinde yayımlanan *Dîvân'ı*, günümüze daha yakın dönemlerde ise tenkitli olarak da neşredilmiştir. Eser; kaside, gazel, kıta ve rubailerden meydana gelmektedir. *Dîvân'*daki kasidelerden bir kısmı Sultan Sencer'e sunulmak üzere yazılmıştır. Bunlardan biri, bu çalışmada kaynak olarak kullandığımız neşrin 78-79. sayfalarında bulunan ve 23 beyitten oluşan *bâd* redifli şiirdir.²⁰ Redif olarak kullanılan kelimeden hareketle de tahmin olunabileceği üzere kaside baştan sona bir temenni ve dua metni gibi kurgulanırken, ifadelerin içine övgü unsurları da ustaca serpilmiştir. Kaside doğrudan bu içeriği yansıtan bir beyitle başlar:

خسروا بخت همنشین تو باد

مشتی در قران قرین تو باد

Ey sultan, talih yanında olsun

*Müşterî sana yakınca dursun*²¹

Bilindiği üzere Müşterî (Jüpiter) eski gök bilimi anlayışına göre *sa'd-ı ekber* yani "en büyük kutluluk" timsali olan bir gezegendir. Feleğin altıncı katına hâkim olan bu gezegenin etkisi altında bulunanların iyi huylu, cömert, âdil ve en önemlisi düşünce ve işlerinde en doğru olanı bulup uygulamak meziyetine sahip yani hikmet ehli kimseler olduklarına inanılır.²² Beyitte Müşterî kelimesiyle birlikte gezegenlerin yakınlaşmasını ifade eden "kırân" tabirinin çağrışımlarından da yararlanılarak, sözün muhatabı olan Sultan Sencer'in saltanat yıllarının kutlu bir çağ olarak yaşanması, kendisinin de bütün hüküm ve icraatlarında isabet sahibi bir hükümdar olması yönünde ve dua makamında bir temenni dile getirilmiştir. Bu durum aynı şiirdeki başka bir beyitte, felekte uğur ve uğursuzluğa hükmeden unsurların, Sultan'ın sevgi ve kinine bağlı bulunması için edilen dua ile de vurgulanmıştır (B. 1977).

Sultan'a gök cisimleri aracılığıyla övgü ve duada bulunulan bir başka beyitten sonra, ifadenin çerçevesi daha da genişletilerek bu kez kaza ve ka-

²⁰ Bu çalışmada kaynak olarak başvuru ve alıntılanan beyitleri numaralandırmada yararlanılan baskı için bk. Evhadüddin Enverî, *Dîvân-i Enverî*, nşr. Saîd Nefîsî (Tahran: İntişârât-i Sikke, 1364/1986).

²¹ B. 1957

²² Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, haz. Cemal Kurnaz (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 341.

der kavramları gündeme taşınır. Enverî bu beyitte Sultan Sencer'i kaza mührü sol elinde, kader hançeri ise sağ elinde bulunur hâlde tasvir etmektedir. Böylece onun saltanat ve hâkimiyetinin büyüklüğünü ilahi bir destekle de temellendirmiş ve kutsileştirmiş olmaktadır. Dolayısıyla ona karşı durmak, ilahi bir yasaya engel olmak derecesinde imkânsız tasavvur olunmuştur:

خاتم و خنجر قضا و قدر

در یسار تو و یمین تو باد

Kaza mührü ile kader hançeri

*Senin solunda ve sağında olsun*²³

Yine gökyüzü, Samanyolu ve güneş gibi kozmik unsurlarla birlikte kaza ve kader kavramları etrafında örülmüş birkaç mısranın ardından, Cenab-ı Hakk'ı rüyete (görmeye) mazhar kılacak en iyi delil ve göstergelerin Sultan Sencer'in alnında/yüzünde bulunuşunu dileyici ve ima edici ifadelerle başvurulmuş (B. 1963); Sultan'ın sağlam ve hikmetli görüş ve feraseti, dünyanın karmaşa ve çalkantısından kaçıp kurtulmak için bir sığınak ve olup biten işlerin ardındaki düğümleri çözmek için bir dayanak olarak gösterilmiştir (B. 1965, B. 1969).

Fars ve Türk İslâm şiirinde görülen örnekler açısından sultanlara yönelik övgüler içinde en sık rastlanan vurgulardan biri, onların hem devlet hem de dinin koruyucusu olarak nitelendirilmeleridir. Aslında bu bir bakıma dünya ve ahirete yönelik işlerin sağlıklı bir biçimde yürütülmesinde hükümdarı yetki ve sorumluluk sahibi olarak kabul eden bir yaklaşımdan doğmaktadır. Tabii yetki ve sorumluluğun bir arada düşünülmesi lüzumu, daha doğrusu zarureti üzerinde dikkatle durmanın önemi de ayrıca not edilmelidir. Enverî'nin de bu şiirinde sultanların sözü edilen konumuna uygun mısralara Sencer'in şahsında yer verdiği görülmektedir:

رونق ملک و استقامت دین

دایم از قوت متین تو باد

Devlet, ışığını; din ise istikametini

*Daima senin sarsılmaz gücünden alsın*²⁴

²³ B. 1959

²⁴ B. 1970

Kasidede bazı ülü'l-azm peygamberlere telmih yoluyla Sultan'ın övgüsüne ilişkin sözler zenginleştirilmiş ve onun hakkındaki temenniler güçlendirilip renklendirilmiştir. Bununla ilgili beyitlerde, Allah'ın Kelîmi olan Hz. Musa'nın bile halletmekte başarılı olamadığı müşkülün Sultan Sencer'e kolay kılınması için ve Hz. İsa'nın zihninin kavrayamadığı sırra ulaşma yolunun Sencer'in tasarrufunda bulunması için dua edilmektedir. Bunlar medhiyenin sınırlarının zorlanması olarak yorumlanabilirse de, kaside şeklinde yazılmış şiirlerde bu tür mübalağa örneklerine hiçbir zaman rastlanmadığı da söylenemez. Enverî içeriğine değindiğimiz beyitleri şöyle nazmetmiştir:

مشکلی کان کلیم حل نکند

سخره دست و آیین تو باد

معجزی کان مسیح پی نبرد

راه تحصیل آن رهین تو باد

O Kelîm'in halledemediği müşkül

Senin irade ve kaydında olsun

O Mesih'in kavramakta âciz kaldığı sırrın

*Yolu da senin hüküm ve tasarrufunda olsun*²⁵

Şiirde Sultan Sencer'in dua vesilesiyle dikkat çekilen özelliklerinden bir diğeri de elbette onun kahraman ve muzaffer bir komutan oluşudur. Padişahlar devletin tüm unsur ve şubeleri gibi ordunun da başı olduklarından, askerlerin başarı ve başarısızlıklarında birinci derecede pay sahibidirler. Sultan Sencer devletin dağılışını sadece kendi dönemi için engelleyebilmiş olsa da, "*Sultân-ı Horâsân, es-Sultânü'l-a'zam, es-Sultânü'l-mu'azzam, Şâhin-şâh-ı A'zam, Melikü rikâbi'l-ümem, Seyyidü selâtîni'l-'Arab ve'l-'Acem, Nâsıru dîni'llâh, Mâlikü 'ibâdi'llâh, Hâfızu bilâdi'llâh*" gibi birçok unvan ve lakapla anılan büyük bir hükümdardır.²⁶ Enverî kasidesindeki bir beyitte Sultan'a, fetih yağmuru bulutunun onun yayından boşalması, zafer selinin ise onun hamlesiyle çağlaması için duada bulunmaktadır:

ابر باران فتح و سيل ظفر

از کمان تو و از کمين تو

²⁵ B. 1973-1974

²⁶ Karahan, "Evhadüddin Enverî", 268.

*Fetih yağmurunun bulutu ve zafer seli
Senin yayından ve ani hücumundan olsun²⁷*

Şiirin son beyitlerinde Enverî sözlerini yine dua cümleleriyle düğümlemiştir. Buradaki dizelere yansıyan temennilerden biri, Sultan Sencer'in uzunca bir ömür sürmesine yöneliktir (B. 1978). En son beyitteki, Cenab-ı Hakk'ın Sultan Sencer'e her daim yardımda bulunması ve onu koruyup kollaması niyazıyla, şairin duaları ve kasidesi son bulmaktadır:

همه وقتی خدای عز و جل

حافظ و ناصر و معین تو باد

*Cenab-ı Hak -azze ve celle- her vakit
Senin koruyucun, yardımcın ve destekçin olsun²⁸*

Sonuç

Kasidelerde dua bölümlerinin bulunduğu bilinmektedir; ama Enverî'nin Selçuklu sultanı Sencer'e yönelik 23 beyitten oluşan *bâd* redifli kasidesi, baştan sona duadan ibaret bir eser sayılabilecek mahiyettedir. Şiirdeki nice dua cümleleri ise aynı zamanda övgü imalarıyla yüklüdür. Enverî'nin Sultan Sencer hakkındaki övgülerinin temelini oluşturan teşbih ve telmihler, başka kasidelerindeki benzer örneklerle birlikte onun mübalağada aşırıya giden bir şair olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Ne var ki bunlar şiirin kendine özgü dil ve çağrışım zemini gözetilerek ele alınmak durumundadır; buna dikkat edildiğinde bile aykırı ve ileri görünen örnekler mevcutsa - belki- o tarz yorumların yapılması anlaşılabilir. Aksi hâlde "aşırı övgü" yorumu "aşırı yorum"²⁹ yergisinin muhatabı olabilir. Kesin olan şudur ki Enverî'nin kasidelerindeki sanat değeri, övgüsünün düzeyinden bağımsız biçimde her zaman yüksek olmuştur.

²⁷ B. 1971

²⁸ B. 1979

²⁹ Bu kavram ve içeriği hakkında bk. Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 2013).

Kaynakça

- Armutlu, Sadık. *Büyük Selçuklu Şiiri*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Armutlu, Sadık. "Kaside Doruklarında Uçan Bir Anka: Enverî". *Doğu Esintileri* 1/11 (Temmuz 2019), 61-131.
- Devletşah, *Devletşah Tezkiresi – Tezkire-i Devletşah*. çev. Necati Lugal. 4 Cilt. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1977.
- Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Enverî, Evhadüddin. *Dîvân-i Enverî*. nşr. Saîd Nefisî. Tahran: İntişârât-i Sikke, 3. Basım, 1364/1986.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Selçuklu Tarihi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1972.
- Karahan, Abdülkadir. "Evhadüddin Enverî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/267-268. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kartal, Ahmet. *Hakikate Düşen Gölge Türk-Fars Edebî İlişkileri*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 7. Basım, 2009.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Molla Câmi. *Bahâristân*. çev. Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Meral Yayınevi, 1970.
- Onay, Ahmet Talât. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Özaydın, Abdülkerim. "Sencer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/507-511. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhatü's-sudûr ve âyetü's-sürûr*. çev. Ahmed Ateş. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Yahya Kemal. *Edebiyata Dair*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 7. Basım, 2010.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 9. Basım, 2012.

UNESCO Tarafından Dünya Mirası İlan Edilen İsfahan Cuma Caminin Mimarisinde Büyük Selçuklu İzleri

Kamile AKIN DOĞAN*

Giriş

İsfahan'ın kuruluşu İran tarihi ile eş kabul edilir. İsfahan, ticarî, ilmî, kültürel ve coğrafi özellikleriyle tarih boyunca en önemli şehirlerden birisi olmuştur.¹ İsfahan'ın bulunduğu bölge, iklimi ve konumuyla tarıma elverişli olması, önemli ticaret yolları üzerinde bulunması nedeniyle uzun yıllar istilalara maruz kalmıştır².

İsfahan şehrinin etnik ve dini yapısı İran tarihiyle doğru orantılı şekilde ve buraya dışarıdan gelen topluluklar tesiriyle sürekli değişim yaşamıştır. İslâmiyet öncesinde burada yaşayan nüfusun önemli bir kısmı Zerdüşti idi.³ İsfahan, merkezi konumu açısından, Pers hâkimiyeti altına girişinden Müslüman Arapların fethine kadar olan dönemde büyük bir değişim yaşamıştır. Sürekli el değiştiren şehir bu değişime paralel olarak bünyesine farklı unsurları da dâhil ederek büyümüş ve gelişmiştir.⁴ Bu önemli şehir, Tuğrul Bey döneminde Büyük Selçuklu Devleti sınırlarına dâhil edilmiş ve Melikşah döneminden itibaren de devletin payitahtı olmuştur. İsfahan, Büyük Selçuklu Devleti'nin başkenti olmasının ardından her açıdan önemli bir şehir haline gelmiştir.⁵

Başkent olmasıyla birlikte kültürel ve mimari açıdan büyük değişimler yaşamıştır. Şehirde cami, saray ve köprü gibi değerli mimari yapılar olduk-

* Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Asd (Sanatta Yeterlik) kamile-akin32@hotmail.com Orcid: 0000-0002-6447-7065

¹ Yazar, Nurullah, "Büyük Selçuklular Döneminde İsfahan'ın Siyasi Durumu", *Journal Of Islamic Research*, 24/1, 2013, 25.

² Yüksel, Tuba, *Selçuklu Başkenti İsfahan (Kuruluşundan Moğol İstilasına Kadar)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2013) 2.

³ Özgüdenli, Osman Gazi, *Bir Ortaçağ İran Şehrinin Anatomisi: İsfahan (650-1500)*, *Name-i Aşina*, yıl 5, sayı 11, 2003, 60.

⁴ Yüksel, *Selçuklu Başkenti İsfahan*, 5.

⁵ Yazar, "Büyük Selçuklular Döneminde İsfahan'ın Siyasi Durumu", 25.

ça yoğundur. Günümüze kadar ulaşan, en büyük değeri Selçuklu döneminde kazanan ve bugünde UNESCO Tarafından dünya mirası ilan edilen İsfahan Cuma Cami dönemin en önemli mimari yapısı olması bakımından değeri büyüktür. Büyük Selçuklu döneminde gelişimini tamamlayan İsfahan Cuma Cami sonraki dönemlerde de mimari yapılara örnek teşkil etmiştir.

Bu araştırmada İsfahan şehrinin genel tarihine, önemli yapılarına ve şehrin üç önemli dünya mirasından bir tanesi olan İsfahan Cuma Caminin Büyük Selçukludan süregelen mimari yapısı incelenmiştir.

1. İsfahan Şehri

İsfahanın adı Arapça kaynaklarda Sibâhân, İsbahân ve bazı eski Farsça kaynaklarda Sipâhân şeklinde geçer. Genellikle kabul edildiğine göre kelimenin sözlük anlamı “-atlı- askerler” olup şehir, Sâsânî ordusu bir savaş çıktığında önündeki düzlükte toplandığı için bu adla anılmıştır.⁶ İsfahan İran’ın batı kesiminde kuzeyde Tahran ve Seman doğuda Horosan ve Yezd güneyde Fas batıda Çehar Mahal-i Bahtiyari illeriyle çevrilidir. Selçuklular ve Safeviler döneminde İran’a başkentlik etmiş olması açısından önemli bir kenttir.⁷ Büyük Selçuklu döneminde geniş bir alana yayılan sınırlara rağmen, Selçuklu mimari eserlerini en derli toplu ve anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde günümüze taşıyan şehir İsfahan olmuştur. Sultan Melikşah ve sonraki dönemlerde inşa edilen saray, medrese ve hanedana ait bazı yapılarla birlikte kaynaklarda adı geçip günümüze ulaşamayan çok sayıda yapı bulunmaktadır.⁸

İsfahan’ın Selçuklular zamanındaki asıl gelişmesi Sultan Melik şah’ın imparatorluk merkezini Rey’den buraya nakletmesiyle başlamıştır. Şehir bu dönemde büyük bir imar faaliyetine sahne olmuştur.⁹ Selçuklu devrinin en önemli yapısı İsfahan Cuma Camii’dir. 1080 yılında Vezir Nizamülmülk tarafından yaptırılan tuğla yapı güzel ve büyük bir kubbeye örtülmüştür. Bu-

⁶ Özgüdenli, Osman Gazi, “İsfahan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 22/497.

⁷ Savaş, Serap, “İran Selçukluları Döneminde (10.-13.Y.Y.) İsfahan, Rey, Kaşan Ve Samarra’da Yapılmış Olan Seramiklerin Özellikleri Ve Günümüze Uyarlanması”, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1998), 7.

⁸ Özkurt, Kemal, “Kitabe Geleneğimizde Büyük Selçuklular ve İsfahan’daki Örnekleri”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA) Journal of Seljuk Civilizational Studies (JSCS)*, 4/4, (2019), 111.

⁹ Özgüdenli, “İsfahan”, 499.

rada görülen mihrap önünde geniş çaplı kubbe uygulaması, erken İslâm mimarisinin klasik, basit ve çok destekli camiler mimarisinde önemli bir aşama olduğu gibi Türklerin dinî yapı sanatında bir kubbe hâkimiyetine önem vermelerinin de ilk örneklerinin başında gelir.¹⁰

Bugün İran cami mimarisinin en güzel örneklerinden biri sayılan İsfahan Cuma Camii'nin (Mescid-i Cuma) kuzey ve güneyinde yer alan kümbetler de bu döneme aittir. İsfahan Selçuklular zamanında önemli bir ilim merkezi oldu.¹¹ İlhanlı dönemi de dahil olmak üzere günümüze kadar İsfahan'a hakim olan tüm yönetimler, Mescid-i Cuma'ya bir takım ilavelerde bulunmuş ve onarımlar yapmışlardır. Cami bu şekliyle günümüze ulaşmıştır. İsfahan Mescid-i Cuması, Selçuklu döneminde avlulu, dört eyvanlı ve mihrap önü kubbeli plan şemasına göre şekillenmiştir.¹² Günümüze o dönemden güneydeki Melikşah Kubbesi, kuzeydeki Terken Hatun Kubbesi ile kuzey doğudaki taç kapı gelebilmiştir. Melikşah kubbesinin doğu ve batısındaki sütunlu birimler de Selçuklu tuğla işçiliği göstermektedir.¹³

2. İsfahan Cuma Cami Görselleri ve Büyük Selçuklu İzleri

İran'da erken İslam döneminde, 11. yüzyıla Selçuklu dönemine kadar ortaya çıkan mimarlık eserlerinin standart bir yapıya kavuşmadığı, 11. yüzyıldan sonra ise klasik bir tarzın doğduğu belirtilmiştir. İsfahan Cuma cami İran da ki bu Selçuklu klasizminin başlatıcısı olmuştur.¹⁴

"Büyük Selçuklu döneminde düşmanların başka din ve milletlerden değil iç mezhep kavgaları olması sebebiyle, kitabelerde mezhebi vurgu oldukça güçlü olarak hissedilmektedir. İsfahan'da Büyük Selçuklu dönemi kitabelerinde sadece iki sultanın adı bulunmaktadır: İsfahan Mescid-i Cuması Melikşah Kubbesi'nde Sultan Melik şah, Gülpayegan Mescid-i Cuması'nda Ebu Şucâ' Muhammed bin Melik şah'ın adları geçer. İsfahan Mescid-i Cuması kuzey taçkapısı kitabesi dışında, Selçuklu döneminde İsfahan'da bir

¹⁰ Özkurt, Kemal, "İsfahan'da Büyük Selçuklu ve İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri", (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 26

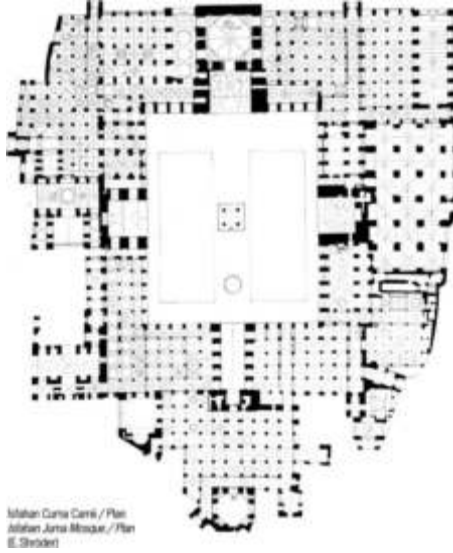
¹¹ Özgüdenli, "İsfahan", 499.

¹² Özkurt, "İsfahan'da Büyük Selçuklu ve İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri", 26.

¹³ Çoruhlu, Yaşar, "İsfahan Cuma Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 22/504-506.

¹⁴ Peker, Ali Uzey, *İsfahan Cuma Caminin Maksure Kubbesi ve Üzerindeki Bani Kitabesinde Yer Alan "Sultan" Unvanı Üzerine*, Bilge Vezir Nizamülmülk, (Konya: Kültür Yayınları, 2019), 545-546.

onarım kitabesi olmaması anlamlıdır. Bu durum, iç kavgalar veya devletin yapıların harap olup onaracakları kadar uzun ömrü olmayışıyla izah edilebilir. İran'da Büyük Selçukluların başkentleri İsfahan'da olgunlaştırdıkları kitabe geleneği diğer Selçuklu devletleri ile birlikte Anadolu'da da karşılık bulmuş ve gelişerek devam etmiştir.”¹⁵



Fotoğraf 1: İsfahan Cuma Cami planında yukarıda ortada maksure kubbe

Fotoğraf 1 de, İsfahan Cuma Camini planı yer almaktadır. Maksure kubbeli bir yapıdır.

Maksure kubbe, camilerde maksure adı verilen hükümdar ibadetine mahsus kısmı örten kubbe anlamına gelir. Halife Hz. Osman zamanında uygulanmaya başlanan maksure, Hz. Ömer'in camide şehit edilmesi üzerine halifeyi korumak amacıyla oluşturulan korunaklı bir mahal olarak şekillenmiştir.¹⁶

Yapı kare planlı (55-65m) genişçe bir avlu etrafında bulunan dört eyvanlı, kapalı ve yarı açık mekânlardan oluşan karmaşık bir plana sahiptir. Yapının avlulu, eyvanlı, kubbeli düzeni 1072-1092 yıllarında Selçuklu Sultanı Melikşah tarafından yaptırılmıştır. Caminin plan şeması kendinden sonraki

¹⁵ Özkurt, "Kitabe Geleneğimizde Büyük Selçuklular ve İsfahan'daki Örnekleri", 136-137.

¹⁶ Peker, *İsfahan Cuma Caminin Maksure Kubbesi*, 547.

İran cuma mescitleri için standart haline gelmiştir (<https://islamdusunceatlası.org/isfahan-cuma-camii/3489>).



Fotoğraf 2: İsfahan Cuma Cami Melikşah kubbesi genel görünüm

Bugün İsfahan Cuma Cami olarak bilinen yapı ilk olarak 772/775 senesinde ikinci Abbâsî halifesi el-Mansur döneminde yapıldığı, Harun Reşid'in küçük oğlu sekizinci Abbâsî halifesi Mutasım döneminde İsfahan şehrinin genişlemesiyle beraber esaslı bir düzenlemeye tabi tutulduğu söylenmektedir (<https://islamdusunceatlası.org/isfahan-cuma-camii/3489>).

Melikşah kubbesinin dışı, kasnak ve kubbesi yansıtılmıştır. Cephelerin alt kısımları diğer yapılarla bitleştirildiği için dıştan belli değildir. Bunlardan sadece kuzeyindeki çifte minareli, üzeri kaburgalı bir tonozla örtülü güney eyvanı belirgindir.¹⁷

¹⁷ Özkurt, "İsfahan'da Büyük Selçuklu ve İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri", 31.



Fotoğraf 3: İsfahan Cuma Cami minare detay

XI. ve XII. yüzyıllar caminin bugünkü kimliğine dönüştüğü İsfahan'ın Selçuklu hâkimiyetindeki dönemlerdir. Bir şehir ihya edici olan Melikşah İsfahan'a yaptırdığı birçok medrese, köprü, kervansaray, imaret, kale ve gözlem evi gibi mimari eserler ile beraber İsfahan Cuma mescidinde de esaslı bir değişim meydana getirir. İlk olarak 1086-1087 yılları arasında avlunun güney/kible tarafında veziri Nizamülmülk himayesinde kendi adına kubbeli bir bölüm yaptırdı. Söz konusu dönemin mihrap önü kubbeli ilk dini yapısı olan bu bölüm İsfahan Camii'ne mimari, malzeme ve yapısal bağlamda nadir bir karakter kazandırmıştır. Pişmiş tuğladan yapılmış olan kubbe döneminin ilk örneklerindendir. Kare planlı bu bölümün kubbesi önce on altı kenarlı bir kasnağa sonrasında ise sekiz kenarlı daha yüksek, iç mekânda kemerli tromplardan oluşan ikinci bir kasnak vasıtasıyla on beş metre genişliğindeki beden duvarlarına oturur. Kubbe duvarının iç ve dış mekânlarında iki yazı şeridi bulunmaktadır. İç mekândaki yazıda, Melikşah'tan doğunun ve batının sultanı tanımlamalarıyla övgüyle bahsedilir (<https://islamdusunceatlası.org/isfahan-cuma-camii/3489>).



Fotoğraf 4: İsfahan Cuma Cami doğu eyvan



Fotoğraf 5: İsfahan Cuma Cami doğu eyvan detay



Fotoğraf 6: İsfahan Cuma Cami yazı kuşağı detay



Fotoğraf 7: İsfahan Cuma Cami detay Melikşah Kubbesi

Pişmiş tuğladan yapılmış olan kubbe döneminin ilk örneklerindendir. Kare planlı bu bölümün kubbesi önce on altı kenarlı bir kasnağa sonrasında ise sekiz kenarlı daha yüksek, iç mekânda kemerli tromplardan oluşan ikinci bir kasnak vasıtasıyla on beş metre genişliğindeki beden duvarlarına oturur (<https://islamdusunceatlasi.org/isfahan-cuma-camii/3489>).



Fotoğraf 8: İsfahan Cuma Cami detay, Melikşah Kubbesi

Kubbe duvarının iç ve dış mekânlarında iki yazı şeridi bulunmaktadır. İç mekândaki yazıda, Melik şah'tan doğunun ve batının sultanı tanımlamalarıyla övgüyle bahsedilir (<https://islamdusunceatlasi.org/isfahan-cuma->

camii/3489).Sultânu'l-Mu'zam, İsfahan Mescid-i Cuması Melik şah Kubbesi kitabesinde Sultan Melik şah'ı nitelemektedir.¹⁸

Melikşah Kubbesi kubbe eteğindeki tuğla malzeme ile kûfî yazı türünde Arapça yazılmış kitabe, sultan, bâni ve usta adını içerir.

Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm emera bi-binâi hâzihi'lkubbeti fî eyyâmi's-sultânî'l-muazzam şâhinşâhi'l-a'zam meliki'l-meşrik ve'lmağrib rükni'l-İslâm ve'l-müslimîn muizzî'd-dunyâ ve'd-dîn Ebi'l-Feth Melikşâh bin Muhammed bin Dâvud yemînu halîfeti'llâhi⁸⁴ emîru'l-mü'minîn eazza'llâhu nasrahû el-abdu'l-fakîr ilâ rahmeti'llâhi el-Hasen bin Ali İshak alâ yedi Ebi'l-Feth Ahmed bin Muhammed el-Hâzin.

Tercümesi: Esirgeyen ve bağışlayan Allâh'ın adıyla. Büyük sultan, büyük şahlar şahı, doğunun ve batının meliki, İslam ve Müslümanların koruyucusu ve dünyanın şerefi, müminlerin emiri halifenin yemini⁸⁶ Ebi'l-Feth Melikşâh bin Muhammed bin Dâvud'un saltanatı günlerinde -Allâh onun zaferini yüceltsin-, Allâh'ın rahmetine muhtaç kul Hasan bin Ali İshak, usta Ebi'l-Feth Ahmed bin Muhammed el-Hâzin'e bu kubbenin yapılmasını emretti.¹⁹ Fotoğraf 9 da çinilerle bezeli bir mihrap dikkati çekmektedir.



Fotoğraf 9: İsfahan Cuma Cami Melikşah Kubbesi, Mihrap

¹⁸ Özkurt, "Kitabe Geleneğimizde Büyük Selçuklular ve İsfahan'daki Örnekleri", 120.

¹⁹ Özkurt, "İsfahan'da Büyük Selçuklu ve İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri", 27-28.



Fotoğraf 10: İsfahan Cuma Cami Olcayto Camii Mihrabı kitabe

İlhanlı döneminde ise hükümdar Olcayto tarafından 1310 yılında, görkemli alçı süslemeli mihrabın bulunduğu bir bölüm yaptırılmıştır. Bu bölüm Olcayto Mescid-i olarak anılmaktadır.²⁰



Fotoğraf 11: İsfahan Cuma Cami Olcayto Camii Mihrabı

²⁰ Özkurt, "İsfahan'da Büyük Selçuklu ve İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri", 27.

İlhanlı hükümdarı Olcayto'nun yaptırdığı camideki (Olcayto Mescidi) alçı mihrabın üzerinde, sülüs karakterde, Arapça bânî ve tarih ifadeleri yer almaktadır.

“Kitabenin metni şöyledir: Sultan Muhammed Hâzâ'l-mihrâbu'l-mustetâbu min muzâfâtî'l-imârâtî'lletî ittefakat îâdetuhâ fî eyyâmî ma'deleti's-sultân hâmî havzeti'l-İslâm ve'l-îmân ve ğiyâsi'd-dünyâ ve'd-dîn zillî'llâhi fî'l-aradiyni harrase'llâhu bibekâihî'l-İslâmi min fevâzili sadakâtî'l-amîmeti's-sahbiyyeti'l-a'zamiyyeti sâhibi dîvânî memâlikî şarkan ve ğarban ve bu'dan ve kurban sa'du'l-hakki ve'd-dîn elmahsûsu bi-inâyeti rabbi'l-âlemîn Muhammed es-Sâvî eazze'llâhu ensârahu ve dâafe iktidârahu tevellâhu el-abdu'd-daifu er-râcî ilâ rahmeti'llâhi teâlâ ve ğufrânihi İzd bin Aliyyu'l-Mâsterî ahsene'llâhu ukbetehu fî safer senete aşera ve seb'i mie hatema-hu'llâhu tebâreke ve teâlâ bi'l-hayri ve'z-zafer.

Tercümesi: Sultan Muhammed İslam ve iman diyarının koruyucusu, adil Sultan Muhammed'in zamanında yeniden yapımına karar verilen binaların ilavelerinden olan bu beğenilen, hoş ve güzel mihrab, Genel A'zamiyye Sahabesinin / Cemaatinin sadakalarının artanlarıyla /fazlalıklarıyla yaptırılmıştır. O (sultan), Muhammed es-Savi Alemlerin Rabbi'nin ihsan ve kerimine mahsus / bağlı Hakk ve Dinin yardımcısı, Doğu ve Batıda, uzakta ve yakındaki mülklerin/toprakların yönetiminin/divan sahibidir. Allah onun yardımcılarını üstün kılsın, yönetiminini /iktidarının güçlendirsın. Onu Allahın af ve bağışlamasını uman güçsüz bir kul olan-Allah onun sonunu güzel kılsın/akibetini hayır eylesin- Adud b. Ali el-Masteri 725 yılının Safer ayında görevlendirmiştir. Şanı yüce ve mubarek olan Allah onu iyilik ve başarı ile sonuçlandırırsın”.²¹



Fotoğraf 12: İsfahan Cuma Cami Terken Hatun Kubbesi

²¹ Özkurt, “İsfahan’da Büyük Selçuklu ve İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri”, 30.

Terken Hatun Kubbesi'nin eteğindeki kitabede, A'râf suresi 54. ayetinden sonra yaptıranın adı olarak, Abdulğanâim Merzeban ibn Husrev Firûz ile 481/1088 tarihi verilmektedir.²²



Fotoğraf 13: İsfahan Cuma Cami Terken Hatun Kubbesi, yazı detayı



Fotoğraf 14: İsfahan Mescid-i Cuması Terken Hatun Kubbesi

Fotoğraf 14'deki terken hatun kubbesi Melikşah kubbesinden daha küçük ölçeklerde yapılmış kare planlı bir kubbedir. Kubbenin yerden yüksek-

²² Özkurt, "İsfahan'da Büyük Selçuklu ve İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri", 27.

liğı 20 metredir. Her ne kadar Melikşah kubbesinden esinlenerek yapılsa da Terken hatun kubbesi küçük boyutlu olmasına rağmen süsleme açısından daha zengindir. Selçuklu devrinin en olgun yapısıdır (<https://islamdusun-ceatlası.org/isfahan-cuma-camii/3489>).



Fotoğraf 15: İsfahan Cuma Cami avlusundan maksure kubbe ve önündeki güney eyvanı

İsfahan Cuma cami güney kubbesinin yüksekliği 26.97m, çapı ise 14,3m-14.6m arasındadır. Dönemin en büyüğü olan bu kubbe, Selçukluların yükselişiyle ortaya çıkan yeni hükümrانlık anlayışının etkisiyle oluşturulmuştur. Eteğinde boydan boya batı, güney, doğu istikametinde uzanan daire şekilli kitabe yer almaktadır. Bu kitabe kufi hatla yazılmıştır. İçeriği sultan Melik şahı tanıtan ünvanlar ve inşaata aracı olan şahsiyetlerin sunulmasından ibarettir.²³

“Yapı, tezyinat bakımından oldukça kuvvetli bir eserdir. Çini işçiliğinin en zengin örneklerinin yer aldığı yapı cephesinde, geometrik ve bitkisel figürler bir kompozisyon oluştururlar. Yapının revaklı avlusunda, kemer yüzeyleri ve kemerler arasında kalan duvar hatları, çiniyle süslenmiştir. Kemer yüzeyleri, bitkisel bezeme ile şekillenirken, kemer aralarında geometrik kompozisyonlar görülmektedir. Eyvan içerisindeki mukarnas yüzeyler, motifli işlemelerle hareketlendirilmiştir. Eyvan yüzeyi, benzer şekilde mavi rengin ağırlıkta olduğu çeşitli tonda çinilerle bir kompozisyon oluşturmuş-

²³ Peker, *İsfahan Cuma Caminin Maksure Kubbesi*, 550.

tur. Eyvan köşelerinde yer alan kuleler, turkuaz renkli çinilerle baklava dilimlerine bölünmüş, içerisi geometrik desenlerle bezenmiştir” (<https://okuryazarim.com/isfahan-mescid-i-cuma/>).



Fotoğraf 16: Genel görünüm

Sonuç

İsfahan Cuma Camiindeki Büyük Selçuklu dönemine ait süslemeler, yazılar, alçı derzler, kuzey taç kapısında ve güney eyvanında, doğu eyvanında, Terken hatun kubbesinde ve iç duvarlarda görülmektedir. Farklı farklı bölümlerde görülen bu süslemeler gerek bitkisel bezemeler gerekse de geometrik süslemeler olarak kendini göstermektedir. Alçı derzlerinde genel olarak geometrik motifler hâkimdir.

İsfahan Cuma Camiinde geometrik desenlerden sonra ikinci sırada yer alan bitkisel alçı derz süslemeler, dallar ve çiçek, rûmî motifleri yer almaktadır. Yazı içeren alçı derz süslemelerdeki bitkisel motifler, süsleme kompozisyonunu tamamlamak için tasarlanmıştır. Yazı çeşidi olarak ise sülüs, tezyini kufi ve maliki görülmektedir. Alçı derz süslemelerde görülen en yaygın yazı türü Sülüstür. En çok Allah'ın ismi ve sıfatları ile Muhammed kelimesi yazılmaktadır.

İsfahan Cuma Camii sanatsal olarak incelendiğinde tezyini açıdan, gerek çini süslemeleri gerek alçı süslemeleriyle birlikte son derece ihtişamlı ve değerli bir yapıdır. Büyük Selçuklu döneminde gelişimini tamamlayan bu cami kendinden sonraki yapılara da örnek teşkil edecek bir eserdir. UNESCO Tarafından dünya mirası ilan edilen İsfahan Cuma Cami dönemin en önemli mimari yapısı olması bakımından değeri büyüktür. Büyük Selçukludan derin izler taşıyan bu caminin dünyaya tanıtılması ve bilinirliğinin artırılması için araştırmalara konu edilmesi önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Beksaç, E. Mimari, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/502-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*., 22/502-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özgüdenli, Osman Gazi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/497-502. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özgüdenli, Osman Gazi. Bir Ortaçağ İran Şehrinin Anatomisi: İsfahan (650-1500)", *Name-i Aşina*, 5/11, (2003), 57-96.
- Özkurt, Kemal. İsfahan'da Büyük Selçuklu ve İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Kitabe Geleneğimizde Büyük Selçuklular ve İsfahan'daki Örnekleri, Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA) Journal of Seljuk Civilizational Studies (JSCS) 4/4, (2019), 109-149.
- Peker, Ali Uzun. İsfahan Cuma Caminin Maksure Kubbesi Ve Üzerindeki Bani Kitabesinde Yer Alan "Sultan" Unvanı Üzerine, Bilge Vezir Nizamülmülk, Konya: Kültür Yayınları, 2019.
- Savaş, Serap. İran Selçukluları Döneminde (10.-13.Y.Y.) İsfahan, Rey, Kaşan ve Samarra'da Yapılmış Olan Seramiklerin Özellikleri Ve Günümüze Uyarlanması. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1998.
- Sokhanpardaz, K. Büyük Selçuklu Mimarisinde Alçı Süsleme. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Yazar, Nurullah. "Büyük Selçuklular Döneminde İsfahan'ın Siyasi Durumu, Journal Of Islamic Research", 24/1, (2013), 25-38.
- Yüksel, Tuba. Selçuklu Başkenti İsfahan (Kuruluşundan Moğol İstilasına Kadar). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2013.
- <https://www.meisterdrucke.com.tr/>
- <https://www.selculklumirasi.com/architecture-detail/isfahan-cuma-camii>
- <https://islamdusunceatlası.org/isfahan-cuma-camii/3489>
- <https://okuryazarim.com/isfahan-mescid-i-cuma/>

SONUÇ YERİNE*

3-4 Kasım 2023 tarihlerinde, Konya Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde "Uluslararası Büyük Selçuklular Döneminde Hanefilik-Mâtürîdîlik Sempozyumu" düzenlenmiştir. Gerek destekleyen kurum ve şahıslar gerek katılımcılar ve misafirler açısından sempozyumun büyük bir ilgi gördüğü müşahade edilmiştir. Sempozyuma destek veren tüm kurum ve şahıslara şükranlarımızı sunarız. Programa iştirak eden tüm hocalarımıza ve genç araştırmacılara teşekkür ederiz. Özellikle, bu değerli programın organizasyonunda emeği geçen tüm hocalarımızı özverili çalışmalarından ötürü tebrik ederiz.

Sempozyumumuza konu olan Büyük Selçuklu Devleti, ilim ve eğitim faaliyetlerine büyük önem vermiş ve bu doğrultuda çok sayıda medrese inşa etmiştir. Bu medreseler, farklı ilmî disiplinlerde eğitim veren önemli merkezler haline gelmiştir. Söz konusu müesseselerden beslenen âlimler; kelam, fıkıh, tefsir, hadis gibi dini ilimlerin yanı sıra mantık, felsefe, tıp ve astronomi gibi çeşitli alanlarda eğitim vererek İslam düşünce dünyasına önemli katkılarda bulunmuşlardır. İlim ve düşünce geleneğimize yön veren ve hepsi alanında birer otorite olan; Necmüddin Ömer Nesefî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Alâuddîn Semerkandî, Ebû'l-Usr el-Pezdevî, Ali b. Osman el-Ûşî, Alâeddîn el-Ûsmendî, Lâmişî, Nûruddîn es-Sâbûnî, Abdülaziz b. Ömer el-Buhârî, Kâsânî, Şemsüleimme es-Serahsî, Ebû'l-Usr el-Pezdevî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî gibi âlimler Büyük Selçuklular döneminde yaşayan âlimlerden yalnızca bir kısmını oluşturmaktadır.

İki gün süren sempozyumumuzda, bir kısmı yüz yüze bir kısmı online olmak üzere yurt içinden ve yurt dışından katılan akademisyenler ve araştırmacılar tarafından 31 bildiri sunulmuştur. Açılış, protokol konuşmaları

* 3-4 Kasım 2023 tarihlerinde Konya Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde gerçekleştirilen Uluslararası Büyük Selçuklular Döneminde Hanefilik-Mâtürîdîlik Sempozyumu'nun sonuç bildirgesi Prof. Dr. Ramazan Altıntaş tarafından kamuoyuyla paylaşılmıştır.

ve Prof. Dr. Cağfer Karadaş'ın "Matüridilik: Dünü ve Bugünü" başlıklı konferansıyla başlayan sempozyumun içeriği ağırlıklı olarak "Büyük Selçuklular Döneminde Hanefî-Matüridî Düşünce" ve "Büyük Selçuklular Döneminde Hanefî-Matüridî Âlimler" ana başlıkları altında şekillenmiştir. Bu çerçevede sempozyumda sunulan tebliğlerde Hanefî-Matüridî Düşünce Geleceğinin;

- Algılanışı
- Gelişim Süreci
- Yayılışını Etkileyen Faktörler
- Diğer Mezheplerle İlişkileri
- Kurumsal Yapısı
- Eğitim-Öğretim Müesseselerindeki Yansımaları
- Âlimleri ve Eserleri
- İslam Medeniyetine Katkıları gibi temalar işlenmiştir.

Tebliğlerde ileri sürülen tespit, teklif ve mülahazalardan bir kısmı özetle şunlardır:

Büyük Selçuklular dönemi, fıkıh mezhepleri açısından hayli dinamik bir mahiyet arz etmektedir. Bu dönem, İslam hukukunun hem teorik hem de pratik anlamda zenginleştiği bir süreç olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde yetişen fakihler, sadece Hanefî mezhebi için değil, aynı zamanda İslam hukukunun geneli için önemli eserler yazmışlardır. Fakihlerin bu eserleri, İslam dünyasının farklı bölgelerine yayılmış ve İslam hukuku üzerine yapılan çalışmalara büyük katkılarda bulunmuştur. Ayrıca, bu dönemde yetişen fakihlerin hukuki düşünce ve fetva yöntemleri, daha sonraki nesiller için bir örnek teşkil etmiştir. Büyük Selçuklular dönemindeki bu hukuki miras, İslam hukukunun tarih içindeki önemli kilometre taşlarından birini temsil etmekte ve günümüzde hala ilgiyle incelenmektedir.

Bilindiği üzere kültür ve toplum zaman içinde değişir ve gelişir. Bu değişim, özellikle İslam hukuku ve fetvalar gibi dini konularda da kendini gösterir. Büyük Selçuklular döneminde de, bu durumun yansımaları görülmüş; fetvaların içeriğinde değişiklikler gözlemlenmiştir. Bu değişiklikler tarih boyunca mezhep düşüncesinin nasıl şekillendiğini anlamamıza yardımcı olacak niteliktedir. Bu bağlamda, Mezhep düşüncesi, görüşlerin sadece devam ettirilmesi anlamına gelmemekte, aynı zamanda mezhebin genel pren-

siplerinin sürdürülmesini de ifade etmektedir. Büyük Selçuklular döneminde fetva veren âlimler, örf ve toplumsal ihtiyaçları göz önünde bulundurarak fetvalarını güncellemişlerdir. Bu durum, İslam hukukunun pratik uygulanabilirliğini koruma çabasının bir ürünü olarak kendisini göstermiştir.

Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin etkin olduğu alanlardan bir diğeri de kelimdir. İmam Mâtürîdî'nin özellikle kelim alanında olmak üzere İslam düşünce dünyasına katkıları oldukça büyüktür. İmam Mâtürîdî, İslam'ın temel inançlarına kelimî bir bakış açısı getirmiş ve bu sayede bölgede kelim çalışmalarının hız kazanmasına öncülük etmiştir. Mâtürîdî'nin bilgi anlayışı, kelim konularını açıklarken Hanefî kelim geleneğine derinlik kazandırmıştır. Özellikle Mâtürîdî'den sonraki dönemde kelimciler, onun bakış açısını benimseyerek kelimî tartışmaları merkeze almıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin kelim alanındaki katkıları, İslam düşünce tarihinde önemli bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Bu durum, İslam düşünce geleneğinin sahip olduğu zenginlik ve çeşitliliğe önemli katkılar sağlamıştır.

İslam düşünce dünyasındaki bu hareketlilik ve canlılık, ilmî münâzara- ların artmasına ve farklı düşünce ekollerinin bir araya gelmesine olanak sağlamıştır. Farklı mezheplerin temsilcileri medreselerde bir araya gelerek karşılıklı bilgi alışverişinde bulunmuşlardır.

Mâtürîdî ve Eş'arî kelim ekolleri, yakın dönemlerde ortaya çıkmış olmalarına rağmen, bu iki ekol arasında somut bir görüşme veya etkileşim yaşanmamıştır. Bu durum, genellikle jeopolitik faktörlerden kaynaklanmıştır. Hanefî-Mâtürîdî ekolü, genellikle İslam dünyasının doğu bölgelerinde, özellikle Horasan ve Maverâünnehir gibi bölgelerde yoğunlaşırken; Eş'arî kelim ekolü özellikle Bağdat merkezli olmak üzere nispeten bu bölgelerin daha batısında kalan İslam coğrafyasında kendisini göstermiştir. Bu jeopolitik farklılıklar iki ekol arasında somut bir etkileşime mani olmuştur. Coğrafi mesafeler ve siyasi sınırlar sebebiyle söz konusu iki ekolün her biri kendi bağlamında gelişmiş ve İslam düşünce tarihinde çeşitliliğin ve zenginliğin simgeleri olmuştur.

Mâtürîdîliğin temel kaynakları, önemli ölçüde Büyük Selçuklular döneminde yazılmıştır. Bu kaynaklardan beslenerek oluşan literatür, Mâtürîdî düşüncesini sistematik bir şekilde açıklamakta ve bu ekolün düşünce yapılarına dair ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Büyük Selçuklular döneminde yazılan bu eserler, Mâtürîdîliğin İslam düşünce tarihindeki yükselişini yansıtmaması bakımından dikkate değer niteliktedir.

Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin etkisini gösterdiği Büyük Selçuklular dönemi, İslam dünyasında kültürel ve mimari açıdan büyük değişimlere sahne olmuştur. Bu dönem, İslam sanatı ve mimarisine canlılık kazandırmıştır. Özellikle şehirlerde, çok değerli mimari yapılar inşa edilmiştir.

Büyük Selçuklular dönemi Hanefî-Mâtürîdî düşüncesi ve İslam düşünce tarihindeki yeri, bu sempozyumun odak noktasıydı. Sempozyum, Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin ilmî, toplumsal, siyasî ve kültürel bağlamlardaki önemini vurgulamış, bu düşüncenin İslam düşünce tarihine değerli katkılarda bulunduğunu göstermiştir. Sempozyumdaki bilgi paylaşımlarının ve akademik tartışmaların alana yönelik sonraki çalışmaların derinleşmesine katkı sunacağını ve Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin daha iyi anlaşılmasına vesile olmasını temenni ediyoruz.

Sözlerimize son verirken öncelikle bizlere her türlü desteği sağlayan Selçuk Üniversitesi Rektörlüğümüze çok teşekkür ederiz. Ayrıca Konya Büyükşehir Belediye Başkanlığımıza ve bu sempozyumdaki paydaşlarımız olan; Selçuk Üniversitesi İmam Mâtürîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi'ne, Selçuklu Araştırmaları Enstitüsüne, Özbekistan'da yer alan İmam Mâtürîdî Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Merkezine, Konya İl Müftülüğüne şükranlarımızı sunarız.